

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

Glauber Loures de Assis

Orientadora: Prof. Dra. Cristina Maria de Castro

A Religião of the Floresta: Apontamentos
sociológicos em direção a uma genealogia do Santo
Daime e seu processo de diáspora

BELO HORIZONTE

MARÇO DE 2017

Índice

Agradecimentos.....	5
Resumo	8
Abstract	9
Introdução.....	10
1. Metodologia	19
<i>Pesquisador-insider, ou sociólogo ayahuasqueiro.....</i>	<i>19</i>
<i>Relação do pesquisador com o campo e o “objeto” de pesquisa.....</i>	<i>25</i>
<i>Lugar de fala, objetificação participante e abordagem final de pesquisa.....</i>	<i>29</i>
<i>Cronograma de pesquisa e ferramentas metodológicas.....</i>	<i>39</i>
2. Ayahuasca: de alucinógeno a sacramento.....	44
<i>Ayahuasca – descrição biofarmacológica e polifonia de usos e sentidos</i>	<i>44</i>
<i>Genealogia do hype ayahuasqueiro.....</i>	<i>51</i>
<i>Ayahuasca e saúde.....</i>	<i>56</i>
<i>Ayahuasca e música</i>	<i>58</i>
3. O Santo Daime – Origens históricas e desenvolvimento- A fase canônica.....	59
<i>Origens históricas.....</i>	<i>59</i>
<i>Nascimento e desenvolvimento da doutrina no Daime.....</i>	<i>63</i>
<i>Música e linguagem: os hinos como aspecto central do ritual do Santo Daime.....</i>	<i>74</i>
<i>Liturgia e variações rituais no tempo de Raimundo Irineu Serra.....</i>	<i>78</i>
<i>Mudança para o Alto Santo – Um novo tempo.....</i>	<i>82</i>
<i>Sebastião Mota de Melo e seu encontro com o Daime.....</i>	<i>84</i>
4. Colônia Cinco Mil - Santa Maria e Doutrinação de espíritos – A fase experimentalista.....	99
<i>Pavimentando o caminho.....</i>	<i>99</i>
<i>Contexto preparatório para a expansão – religião e modernidade.....</i>	<i>101</i>
<i>Santa Maria – Uma nova revelação.....</i>	<i>105</i>
<i>O “macumbeiro” e a doutrinação de espíritos.....</i>	<i>113</i>
5. Céu do Mapiá e início da expansão – A fase profética.....	120

<i>Nova Jerusalém é no Amazonas – Uma nova profecia.....</i>	<i>120</i>
<i>O Céu do Mapiá.....</i>	<i>127</i>
6. Religiões ayahuasqueiras brasileiras – UDV e Barquinha.....	135
<i>Barquinha.....</i>	<i>135</i>
<i>União do Vegetal.....</i>	<i>144</i>
7. Doutrinar o mundo inteiro – A fase diaspórica.....	154
<i>Contextualização histórico-social.....</i>	<i>154</i>
<i>Expansão do CEFLURIS e nascimento da ICEFLU.....</i>	<i>161</i>
<i>A diáspora do Santo Daime.....</i>	<i>168</i>
<i>O poder do sacramento e a sacralidade do “poder”: o daime como um agente de manutenção e transformação das relações sociais.....</i>	<i>174</i>
<i>A internet e o Santo Daime.....</i>	<i>178</i>
<i>Transformação e ressignificação: Identidade individualizada.....</i>	<i>184</i>
<i>Transformação e ressignificação: Identidade coletiva.....</i>	<i>188</i>
<i>O campo daimista e interseccionalidade de campo.....</i>	<i>190</i>
8. Música e diáspora.....	196
<i>Música como espelho social e produtora de coesão e conflito.....</i>	<i>196</i>
<i>O sotaque do Daime: a música daimista na diáspora.....</i>	<i>199</i>
<i>Diferenciação religiosa e tradução: duas escolas distintas.....</i>	<i>209</i>
<i>Disputas musicais: identidade e conflito a partir da música.....</i>	<i>214</i>
9. O Santo Daime, a esfera jurídica e a esfera pública.....	219
<i>A ayahuasca e seus processos jurídicos.....</i>	<i>219</i>
<i>Questões jurídicas em diáspora</i>	<i>226</i>
<i>Patrimonialização, tradição e narrativa identitária.....</i>	<i>233</i>
<i>O Santo Daime e o “campo espiritualista contemporâneo”</i>	<i>247</i>
10. Back to the Forest – Impactos reflexivos da expansão na Amazônia.....	251
<i>Construção do Céu do Mapiá e diáspora</i>	<i>253</i>
<i>Institucionalização do Santo Daime.....</i>	<i>257</i>
<i>CEFLI e Luiz Mendes do Nascimento.....</i>	<i>265</i>
<i>O Céu do Mapiá no século XXI.....</i>	<i>269</i>
<i>Sobre o sacramento e abastecimento das igrejas.....</i>	<i>274</i>
<i>A economia do sacramento.....</i>	<i>283</i>

<i>A economia do Mapiá e da ICEFLU.....</i>	<i>287</i>
<i>Ecologia.....</i>	<i>297</i>
<i>Questões de gênero.....</i>	<i>299</i>
<i>Música.....</i>	<i>311</i>
<i>Sobre o Juruá.....</i>	<i>314</i>
<i>Santa Maria.....</i>	<i>317</i>
<i>Agarrube Melo e a Estrela da Mata.....</i>	<i>322</i>
<i>Outras questões geracionais e a manutenção da memória.....</i>	<i>329</i>
11. O Daime por dentro - Nascimento e construção do CEFLUSMAR – Céu da Divina Estrela.....	332
<i>Abertura dos trabalhos e conflitos iniciais.....</i>	<i>334</i>
<i>Continuidade dos trabalhos e realização do feito.....</i>	<i>344</i>
<i>Mudança de ares – a nova sede de trabalhos.....</i>	<i>351</i>
<i>Organização interna e conflitos.....</i>	<i>355</i>
<i>O espaço ritual como campo de disputas.....</i>	<i>361</i>
<i>Viagem ao Mapiá e continuidade do doutorado.....</i>	<i>367</i>
<i>Saída do Mapiá e caminho de volta para Belo Horizonte.....</i>	<i>387</i>
<i>Novo espaço ritual e preparação para a chegada do Padrinho.....</i>	<i>392</i>
<i>O trabalho de São Miguel – Padrinho Alfredo e comitiva no Céu da Divina Estrela.....</i>	<i>406</i>
<i>Fase atual e os dois anos do Céu da Divina Estrela.....</i>	<i>415</i>
12. Mapeamento do campo atual e apontamentos para o futuro: a II Conferência Mundial da Ayahuasca.....	421
<i>Concepção e organização do evento.....</i>	<i>421</i>
<i>Início da Conferência, protagonismo indígena e explosão de conflitos.....</i>	<i>430</i>
<i>A reunião sobre a patrimonialização e dificuldades no posicionamento coletivo das entidades ayahuasqueiras.....</i>	<i>436</i>
13. Considerações finais – a fase pós-expansionista.....	446
Bibliografia.....	454
<i>Lista de websites citados na tese.....</i>	<i>466</i>
<i>Anexos.....</i>	<i>467</i>

Agradecimentos

Esse trabalho contou com a colaboração direta e indireta de muitas pessoas, que me auxiliaram de várias maneiras. Através de parcerias acadêmicas, mas também do exemplo de vida. De diálogos reveladores, mas também da companhia silenciosa nos rituais da ayahuasca. Do apoio intelectual, mas também do apoio emocional, suporte material e incentivo para seguir em frente. Não sendo possível enumerar a todos, deixo um agradecimento geral às inúmeras pessoas que de alguma forma participaram da realização dessa pesquisa.

Sou grato especialmente,

-à ICEFLU e toda sua irmandade, especialmente ao Padrinho Alfredo, Alex Polari, Sônia Palhares, Madrinha Silvia, Rute, Roberval, Luís Fernando, Padrinho Valdete, Madrinha Rita, Madrinha Julia e Cristian Curti, pela abertura à pesquisa, o convívio amistoso e os momentos agradáveis vividos durante o trabalho de campo;

-ao CICLU - Alto Santo, principalmente ao Joca e à Madrinha Peregrina Gomes Serra, pela gentileza com que me receberam e à abertura que me deram em participar dos trabalhos espirituais e conviver com sua família;

-ao CEFLI, representado por Saturnino, Mestre Conselheiro Luiz Mendes, Solon, Vanessa, Berg e Madrinha Rizelda, pelo diálogo, a amizade e a incrível hospitalidade;

-à irmandade do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, nas figuras de João Batista (Joca), Francisca Gabriel (Madrinha Chica), Socorro e Claudia, pela recepção calorosa e o carinho dispensado;

-ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, nas pessoas de Mestre Edson, Mestre Aloísio, Gustavo, Ellen e Cristina Patriota, pelos ensinamentos e experiências compartilhados;

-à irmandade da religião do Santo Daime em Minas Gerais, especialmente às igrejas Luz da Floresta, na pessoa de Rodolfo e Ângela, Luz do Firmamento, na pessoa de Pedro Christo e José Márcio, e Flor de Jagube, pelas ricas experiências e aprendizados ali vivenciados;

-a Márcio Borges e toda família, especialmente sua esposa Claudia e suas filhas Helena e Isabel;

- a toda irmandade do Céu da Divina Estrela, pela amizade, confiança e todos os momentos inesquecíveis vivenciados em conjunto;
- a Raul Francisco Magalhães, pelo exemplo como professor e as trocas intelectuais;
- ao corpo docente do PPGS, especialmente a Alexandre Cardoso, Antônio Augusto Prates, Jerônimo Muniz, Braulio Figueiredo, Yumi Garcia, Yuriy Castelfranchi, Silvio Salej, Nina Rosas e Renan Springer, pelas dicas intelectuais e orientações durante o doutorado;
- a Cristina Maria de Castro, pelo suporte intelectual, incentivo irrestrito, a preciosa orientação e o exemplo de vida;
- a Mariana Augusto, pelo auxílio providencial durante a pós-graduação;
- a Miriam Kaul, Siegfried Bach e Hajo Sander, pela amizade e apoio durante minha estada na Alemanha;
- aos meus amigos Adan Freitas, Gustavo Teixeira, Jorge de Moura, Thiago Chagas e Guilherme Melo, pelo apoio fraterno;
- meus afilhados João Estrella Teixeira e Sophia Chagas, pela renovação e esperança constante que representam;
- a Wouter Hanegraff, pelo auxílio e abertura em relação à minha pesquisa na Europa;
- à CAPES, pela bolsa de pesquisa;
- a Edward MacRae, Sandra Goulart, Clancy Cavnar, Luis Tófoli, Henrique Lee e Isabel De Rose, pelas contribuições e intercâmbio intelectual;
- a Beatriz Labate, pela amizade, conversas, hospitalidade, parceria e seu exemplo intelectual;
- à minha família, Claudia, Glauco e Beth, pelo carinho, apoio, confiança e amor em mim depositados;
- à Jacqueline Alves Rodrigues, pelo companheirismo de todas as horas e o exemplo de vida;
- Ao Mestre Irineu e ao Padrinho Sebastião, pelo Santo Daime e todos seus preciosos ensinamentos;

Dedicado a Edson Newmann de Souza Coldibelli

(in memoriam)

Resumo

No século XXI, diversas práticas religiosas nascidas no Brasil têm sido exportadas internacionalmente, em um amplo movimento conhecido como diáspora das religiões brasileiras. Dentre elas, estão o neopentecostalismo, as religiões afro-brasileiras, a União do Vegetal, a Renovação Carismática Católica e o Santo Daime. Embora esse contexto mais amplo seja importante para a compreensão da expansão desses grupos, também existem particularidades no movimento diásporico de cada uma dessas formas religiosas. Através de uma abordagem comparativa, essa tese se concentra no caso específico do Santo Daime, procurando inserí-lo em discussões sociológicas mais amplas e ao mesmo tempo chamar a atenção para suas particularidades e idiosincrasias. Para tanto, propomos nesse trabalho a construção de um esboço de uma genealogia da diáspora do Santo Daime, a partir do estudo de caso da ICEFLU, grupo pioneiro na diáspora daimista e até hoje a mais conhecida e abrangente vertente dessa religião, tanto em número de adeptos quanto em projeção internacional.

O Santo Daime começou a ser configurado a partir da década de 1930 no território do Acre, com caráter fortemente regionalista e familiar, congregando sobretudo negros e caboclos de baixa escolaridade e frágil situação socioeconômica. Hoje, o Santo Daime se apresenta como a “Religião da Floresta”, estando presente em pelo menos 43 países de todos os continentes habitados e congregando alguns milhares de pessoas, dentre brasileiros e estrangeiros, especialmente das classes médias urbanas escolarizadas. Nosso esforço genealógico pretende abrir a “caixa preta” da história daimista e analisar como é possível e como é construída a diáspora dessa religião. Perceberemos com isso que, embora o Santo Daime seja naturalizado como um grupo relativamente homogêneo pelo senso comum e parcela não desprezível de seus membros, ele é polifônico, polissêmico e policêntrico, se constituindo como um campo de lutas e disputas de sentido e agenciamento e dialogando com diversos atores e processos externos, sendo continuamente influenciado por eles.

Vamos perceber assim que o desenvolvimento do Santo Daime e sua expansão não percorrem um caminho em linha reta, mas são fruto de um tortuoso processo histórico, permeado de conflitos, disputas de poder e alianças entre múltiplos atores, se configurando como um fenômeno rico, complexo e emergente. Veremos que esse

movimento é impulsionado por uma “tensão primordial” existente no interior da religião, onde uma força centrífuga, expansionista (“da floresta para o mundo”) convive com uma força centrípeta, reflexiva (“do mundo para a floresta”), fazendo com que a diáspora daimista produza não só consequências de alcance internacional, como também fortes efeitos reflexivos nos núcleos “tradicionais” do Santo Daime na Amazônia.

Com esse esforço genealógico, esperamos de alguma forma estimular e abrir caminhos para novas pesquisas sobre a religiosidade daimista e as temáticas que a envolvem, como o uso ritual de psicoativos e suas controvérsias, a construção e negociação de identidades religiosas, as disputas de narrativas no cenário religioso, e a diáspora das religiões brasileiras.

Palavras-chave: Santo Daime, diáspora, ayahuasca, emergência, religiões brasileiras.

Abstract

In the 21st century, several religious practices born in Brazil have been exported internationally, in a broad movement known as the diaspora of Brazilian religions. Among them are Neo-Pentecostalism, Afro-Brazilian religions, União do Vegetal, the Catholic Charismatic Renewal and Santo Daime. Although this broader context is important for understanding the expansion of these groups, there are also particularities in the diasporic movement of each of these religious forms.

Through a comparative approach, this thesis focuses on the specific case of the Santo Daime religion, seeking to insert it into broader sociological discussions and at the same time drawing attention to its particularities and idiosyncrasies. For this purpose, we propose the construction of a genealogy of the Santo Daime diaspora, based on the case study of ICEFLU, the pioneer group in the daimist diaspora and to this day the largest and most global institution of this religion.

The Santo Daime began to be configured from the 1930s on the territory of Acre, with a strongly regionalist and family character, congregating at that time mainly black people and *caboclos* of low schooling and precarious financial conditions. Today, Santo Daime presents itself as the "Religion of the Forest", being present in at least 43

countries of all the continents inhabited and congregating some thousands of people, among Brazilians and foreigners, especially high schooling people of the urban middle classes. Our genealogical effort seeks to open the "black box" of daimist history and to analyze how the diaspora of that religion is possible and how it is constructed.

We will therefore perceive that although the Santo Daime is naturalized as a relatively homogeneous group by common sense and by a good part of its members, it is polyphonic, polysemic and polycentric, constituting a field of struggles and disputes of meaning and agency and dialoguing with various actors and external processes, being continuously influenced by them.

Therefore, we realize that the development of the Santo Daime and its expansion do not travel a straight path. Instead, it is the result of a tortuous historical process, permeated by conflicts, power disputes and alliances between multiple actors, becoming a complex and emergent phenomenon.

We will see that this movement is driven by a "primordial tension" existing within the Daime religion, where a centrifugal, expansionist force ("from the forest to the world") coexists with a centripetal, reflexive one ("from the world to the forest"). In this sense, the daimist diaspora produce not only international repercussions on the lives of its members living in urban centers, but also strong reflexive effects on the "traditional" nuclei of the Santo Daime in the Amazon.

With this genealogical effort, we hope to stimulate and pave the way for new research on daimist religiosity and the themes that involve it, such as the ritual use of psychoactive substances and their controversies, the construction and negotiation of religious identities, and the diaspora of Brazilian religions.

Keywords: Santo Daime; diaspora; ayahuasca; emergence; Brazilian religions.

Introdução

Todo visitante que se preze que vai até a vila Céu do Mapiá, sede da ICEFLU - vertente expansionista do Santo Daime- deve passar na varanda da Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião e matriarca do Céu do Mapiá, ao menos uma vez antes de ir embora da vila. A Madrinha já está com 91 anos, com problemas de saúde e locomoção; é muito raro ela ir até a igreja, de modo que uma das melhores formas de interagir com a Madrinha é visitá-la em sua casa, mais especificamente em sua varanda, para onde ela vai todos os dias rezar o terço da tarde, aberto a todas as pessoas. Difícil imaginar programa mais tradicional do que esse, rezar o terço com a Madrinha Rita e suas acompanhantes.

De fato, é uma ocasião especial e de profundo significado emocional e espiritual para aqueles que têm essa oportunidade. Ademais, a Madrinha Rita é uma das poucas figuras unânimes dentro do Santo Daime. Todos e todas têm por ela uma grande estima, não sem razão. Do alto de seus 91 anos, diabetes e outros problemas de saúde, ela está continuamente sorrindo e disposta a receber, conversar e tirar fotos com os visitantes, sempre com palavras bonitas e seu jeito suave, delicado e diplomático, capaz de dissipar e contornar várias animosidades dentro do grupo.

Um observador atento, porém, percebe que esse ambiente também têm outros elementos muito interessantes. Primeiro que, por ser uma ocasião social aberta a todos, o terço é uma ótima oportunidade para a observação do fluxo de pessoas. Uma das primeiras coisas a serem percebidas durante a reza é que há uma equipe de mulheres responsável por auxiliar a Madrinha, devido à sua idade e saúde frágil. Dentre essas mulheres, há caboclas, imigrantes do sudeste e estrangeiras. Em meio aos participantes do terço, não é raro observar a presença de turistas, pessoas egressas dos grandes centros urbanos e estrangeiros de nacionalidades diversas. Outro ponto digno de observação é a própria casa da Madrinha, um casarão que abriga muitas pessoas. É uma das poucas construções de alvenaria no Céu do Mapiá, possuindo banheiro com vaso sanitário e chuveiro, uma boa iluminação por toda a casa e eletricidade oriunda de motores e placas solares, algo bastante contrastante com as residências de alguns moradores da vila, que ainda hoje não possuem banheiro ou energia elétrica.

Durante o terço, quase sempre é possível notar uma ou outra pessoa acompanhando o telefone celular. A razão disso é que há internet *wifi* na casa da

Madrinha, cuja senha, embora fechada, circula pela comunidade de maneira informal. Outro ponto interessante é a existência de um cômodo contíguo à varanda da Madrinha Rita, onde algumas pessoas, especialmente seus filhos Alfredo, Valdete, José e Pedro Mota, além de outros moradores da casa e alguns visitantes, costumam assistir televisão e jogos de futebol (especialmente do Flamengo, time mais popular na região). Isso porque esse cômodo está equipado com TV por assinatura via satélite, uma cortesia da irmandade daimista do Rio de Janeiro. Também é possível escutar ao longe o ruído de motos que circulam pela vila e motores que alimentam a eletricidade de algumas moradias. O terço em si segue o modelo tradicionalmente rezado no Santo Daime, contendo ainda algumas orações finais incluídas a pedido de irmãos daimistas que teriam recebidos essa instrução por inspiração divina.

Essa ilustração revela um intenso processo de expansão e diáspora vivenciado pelo Santo Daime nas últimas décadas, que não só ressignifica esse grupo perante a sociedade mais ampla, como tem profundos impactos reflexivos no âmbito dessa religião. Como podemos observar na imagem do terço da Madrinha Rita, o movimento expansionista do Daime forma um mosaico social multicolor, onde diversas culturas e interpretações de mundo às vezes divergentes e paradoxais se tocam e se interpenetram. Compreender como se forma essa configuração é o esforço que pretendemos realizar nessa tese.

De certa forma, essas reflexões já estavam presentes desde o início de meus estudos sobre a religiosidade daimista. Assim, em alguma medida esse trabalho surgiu como um desdobramento natural de minha dissertação de mestrado, “Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre o Santo Daime”. Naquela ocasião, procurei abordar essa religião a partir de uma perspectiva voltada para a sociologia da religião, direcionando o estudo desse grupo para essa área de pesquisa, que é muito pouco abordada na produção acadêmica sobre o Daime. A partir de um trabalho de campo multissituado, mas voltado sobretudo para o contexto de Minas Gerais, procurei mostrar que o Santo Daime, tal como outras religiosidades pertencentes à assim chamada Nova Era, se expande na sociedade Ocidental a partir de um movimento um tanto paradoxal: ao mesmo tempo em que “reencanta” o mundo (daí o Encanto do título), levando europeus e norte-americanos brancos e escolarizados a se render aos mistérios da Amazônia, aos seres divinos da floresta e à “bebida sagrada dos índios”, “desencanta” o Santo Daime, na medida em que este agora passa a ser uma religião no “sistema religioso global”, tendo que lidar com gerenciamento burocrático de pessoas e grupos,

aspectos legais da ayahuasca e transporte internacional do sacramento, gestão monetária de recursos e doações de pessoas de todo o mundo, além de competir no mercado das religiões do contexto Ocidental.

Tratava-se no doutorado de aprofundar a análise dessa constatação teórica e observar os exemplos concretos dessa dialética religiosa. Assim, eu tinha a ideia de escrever sobre o processo de expansão internacional do Santo Daime desde o princípio de meu projeto de doutoramento. Minha pergunta de pesquisa era simples, embora bastante ampla: Como é possível e como se dá a expansão e diáspora do Santo Daime, e como ela afeta a configuração dessa religião? Para respondê-la, minha ideia era acompanhar alguns grupos daimistas frutos desse processo diaspórico e analisar o panorama religioso e social atual do Santo Daime na sociedade Ocidental em comparação à maneira como essa religião se apresentava na sociedade seringalista do início do século XX.

Dessa forma, procuraria demonstrar a partir de estudos de caso concretos que esse grupo passou por grandes transformações em sua entrada no sistema religioso global, redefinindo o modo como a religiosidade daimista é vivida e interpretada no século XXI. Essa abordagem, entretanto, tinha um problema não intencional, pois pressupunha indiretamente que a religião do Santo Daime deveria ter uma identidade forte compartilhada, uma homogeneidade de interpretações, um direcionamento institucional e uma trajetória facilmente identificável, isto é, que o Santo Daime fosse uma entidade unívoca, de delimitação visível e fronteiras bem definidas. Percebi isso quando, ao começar minha pesquisa, saltou aos olhos que o Santo Daime é polissêmico e polifônico, se constitui como um campo de lutas e disputas de sentido e agenciamento e dialoga com diversos atores e processos externos, sendo continuamente influenciado por eles.

Para citar somente alguns dados iniciais, do ponto de vista da representação da religião há diversos grupos distintos que são tratados sob o nome de “Santo Daime”, que muitas vezes possuem uma relação bastante conflituosa entre si e que até mesmo rejeitam essa designação. Já em uma perspectiva histórico-social, o Daime não se expande de forma estanque na sociedade, mas inserido em amplos processos sociais, como a assim chamada *diáspora das religiões brasileiras* (Rocha e Vásquez, 2013). Em outras palavras, não seria possível falar de uma religião do Santo Daime e seu movimento de expansão da forma como eu imaginava no princípio.

Responder nossa pergunta de pesquisa e falar da diáspora¹ daimista, assim, implicaria em evidenciar o que entendemos por “Santo Daime”, como suas práticas religiosas foram sistematizadas ao ponto de se configurarem enquanto uma religião com uma (ou várias) identidade própria e inserida na sociedade Ocidental, quem são os atores relevantes dentro dessa religião e quais são as lutas, disputas e alianças que tomam parte nesse cenário. Ademais, significaria observar e analisar os processos históricos e as relações estabelecidas com a sociedade mais ampla e seus diversos campos e esferas, que desde o início influenciaram decisivamente o modo como tem ocorrido o processo de expansão do Daime e as transformações e ressignificações daí advindas.

É isso o que pretendemos fazer nesse trabalho, e que para fins de simplificação estamos chamando aqui de “genealogia”. Importante dizer que não temos a pretensão de realizar uma genealogia nos sentidos de Nietzsche (1988) e Foucault (2006) propriamente ditos, e que utilizamos esse termo somente como ferramenta heurística, com os objetivos que mencionamos no parágrafo acima. Apesar disso, levamos em conta as abordagens clássicas desses dois autores, na medida em que tratamos aqui de observar o Santo Daime e sua expansão não como um projeto teleológico e um caminho em linha reta, mas uma correlação de forças e uma construção histórica; uma edificação discursiva da verdade e identidade em um jogo de disputas e discordâncias; de abordar o caráter emergente (Sawyer, 2005) e descontínuo da religião como ela se apresenta. De visibilizar construções e relações que *a posteriori* tendem a ser invisibilizadas e essencializadas por nativos e estudiosos, dando a entender que “o Daime é o que ele é”, ou seja, que sua “essência” metafísica ou características imanentes o fazem ser dessa forma.

Trata-se, aqui, de desvelar os processos históricos e disputas políticas e sociais que fizeram do Santo Daime aquilo que ele é hoje, menos uma instituição definida e mais uma rede, um campo (Bourdieu 2004) de lutas dentro do qual uma ampla gama de atores e interesses age a ajuda a moldar seu desenvolvimento. Com isso, talvez seja possível oferecer elementos sobre outras construções plausíveis do Santo Daime, e sobre os rumos e caminhos possíveis a serem tomados por essa religião na sociedade contemporânea.

Dada a pluralidade de vozes e grupos diferentes e dissonantes no âmbito dessa religião, vamos circunscrever e recortar nosso estudo a partir de determinado ponto. Desse modo, realizamos esse trabalho a partir de um ator específico dentro desse

universo religioso, a ICEFLU/CEFLURIS. Escolhemos a ICEFLU porque ela é o maior e mais conhecido agrupamento do Santo Daime e também porque é o primeiro e mais importante agente na expansão e diáspora dessa religião. Sua proeminência nesse universo é tamanha que quando se fala em Santo Daime, a maioria das pessoas na realidade está falando da ICEFLU. Essa identificação imediata da religião com esse grupo gera insatisfações e tentativas de afastamento por parte de outras vertentes do Daime. Como veremos, a maior parte dos conflitos e disputas relevantes e de amplo alcance no âmbito daimista de alguma forma são orientadas em direção ou no interior da ICEFLU, e as identidades nativas são construídas em boa medida a partir de ou em oposição a esse grupo. Por isso, de um modo geral essa tese trata da ICEFLU e seus desdobramentos, procurando pontuar, sempre que possível, demais atores daimistas e uma visão maior desse campo e de outros que dialogam com essa religião, bem como as controvérsias e interações daí advindas.

É esse o objetivo geral de nosso trabalho: *realizar o esboço de uma genealogia da diáspora do Santo Daime*. Para isso, buscamos observar o desenvolvimento dessa religião desde o seu surgimento até os dias de hoje, a partir do estudo de caso da ICEFLU e sua rede de relações e subdivisões internas. Concordando aqui que “o real é relacional” (Bourdieu, 2004), ou seja, que para compreender mais profundamente essa religião é preciso pensá-la relacionalmente, procuramos realizar essa tarefa genealógica a partir de três eixos temáticos, ou em uma tripla relação: 1- do Daime com a sociedade mais ampla (esfera jurídica, mídia, panorama socioeconômico); 2- do Daime com o universo ayahuasqueiro e Nova Era em geral e com as religiões ayahuasqueiras em particular (pontos de distanciamento e aproximação com a UDV, Barquinha e formas religiosas “alternativas”), 3- do Daime com o próprio Daime (suas divisões internas, rixas e animosidades entre os diversos grupos, disputas por legitimidade, monopólio e poder, alianças locais e ressignificações contextuais, etc).

Esses eixos, embora distintos, estão intimamente relacionados, e serão considerados por nós de maneira concomitante, a partir de um esforço genealógico que vai distinguir 5 fases na história do Daime, definidas por nós como: 1- fase canônica, correspondente ao início e consolidação do ritual do Daime; 2- fase experimentalista, caracterizada pela inserção de novos elementos rituais e abertura para o diálogo com outras matrizes culturais e religiosas; 3- fase profética, que diz respeito à construção do Céu do Mapiá e início da expansão do Santo Daime; 4- fase diaspórica, a qual compreende a expansão e diáspora internacional da religião; e 5- fase pós-expansionista,

que diz respeito ao momento atual de grande complexidade e incerteza sobre o futuro da religião.

Em síntese, a construção e organização dessa tese se dão a partir da análise da diáspora do Santo Daime em três eixos temáticos considerados dentro de cinco diferentes períodos históricos dessa religião, tendo como estudo de caso a ICEFLU. Essa proposta genealógica obedece assim a uma cronologia, mas esta não deve ser confundida com linearidade absoluta ou historiografia. Ao contrário. Essa tese procura manter uma circularidade em suas discussões e temas, lembrando que eles muitas vezes não estão estanques e confinados a um determinado período histórico do Daime, mas permeiam todo o desenvolvimento da religião, e evocar a cronologia em um sentido “progressivo”², usando essas fases históricas para introduzir progressivamente novos atores e elementos no âmbito da religião, a fim de exemplificar a crescente complexidade e caráter emergente que o Santo Daime vai adquirindo no decorrer de sua história.

Para tanto, a presente tese é dividida em 13 capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “Metodologia”, se refere aos métodos e procedimentos de pesquisa empregados ao longo dessa tese. Procura explicitar meu lugar de fala dentro do universo pesquisado, apresentar as ferramentas metodológicas utilizadas e definir alguns marcos epistemológicos e teóricos, bem como estabelecer uma relação de intersubjetividade o mais transparente possível junto ao leitor, além de traçar apontamentos sobre as possibilidades de pesquisa nas assim chamadas “religiões enteógenas” e sobre os desafios envolvidos no processo de confecção do presente trabalho.

Já o segundo capítulo, “Ayahuasca: de alucinógeno a sacramento”, tenciona realizar uma introdução sobre a questão da ayahuasca, bebida psicoativa utilizada no âmbito do Santo Daime. Nesse capítulo, pretendemos também traçar um histórico da internacionalização desse psicoativo e sua popularização a partir do movimento de contracultura e a emergência da cultura psicodélica, além de dar uma visão panorâmica sobre as discussões relacionadas a esse psicoativo. Nosso capítulo 3, “O Santo Daime – Origens históricas e desenvolvimento- A fase canônica”, procura abordar a formação da religião a partir de seu contexto histórico, da paisagem sociopolítica do Norte seringalista brasileiro, e da vida de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, e compreende aquilo que chamamos de *fase canônica* do Daime, isto é, o período inicial de construção do grupo até sua consolidação em Rio Branco e o falecimento de seu fundador. Seguindo essa linha de raciocínio, o capítulo 4, “Colônia Cinco Mil - Santa Maria e

Doutrinação de espíritos – A fase experimentalista” aborda o período seguinte ao falecimento de Irineu Serra, com a ascendência de Sebastião Mota como líder carismático e as diversas transformações e experimentações surgidas aí, razão pela qual chamamos esse período de *fase experimentalista*.

Já o capítulo 5, “Céu do Mapiá e início da expansão – A fase profética”, diz respeito à saída do Santo Daime do Acre rumo ao Amazonas e o estabelecimento da comunidade do Céu do Mapiá por meio da liderança carismática de Sebastião Mota de Melo, bem como ao início da expansão dessa religião em terras brasileiras. O capítulo 6, “Religiões ayahuasqueiras brasileiras – UDV e Barquinha” se destina a abordar minimamente a União do Vegetal e a Barquinha, que ao lado do Santo Daime se configuram como as religiões ayahuasqueiras brasileiras. Esses dois grupos são importantes artífices do campo ayahuasqueiro, e dialogam bastante com o Daime, inclusive influenciando-se mutuamente ao longo das últimas décadas, de modo que, para melhor contextualizar o leitor acerca dessas relações, destinamos um capítulo específico para a apresentação dessas duas formas religiosas.

No capítulo 7 é inserida a discussão sobre a diáspora daimista propriamente dita. “Doutrinar o mundo inteiro – A fase diaspórica” se refere assim à expansão e internacionalização do Santo Daime, abordando esses processos, aqui traduzidos como *fase diaspórica*, em suas diversas ramificações, reverberações e desdobramentos, que vão desde a esfera jurídica até as ressignificações rituais e a política de alianças interreligiosas promovida pela vertente expansionista do Santo Daime. Já no capítulo 8, “Música e diáspora”, voltamos nossa atenção para a música, um elemento fundamental e constitutivo dos rituais daimistas, e sua relação com a diáspora dessa religião.

O capítulo 9, “O Santo Daime, a esfera jurídica e a esfera pública” tem a intenção de abordar a expansão daimista através das questões jurídicas e legais que a envolvem, bem como do posicionamento, representação e visibilidade pública da “doutrina” na sociedade mais ampla. Por sua vez, o capítulo 10, “Back to the Forest – Impactos reflexivos da expansão na Amazônia” se debruça sobre o movimento reflexivo da expansão internacional, isto é, os impactos da diáspora daimista nos próprios núcleos tradicionalistas do Norte do Brasil, em especial o Céu do Mapiá, onde realizamos uma análise sobre diferentes aspectos dessa comunidade e sua vida social para compreender esse movimento dialógico e reflexivo.

O capítulo 11, “Por dentro do Daime - nascimento e construção do CEFLUSMAR – Céu da Divina Estrela”, é destinado a abordar a formação, construção

e funcionamento do Céu da Divina Estrela, grupo daimista ligado à vertente expansionista dessa religião, estabelecido em Santa Luzia – MG. Com isso, procuramos refletir sobre os bastidores da religião e revelar os processos pelos quais se forma e se constrói um grupo daimista, observando os conflitos, tensões, alianças e relações sociais aí implicadas, além de explicitar para o leitor as interações e posicionamento do autor dessa tese no interior do campo estudado.

O 12º capítulo é inteiramente destinado à II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em outubro de 2016 em Rio Branco - AC, e que contou com diversos protagonistas do universo ayahuasqueiro de diferentes partes do mundo, entre cientistas, representantes indígenas, neoxamãs, religiões ayahuasqueiras, psiconautas, artistas, etc. Encarada aqui como uma espécie de simulacro do mundo da ayahuasca, que pode ilustrar as disputas de poder e a complexidade desse campo e problematizar as identidades e representações construídas nesse meio, essa conferência pode fornecer pistas para se compreender os caminhos pelos quais seguirá a ayahuasca e os grupos que dela fazem uso no século XXI, inclusive o Santo Daime e seu processo diaspórico. Por fim, o capítulo 13 traz as considerações finais de nosso trabalho, com suas conclusões de âmbito mais geral. A partir desse ponto, talvez já seja possível falar de uma *fase pós-expansionista* da doutrina do Daime.

Longe de querer dar respostas definitivas e últimas sobre a diáspora daimista ou esgotar o tema, ficaremos satisfeitos se com esse procedimento genealógico conseguirmos dar algumas explicações às nossas perguntas de pesquisa e mapear o “estado da arte” do campo daimista atual, sem deixar de pontuar sua complexidade e aventar possíveis desdobramentos futuros da expansão do Santo Daime. Esperamos com isso de alguma forma estimular e abrir caminhos para novas pesquisas sobre a religiosidade daimista e as temáticas que a envolvem, como o uso ritual de psicoativos e suas controvérsias, a construção e negociação de identidades religiosas, as disputas de narrativas no cenário religioso, e a diáspora das religiões brasileiras.

Capítulo I – Metodologia

Pesquisador-insider, ou sociólogo ayahuasqueiro

A pesquisa de campo em religiões enteógenas, isto é, que utilizam psicoativos como parte fundamental e constitutiva de sua atividade ritual, traz inapelavelmente um dilema de natureza metodológica: participar ou não dos rituais, utilizar ou não o psicoativo em questão? Um desdobramento natural dessa questão no âmbito da ayahuasca e do Santo Daime é: tomar ou não a ayahuasca, consumir ou não o Santo Daime?

No meu³ caso, optei desde o início de meus estudos na área pela metodologia da observação participante (Valadares, 2007), tanto pela grande abertura de pesquisa que essa escolha me proporcionava quanto pelo meu núcleo de relações e meu próprio envolvimento pessoal no âmbito dessa religião. No decorrer dos últimos anos, contudo, minha abordagem tem passado por algumas transformações em direção a um aprofundamento dessa experiência de campo, que será explicada a seguir.

Quando comecei minha pesquisa de mestrado sobre o Santo Daime, em 2011, eu era um “*pesquisador-simpatizante*”. Naquele momento, já tinha tido algum contato pessoal com esse grupo religioso, suficiente para despertar em mim um fascínio intelectual pelas possibilidades de pesquisa que se apresentavam nesse campo, fortalecido pelo fato do Santo Daime ser muito novo se comparado às grandes religiões mundiais, com menos de 100 anos de existência, o que possibilitava uma observação mais acurada e próxima de seu processo de construção e transformação histórica. No decorrer de meus estudos, meus laços pessoais com essa religiosidade se estreitaram até que em 08 de dezembro de 2011, quase no final do primeiro ano de mestrado, me “*fardei*”, ou seja, ingressei no Santo Daime como membro efetivo. Nesse momento, minha dissertação já estava em andamento, a partir de uma perspectiva metodológica de “*neutralidade axiológica*” que eu considerava apropriada em relação às discussões propostas em meu trabalho. Como as reflexões da dissertação já caminhavam para um certo direcionamento argumentativo, optei, naquele momento, por seguir esse tipo de abordagem, sempre explicitando meu envolvimento nos rituais enquanto observador-participante mas deixando velada minha identidade daimista e procurando exercer o maior distanciamento possível do objeto em termos analíticos. Ao fazê-lo, eu

implicitamente concordava que o distanciamento científico teria forte relação com pertencimento, no sentido que trazer este pertencimento para a discussão acadêmica poderia “prejudicar” a pesquisa.

Conforme minha familiaridade com a produção acadêmica nacional e internacional sobre essa temática aumentava, percebia que o Santo Daime em particular e a ayahuasca de um modo geral eram objetos dotados de certa particularidade: boa parte, se não a grande maioria, das pesquisas em Ciências Sociais realizadas sobre eles eram empreendidas por daimistas ou, em todo caso, ayahuasqueiros. Esse é o exemplo de pioneiros como Edward MacRae (1992), que já foi dirigente de um grupo do Santo Daime, de Sandra Goulart (1994), outrora fardada do Daime, e Beatriz Labate (2004), também ex-fardada da religião. Também é o caso de outros autores que possuem dissertações e teses sobre o tema, como Lucas Rehen, Kátia Rabelo, Patrícia Lima e Benjamin Blocksom (etnomusicologia), Clancy Cavnar (psicologia), Maria Betânia Albuquerque, Rosa Virgínia, Marcelo Mercante, Isabel de Rose e Paulo Moreira (antropologia), Jair Facundes (direito), dentre vários outros. A identidade insider, longe de inibir ou prejudicar as pesquisas sobre o Daime ou a ayahuasca, parece ter estimulado uma série de estudos e ajudado a construir alguns dos trabalhos de maior envergadura a esse respeito.

Labate (2004) chega inclusive a propor a categoria de *antropólogo ayahuasqueiro*, que segundo ela é um caminho possível para permanecer ligado ao fenômeno a partir de dentro mas também de fora, salientando, entretanto, que “(...) É importante que o posicionamento pessoal apareça no texto e não fique invisível.” (p.53). Consideramos essa argumentação interessante, mas sua categorização é obviamente reducionista. Como vimos, em diversas áreas do conhecimento pesquisas sobre o tema são realizadas por pessoas que ocupam esse espaço híbrido, de modo que não há razão pela qual somente os antropólogos tenham essa prerrogativa de “ser de dentro e ser de fora”, ainda que no caso da antropologia haja uma profusão maior de trabalhos realizados a partir desse lugar “in between”. Trata-se aqui, portanto, de ampliar a noção de Labate para a categoria de “*pesquisador ayahuasqueiro*” e “*cientista social ayahuasqueiro*”, incluindo também a de “*sociólogo ayahuasqueiro*”⁴.

Sobre a argumentação da antropóloga no sentido da participação do pesquisador em rituais, um de seus principais pontos é o de que “para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual, é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro.” (p.39). Além disso, diz a estudiosa:

Senti uma obrigatoriedade implícita por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a ayahuasca com eles para poder realizar a pesquisa. (...) esta atitude simboliza uma política de alianças, reforça para o nativo a suposição de que o pesquisador está do nosso lado. Não podemos deixar de lembrar que a relação entre os grupos ayahuasqueiros e a sociedade em geral e a mídia em particular foi marcada por desconfianças, tensões e conflitos. Teríamos assim uma díade que estabelece um corte entre nós (que bebemos a ayahuasca e compreendemos) e eles (que não conhecem/julgam/desrespeitam etc.) Esta iniciativa por parte do pesquisador demonstra, pois, disposição e boa vontade na construção da relação de confiança mútua que sustenta, aliás, qualquer tipo de pesquisa. (...) São precisamente os perigos e entrega que conferem à jornada xamânica conhecimento e poder. Analogamente, o pesquisador seria posto à prova: se você deseja estudar o daime, deve ser capaz de tomá-lo por você mesmo. (p. 49)

Até mesmo Foote White (2005), um caso emblemático de observação participante, tomou algumas medidas mínimas de inserção ao campo incorporando alguns elementos essenciais da vida do grupo estudado em sua própria, como morar no local, praticar *baseball* e jogar boliche. No que tange ao Santo Daime, o elemento essencial é a ayahuasca. Ela é o cerne da vida religiosa desse grupo. Radicalizando essa linha de raciocínio, Hanegraaff (2011) sustenta que há uma categoria de religiões que apresenta determinadas peculiaridades que merecem ser levantadas e talvez sugiram outras possibilidades de pesquisa. Segundo ele, essas religiões, centradas no êxtase motivado pela ingestão de substâncias com propriedades psicoativas, não podem ser compreendidas em seu sentido mais amplo, subjetivo e individual sem a imersão mínima do pesquisador no ritual. Seu argumento é o de que o sentido subjetivo da ação social dos atores religiosos é profundamente influenciado pela utilização dessas plantas e seus efeitos no *setting* ritualístico.

Concordamos aqui com boa parte dos argumentos levantados por esses autores, com a ressalva de que, do modo como são apresentadas, essas abordagens em sua maioria seriam válidas para o estudo de qualquer grupo religioso, formas de êxtase espiritual ou experiência mística. Os dilemas sobre a observação participante já acompanham as ciências sociais e pesquisas de campo desde muito tempo, e a maior gama de desafios aventados pela experiência de inserção e participação nos rituais das religiões ayahuasqueiras - tanto “positivas”, tais como “revelação mística”, sensações de “comunhão com Deus e o universo”, sentimentos de “arrependimento, perdão e amor inefável”, quanto “difíceis” e não muito agradáveis, tais como “sofrimento interno e espiritual”, dificuldades de observação em meio à cerimônia, desconfiança, interesse

pessoal no grupo em questão e falta de fé na religião que se estuda, etc – podem ser encontrados também no estudo de grupos religiosos diversos, como o neopentecostalismo centrado no êxtase ritual, o budismo e demais religiões orientais de contemplação e fuga do mundo, a umbanda e o candomblé, etc.

Nesse sentido, acho que possui uma importância heurística e classificatória a categorização de Hanegraaff das “religiões enteógenas”. Mas não creio que seja possível sustentar a partir dela que exista *a priori* algo qualitativamente diferente na pesquisa dessa forma religiosa vis-à-vis outras formas rituais e agrupamentos religiosos das diferentes sociedades humanas. A experiência subjetiva com a ayahuasca pode ser intensa, reveladora e muito significativa, e produzir nas pessoas, inclusive no pesquisador, estados alterados de consciência, mas não impede ou necessariamente “melhora” a observação e pesquisa sociológica nem exige inexoravelmente uma guinada metodológica para um ou outro lado. Desse modo, não seguimos essa visão hegemônica (Labate, 2004, Mercante, 2006) nesse campo de estudos segundo a qual a pertença ou envolvimento pessoal é uma condição necessária para o conhecimento adequado do grupo (“é necessário ter treinamento”, “não se pode compreender sem participar”, etc). Os relatos de cura colhidos no campo dessas religiões, por exemplo, não são tão idiossincráticos como seus porta-vozes nativos e científicos podem fazer parecer, sendo por vezes possível encontrar muitas semelhanças com os depoimentos de cura relatados no ambiente neopentecostal, neoxamânico e outros onde a noção de cura passa essencialmente pela experiência de êxtase e fé.

Nesse sentido, tomar ayahuasca é uma ferramenta metodológica, de uso recomendável assim como seria recomendável para fins de pesquisa tomar parte em um ritual de uma cultura com a qual não se é completamente familiarizado. Em outros termos, o conceito de “religião enteógena” tem sua pertinência descritiva, ao nos remeter imediatamente às religiões que utilizam psicoativos em seus rituais, mas não leva necessariamente à necessidade de um “fazer sociológico enteógeno”. Participar dos rituais religiosos e se envolver com as religiões ayahuasqueiras durante a pesquisa é uma opção metodológica e uma escolha pessoal do pesquisador, que deve ser ponderada caso a caso e explicada e justificada em cada pesquisa. Nesse sentido, utilizar a bebida em meio ao trabalho de campo de grupos ayahuasqueiros pode sim ser uma decisão frutífera, mas não é uma condição *sine qua non* para a realização da pesquisa e a análise social dos agrupamentos estudados, como alguns autores (por exemplo Mercante, 2006) parecem sustentar.

Por outro lado, me debruçando sobre a bibliografia disponível a respeito do Santo Daime e da ayahuasca, e sobre a biografia de seus autores, dentre os quais tive a oportunidade de conhecer pessoalmente uma boa parcela, tanto em rituais religiosos quanto em conferências científicas, passei a considerar que minha experiência pessoal e identidade nativa dentro dos círculos daimistas e ayahuasqueiros poderiam ser potencialmente produtivas para a reflexão sociológica, algo que foi reforçado por algumas sugestões metodológicas aventadas por Howard Becker (1997). Segundo este autor, na pesquisa qualitativa pode haver uma maleabilidade de método, ou flexibilidade de procedimentos, contanto que as escolhas metodológicas não usuais sejam explicadas e justificadas para ser possível a intersubjetividade entre o pesquisador e seus pares. Dentre as possibilidades criadas por essa flexibilidade, Becker menciona as seguintes possibilidades: utilizar medidas não-convencionais sugeridas pela experiência da situação e fazer uso da própria experiência como evidência.

Valendo-me dessas indicações, achei apropriado realizar uma “virada epistemológica” e reconsiderar minha representação enquanto acadêmico; não mais “pesquisador-simpatizante”, mas “pesquisador-participante”, ou, em termos talvez mais exatos, “*pesquisador-insider*”. Não se trata, em absoluto, de argumentar que pesquisas feitas pelos “de dentro” são necessariamente “melhores” que pesquisas feitas por não nativos. Há estudos de baixa qualidade sobre a ayahuasca feitos por ayahuasqueiros e daimistas, enquanto existem trabalhos de solidez analítica realizados por *outsiders*, como é o caso de alguns textos elaborados pelo pesquisador inglês Andrew Dawson (2012), para citar somente um exemplo. Também não é o caso de dizer que há menos dificuldades no fazer sociológico sendo um “pesquisador-nativo”. Existem riscos e limitações ao assumir a dupla identidade de “pesquisador” e “nativo”, levando, por exemplo, a uma “dupla desconfiança”, tanto de nativos quanto de acadêmicos, em relação à pessoa do pesquisador, o que pode dificultar o diálogo e o progresso do estudo em ambos os círculos.

No âmbito acadêmico, essa “desconfiança” se manifesta naquilo que podemos chamar de “*preconceito epistemológico*”, ou seja, na atribuição automática de viés ideológico e ausência de cientificidade e rigor acadêmico em trabalhos realizados por *insiders*. Segundo esse pensamento, o indivíduo que pertence ao grupo teria uma contaminação *a priori* de sua reflexão por fazer parte do mesmo. Durante meu doutorado, percebi esse posicionamento de modo mais velado do que explícito, e em

grau muito maior entre os pares da Sociologia do que da Antropologia. Essa postura é uma boa demarcadora de fronteiras entre as áreas nos estudos sobre o tema.

Na bibliografia antropológica disponível até hoje, tomar ayahuasca e mesmo ser de dentro é algo natural e até aconselhável, e explicitar esse envolvimento é antes de tudo um compromisso ético do pesquisador junto a seus leitores e agrupamentos estudados. Já a Sociologia, em especial a sociologia da religião, não tem a mesma tradição de produções acadêmicas sobre religiões enteógenas no Brasil. Além disso, diversos de seus artífices assumem um caráter de “distanciamento crítico” (Mariano 1999; Pierucci 2006 e 2008, etc.), que de certa forma traz uma certa identidade no fazer sociológico da sociologia da religião que se afasta e muito da abertura epistemológica e metodológica dos antropólogos ayahuasqueiros.

Essa demarcação identitária entre as disciplinas, ou corte epistemológico, puderam ser observadas desde a apresentação de meu projeto de pesquisa junto à banca no processo de seleção para o doutorado. Nesse projeto, eu justificava a minha opção pela observação participante procurando explicar por que a participação nos rituais e a ingestão da ayahuasca seriam ferramentas potencialmente importantes para a pesquisa. Uma das pessoas que compunham a banca avaliadora, professora egressa da antropologia, ficou estupefata com essa justificação, com o argumento de que essa abordagem seria a “coisa mais natural do mundo”, e de que não havia absolutamente nada de novo ou original em participar dos rituais e tomar a ayahuasca, que seria antes um procedimento padrão e esperado. Outro membro da banca, da área de sociologia da religião mais “tradicionalista”, também ficou surpreso, mas por razões completamente opostas. Sua preocupação era da contaminação da pesquisa e da isenção do pesquisador a partir da ingestão da ayahuasca, dos possíveis efeitos produzidos pela bebida na subjetividade do autor, além de questões de segurança pessoal e confiabilidade do trabalho.

Até aqui, falamos sobre preconceito epistemológico, isto é, a desconfiança que a identidade de nativo gera no ambiente acadêmico. Já no círculo de nativos, essa desconfiança assume o caráter de “*suspeita ontológica*”, isto é, a dúvida sobre a confiabilidade, a identidade e os interesses da pessoa que realiza a pesquisa, que pode ser questionada por não estar “defendendo a causa” ou fazer “jogo duplo”. Nesse sentido, o pesquisador, por mais genuinamente interessado na experiência religiosa que esteja, pode ser visto como “alguém de fora”, um “outro” à procura de fatos e dados que possam comprometer o grupo, ou alguém que “questiona” as verdades metafísicas e que

portanto ainda “não compreendeu” suficientemente o profundo significado religioso e seriedade do grupo em questão. Dentre outros exemplos, posso citar o caso de uma senhora daimista que achou o “fim da picada” minha participação, com um artigo sobre o Santo Daime, em um Simpósio sobre “Plantas Sagradas”, pois em sua concepção religiosa o daime era algo completamente único e diferente de qualquer “droga” ou “planta sagrada”, sendo uma heresia um daimista colocá-los lado a lado em uma mesma mesa de discussão. Nesse sentido, tomar daime não necessariamente produz confiança, mas pode inclusive levar a questionamentos. Exemplos semelhantes de suspeita ontológica se encontram também em Mercante (2006).

Essa suspeita também pode se revelar em forma de uma pressão para se enfatizar aspectos positivos do ritual e invisibilizar elementos potencialmente problemáticos. Há diversos casos de daimistas que deixaram de falar sobre assuntos importantes, mas delicados, como o uso de Cannabis no âmbito da religião, por conta de uma coerção religiosa exercida pelos dirigentes e pelos grupos dos quais o pesquisador faz parte. Como se vê, pertencer ao campo religioso que se estuda é algo complexo sob o ponto de vista tanto de acadêmicos quanto de nativos. A questão é: Como fazê-lo, de modo que essa vinculação identitária com o universo nativo se torne produtiva?

Relação do pesquisador com o campo e o “objeto” de pesquisa

Aprofundando um pouco nossa discussão, retomamos uma frase de Ciccarone (2001), citada por Rose (2010) para se referir à sua pesquisa com a ayahuasca no doutorado: “Os temas parecem escolher os autores. Ao mesmo tempo estes, por sua vez, correm atrás dos temas”. Nesse sentido, parece haver “afinidades eletivas” entre autores e objetos. Aqui, ampliamos um pouco essa noção, e pensamos que não deixa de ser interessante como, no campo das ciências sociais, também parece haver “afinidades eletivas” entre determinados objetos e determinadas abordagens. Chamaremos essas abordagens de “*abordagem da paixão*” e “*abordagem do desdém*”. Ambas podem ser encontradas tanto na sociologia quanto na antropologia, e tem relação intrínseca com o objeto.

Os estudos sobre as religiões ayahuasqueiras, por exemplo, são em sua maioria pautados pela abordagem da paixão. Boa parte dos estudiosos são adeptos das religiões e possui uma visão simpática a essas práticas. Já em relação às igrejas neopentecostais, ocorre o inverso. A maior parte das pesquisas adota a abordagem do desdém, ou seja,

um criticismo muitas vezes explícito, que tende a evidenciar práticas espúrias e caracteres deletérios dos grupos. Ademais, são realizadas, em sua maioria, por não adeptos ou mesmo membros de denominações religiosas “concorrentes” do objeto em questão, como é o caso dos trabalhos de Pierucci (2006, 2008, entre outros), Mariano (1999 entre outros), Rosas (2015 entre outros) e Natividade (2006, entre outros).

Voltando ao caso da ayahuasca, a antropologia inclusive cumpriu papel de destaque no processo de regulamentação da bebida, e o conceito de *religiões ayahuasqueiras brasileiras* foi apropriado pelos próprios nativos, interferindo diretamente em sua auto-representação. A relevância e solidez da antropologia na temática da ayahuasca inclusive contribuem para a configuração de um circuito acadêmico fechado, com seus próprios autores e termos consagrados, redes de relacionamento acadêmico e pouco diálogo com outros atores das ciências sociais e estudos comparativos, inclusive no âmbito da religião.

Dito isso, deve ficar claro aqui que essa tese tem como um de seus objetivos inserir o debate sobre o Santo Daime, e por extensão as demais “*religiosidades ayahuasqueiras*”⁵ no âmbito da sociologia, disciplina que não costuma abordar essas práticas religiosas, que ficam circunscritas, no âmbito das ciências humanas, especialmente à antropologia. Nesse intuito de dialogar com um público de fora da “*bolha ayahuasqueira*”, houve a necessidade de traçar uma genealogia histórico-social dessa religião, a fim de introduzi-la ao público mais amplo e também fornecer elementos para nossas reflexões sem tomar como pressuposto a familiaridade do leitor com as discussões especializadas da literatura antropológica. Realizamos essa genealogia histórica procurando inserir elementos novos e informações retiradas de nossa própria pesquisa de campo.

Não podemos deixar de lembrar, contudo, que no campo da antropologia já houve uma série de estudos aprofundados e interessantes a esse respeito (p. ex. MacRae 1992, Goulart 2004, Moreira e MacRae 2011), muito embora nenhum deles tenha tido como foco principal o processo de expansão e diáspora do Daime, e a maioria se atenha a um ou outro período histórico da doutrina. Acontece que já existe um *corpus* literário sobre o Daime e a ayahuasca na antropologia que acaba tomando como pressuposto uma série de questões, dilemas, conflitos, que muitas vezes não são de conhecimento comum de pesquisadores de outras áreas acadêmicas e do público em geral. Através de nossa perspectiva genealógica, procuramos facilitar o diálogo com outros pesquisadores e evitar o problema de “toma {r} muitas coisas por certo” (Strathern, 1987). Além desses

motivos heurísticos, há também uma razão mais profunda para nossa abordagem genealógica que recupera determinadas discussões e períodos históricos: colocar essa religião em perspectiva e traçar uma análise sociológica mais ampla da expansão e internacionalização do Santo Daime, levando em conta trajetórias, relações, transformações, agentes e acontecimentos que influenciaram no desenvolvimento dessa religião desde seus primórdios⁶.

Retomando nossa discussão, até aqui tratamos do contraste entre o que chamamos de abordagem da paixão e abordagem do desdém, mas cabe lembrar também de outra polaridade presente em pesquisas sobre religião, que divide opiniões entre antropólogos e sociólogos, no que diz respeito ao enquadramento teórico: o padrão êmico de pesquisa, isto é, que interpreta e aborda os agrupamentos religiosos a partir de suas próprias ideias, conceitos e relações sociais internas; e o padrão ético de pesquisa, ou seja, a explicação das relações sociais e organização de grupos religiosos a partir de conceitos externos ao meio que se estuda e da abstração analítica mais distanciada do pesquisador frente a seu objeto de estudo. Em nosso caso, pretendemos aqui fugir dessas polaridades, e pensamos que a metodologia de pesquisa-insider aqui proposta, aliada às ferramentas metodológicas e enquadramentos teóricos aqui levantados, pode ajudar a realizar esse objetivo.

Procuramos assim analisar os dados observados a partir de quadros conceituais éticos e procurar comparar as realidades observadas com outros grupos religiosos e fenômenos análogos aos estudados; ao mesmo tempo, fazemos uso de uma intensa vivência de campo e pesquisa etnográfica, que leva em conta os sujeitos pesquisados e suas representações, narrativas e conceitos internos, bem como da própria experiência pessoal do pesquisador como ferramenta heurística e interpretativa. Tudo isso inserido em uma proposta genealógica de estudo, que como já mencionamos procura recuperar a trajetória do objeto em questão desde seus fundamentos históricos até os dias de hoje.

De todo modo, notamos que os contrastes possíveis nas perspectivas, assim como o pertencimento ao grupo estudado e as possíveis “afinidades eletivas” entre pesquisa, área e pesquisador, são interessantes. Uma “antropologia dos antropólogos”, ou seja, estudos “metalinguísticos” sobre o fazer antropológico e sociológico seria uma boa área de estudos. Uma observação interessante nesse sentido no que diz respeito à ayahuasca é a constatação de diversos casos paulatinos de apostasia, desencanto ou abandono da filiação religiosa dos pesquisadores que em um primeiro momento são adeptos dessas religiões. Isso aconteceu com vários dos principais intelectuais da área

que, depois de certo tempo realizando pesquisas, deixaram de ser membros das religiões ayahuasqueiras.

Ao tomar parte do uso ritual da ayahuasca (e por extensão também de outros psicoativos), o pesquisador será afetado e vivenciará os efeitos da substância em questão. Isso, por um lado, permite a intersubjetividade com o pesquisado e é por si mesmo um objeto e ferramenta de pesquisa. Por outro lado, molda a sensibilidade e direciona o olhar do próprio pesquisador, se tornando mesmo um ator relevante no processo, que tem impactos não só no fazer sociológico, como também na esfera pessoal do pesquisador. Não são raros casos de pesquisadores que ingressaram nos grupos ayahuasqueiros após o início de suas pesquisas, ou que acabaram construindo uma “relação pessoal e afetiva” com as plantas em questão, independentemente dos grupos estudados e da pesquisa, ou mesmo que abandonaram de vez a observação participante, por esta ter se tornado um processo pessoal muito profundo, intenso e por vezes doloroso. Há inclusive relatos de pesquisadores que “não aguentavam mais” tomar ayahuasca e fazer pesquisa.

Em outros termos, há um *código técnico* (Feenberg, 1991) embutido nessas formas religiosas, ou seja, determinas características inerentes a essas substâncias que não são simplesmente “neutras”, e algum tipo de efeito sobre o pesquisador, ainda que o olhar e a interpretação sobre isso possam ser direcionados e controlados. Da mesma forma, a internet tem seu próprio código técnico, bem como as redes sociais, o que traz determinadas características inerentes ao tipo de comunicação que ali é realizada⁷.

Assim também acontece com a ayahuasca, cujo código técnico talvez possa ser identificado como o estado de *miração*. Os efeitos da ayahuasca são altamente subjetivos e podem ser direcionados, e não implicam perda de consciência ou incapacidade de observar e analisar fatos. Muito pelo contrário, há quem chame esse estado de “superlucidez”. Mas implicam necessariamente passar pelo estado de *miração*, entrar em contato com esse “Outro” que é a bebida sagrada, ser afetado em seu íntimo pela substância psicoativa, o que pode não ser algo muito fácil para alguns pesquisadores, e por outro lado pode ser algo “bom demais” para outros, dificultando a reflexividade crítica exigida na pesquisa científica.

É assim que não podemos excluir a relevância da ayahuasca, tanto na vida religiosa quanto na pesquisa dos grupos em questão, considerando-a somente como “objeto” ou mera “bebida” a ser consumida. Nos termos de Latour (2012), a ayahuasca seria também um ator, actante, partícipe, mediador não humano no curso da ação das

pessoas e grupos. Isto é, ela faz diferença na ação das pessoas. A bebida participa da ação e está na origem da ação social, e é importante visibilizar isso. O próprio nome da religião é Santo Daime, homônimo à bebida – assim como vegetal está para União do Vegetal.

É nesse sentido que podemos voltar à ideia de religiões enteógenas de Hanegraaff, argumentando, dessa vez, que a observação participante em si nesses grupos talvez tenha, sim, algo qualitativamente diferente em relação à participação em outros tipos de ritual, que é a simbiose do pesquisador com a substância psicoativa, seu relacionamento e interação com esse “Outro” não humano. Essa diferença não se dá na forma de um “abre-te sésamo” analítico, onde tomar parte no ritual produzirá originalidade textual, bons *insights* sociológicos, relatos mais interessantes e originais, ou mesmo que funcionará como um “passaporte” e um carimbo de confiança na relação com os grupos ayahuasqueiros. Uma “performance ruim” do pesquisador no ritual (desmaiar ou passar muito mal, por exemplo) pode trazer desconfiças para os nativos, ao passo que a não participação pode implicar na curiosidade e consequente aproximação dos ayahuasqueiros em direção ao pesquisador, na tentativa de “convencê-lo” a participar, aceitar as premissas do grupo, “perder o medo”, etc. Aí reside a diferença da pesquisa com a ayahuasca e as religiões enteógenas: ela é um ator, um agente com quem o pesquisador inevitavelmente se relaciona, de uma maneira ou de outra.

Lugar de fala, objetificação participante e abordagem final de pesquisa

De todo modo, temos consciência aqui de que a neutralidade absoluta, em especial nas pesquisas sobre religião, é um objeto inalcançável. Ainda que se esforce em direção ao distanciamento analítico e rigor metodológico, o pesquisador nunca vê os grupos religiosos pelo microscópio, mas através das lentes de um ser social, como observador mas também agente, que tem preferências e inclinações pessoais, que de alguma forma sempre estão presentes, ainda que de modo sutil, em qualquer pesquisa acadêmica. Não se trata, portanto, de ter a pretensão de “descortinar a verdade última” dos grupos religiosos estudados ou de buscar uma neutralidade total em pesquisa, mas sim de explicitar os métodos e o lugar de fala, a fim de promover a intersubjetividade perante os pares e leitores de maneira geral, de modo a facilitar a replicabilidade da pesquisa e dar mais ferramentas de apreciação da obra por parte dos leitores, e de

construir narrativas que operem na lógica das ciências sociais e da metodologia e referências teóricas utilizadas.

Isso ilustra aquilo que Bourdieu (2004) chama de “irredutibilidade” do “turbilhão da vida” à teoria, isto é, o fato de que a pesquisa científica, por mais respaldada que seja, consegue apreender apenas um pedaço e uma lógica dentre tantas outras possíveis sobre o objeto estudado. No universo da ayahuasca, isso é tanto mais importante de se compreender, haja vista a “pluralidade dos mundos”, para usar mais um termo bourdieusiano, e o “perspectivismo” (Viveiros de Castro, 1996) possível com a experiência visionária⁸. Para muitos, o “mundo que se descortina na miração” é uma realidade completamente outra, indizível e intraduzível. Existem estudos estilo “relatos de viagem”, como o de Dias Jr. (2004), que visam abarcar dimensões metafísicas e experiências pessoais na miração, mas esse não será o caso aqui. Consideramos essa esfera espiritualista algo que corresponde a uma outra lógica e tipo de abordagem, e portanto essa dimensão só será evocada em nosso trabalho na medida em que revele não significados de ordem metafísica, mas o estabelecimento de relações sociais e interfira diretamente na conduta cotidiana dos indivíduos em suas interações uns com os outros. Tudo isso torna ainda mais necessário objetivar a pesquisa, que é o que pretendemos fazer aqui⁹.

Ainda pensando em Bourdieu (2004), temos que atentar para outras dificuldades inerentes de se posicionar perante o estudo de fenômenos religiosos. Pertencer ou, talvez de modo ainda mais acentuado, ser egresso, ao campo que se estuda traz o risco inerente de interesses pessoais contaminarem a pesquisa e de posicionamentos ideológicos serem naturalizados. Como diz o autor, estar pessoalmente envolvido com o campo produz juízos que não são desprovidos de interesse, e portanto não são orientados somente para fins de conhecimento, mas também para outros, como a própria reprodução ou enfraquecimento da instituição que se estuda, o que diferiria esse tipo de pesquisa daquela realizada por um pesquisador “indiferente¹⁰” ao objeto. Esse “interesse” pode assumir inclusive a forma de um interesse negativo, crítico, em geral abraçado por ex-adeptos¹¹. Por outro lado, não pertencer pode levar a uma perda da informação relevante, limitar o olhar e mesmo dificultar e até inviabilizar a realização da pesquisa (pensemos aqui na UDV, por exemplo), algo que é ainda mais sensível no universo da ayahuasca, chegando mesmo ao ponto de alguns antropólogos, como Mercante (2006) argumentarem que o estudo desse universo exige “treinamento” nativo.

De nossa parte, sustentamos aqui que, *a priori*, não há uma hierarquia entre as abordagens metodológicas que privilegie a inserção do pesquisador no universo nativo ou seu distanciamento das práticas ayahuasqueiras. Isso é uma opção pessoal que traz ganhos e perdas e um determinado relacionamento com os grupos e a bebida em questão, e deve ser avaliada por cada estudioso e levar em conta o tipo de enfoque e discussão que se deseja produzir. Ao mesmo tempo, pensamos que fazer parte, por si mesmo, não constitui um obstáculo à pesquisa, podendo mesmo produzir resultados interessantes e descortinar informações e análises preciosas, cabendo para isso uma autocrítica do pesquisador, a explicitação de seu lugar de fala, a reflexão aberta sobre seu posicionamento pessoal - aquilo que Bourdieu (2004) chamou de *objetivação participante*, isto é, colocar em relevo e escutinar a figura do pesquisador. Nas palavras do autor (Bourdieu, 2004):

É com a condição de saber que se pertence ao campo religioso, com os interesses aferentes, que se pode controlar os efeitos dessa inserção no campo e retirar daí as experiências e informações necessárias para produzir uma objetivação não redutora, capaz de superar a alternativa do interior e do exterior, da vinculação cega e da lucidez parcial. Mas essa superação supõe uma objetivação sem complacência - a auto-análise nada tem de uma confissão privada ou pública, de uma autocrítica ético-política - de todos os vínculos, de todas as formas de participação, de pertenças objetivas ou subjetivas, mesmo as mais tênues.

(...)Recusar a objetivação das adesões, e a dolorosa amputação que ela implica, significa condenar-se a jogar o jogo duplo social e psicologicamente vantajoso que permite acumular as vantagens da cientificidade (aparente) e da religiosidade (...) da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa. Finalizando, a sociologia dos determinantes sociais da prática sociológica aparece como o único meio de acumular, diferentemente das conciliações fictícias do jogo duplo, as vantagens de se pertencer a um campo, de se participar dele, e as vantagens da exterioridade, do corte e da distância objetivante.

Em resumo, o problema não reside no fato de se pertencer ou não ao grupo que se pesquisa, mas de conseguir construir uma relação com o objeto que seja distinta daquela utilizada pelo nativo. De objetivá-la. Nas palavras de Strathern (1987), a questão não está na maneira pela qual o pesquisador se autodenomina, mas na relação entre suas técnicas de organização do conhecimento e a forma como as pessoas organizam o conhecimento sobre elas mesmas. Trata-se, aqui, antes de tudo, de argumentar que o pertencimento do pesquisador ao grupo estudado é algo sobre o qual é necessário se pensar criticamente, mas que também pode, sim, abrir caminhos de pesquisa e reflexão interessantes, e que tornar esse pertencimento visível e explorá-lo

pode ser uma ferramenta metodológica produtiva e instigante. Foi através de nossa pesquisa de campo que essas possibilidades foram sendo reveladas, e os relatos que se seguem pretendem ilustrar um pouco nossos argumentos.

Ingressei no doutorado em 2013, já mais de um ano após minha “conversão” religiosa, isto é, após me tornar daimista. Nesse meio tempo, participei de rituais do Santo Daime na Alemanha e na Holanda, onde tive também a oportunidade de aprofundar minha pesquisa sobre a expansão e diáspora internacional dessa doutrina religiosa, o que me levou ao projeto da presente tese. Já naquele momento minha identificação como *insider* me auxiliou no estabelecimento de uma rede de relacionamentos com daimistas da Europa e em minha entrada de pesquisa em grupos ayahuasqueiros clandestinos da Alemanha. O fato de ser daimista e brasileiro nesse cenário trouxe possibilidades de participação ritual, conversas com lideranças, hospedagem e observação de bastidores (Goffman, 2005) que muito provavelmente não seriam possíveis sem essa dupla vinculação ao universo do Santo Daime.

Como exemplo, cito um caso curioso ocorrido em uma viagem que fiz para o México, quando fui convidado por daimistas mexicanos para participar de um ritual de *temazcal*, a tenda do suor. Havia daimistas mexicanos no local, mas o fato de eu ser daimista e brasileiro me conferia um status privilegiado, o que fez com que um dos mexicanos anunciasse minha presença com “pompa” e formalidade durante a cerimônia, convidando-me, enquanto um “autêntico” representante de uma profunda tradição amazônica, a “apresentar alguns cânticos”. Percebi que minha dupla identidade tinha um aspecto bilateral. Ao mesmo tempo em que me colocava em uma posição privilegiada para a observação dos grupos em questão e facilitava o contato e aproximação com lideranças, trazia prestígio para esses agrupamentos, que estavam sendo frequentados também por um “legítimo porta-voz” do Santo Daime (e) do Brasil. Nesse sentido, não chegou a ser uma grande surpresa quando anunciaram que haveria uma “roda de medicina” onde uma “medicina ancestral da floresta” seria oferecida.

Acontece que eu levava para a cerimônia um pouco de rapé - cinzas de tabaco e outras plantas - para uso pessoal. Eu jamais tinha tido experiência em assoprar rapé em outras pessoas. Mas, naquele contexto, minha identidade daimista e brasileira transformavam-me automaticamente em um *expert* em plantas e substâncias sagradas da Amazônia. Descobri ali que havia uma validação étnica no ambiente da religiosidade New Age e do circuito de consumo de plantas sagradas. Isso aconteceu também durante uma viagem para Haia, na Holanda. Fui convidado por uma amiga holandesa – por pura

contingência, pois ela queria me levar para passear - para assistir ao lançamento de um livro escrito por um holandês membro do Santo Daime, de nome Hans. Qual não foi minha surpresa quando ouvi de pessoas ali presentes comentários do tipo: “O Hans é importante mesmo. Viu como até damista do Brasil vem aqui por causa do livro dele?”.

Continuei minha pesquisa de campo em diversos grupos daimistas até que no final de 2014 houve um importante *turning point*: minha segunda viagem para o Céu do Mapiá, sede mundial da ICEFLU, vertente expansionista do Santo Daime. Como parte de meu cronograma de pesquisa proposto no projeto aprovado pela banca de seleção para o doutorado, eu estava indo para o Norte do Brasil no intuito de entrevistar lideranças e observar as diferenças sociais e rituais do Santo Daime no Mapiá vis-à-vis os grupos do sudeste brasileiro. Dessa vez, eu viajava junto com minha companheira, Jacqueline Rodrigues, antropóloga e fardada do daime havia mais de uma década, que também pesquisava o tema e ainda não conhecia o Céu do Mapiá.

Jacqueline e eu tínhamos, então, dois objetivos de viagem: pesquisa e turismo religioso. Acontece que, por razões que escapam ao objetivo dessa tese, após cerca de 20 dias de estada saímos do Mapiá com 12 litros de daime na bagagem e o compromisso firmado junto ao Padrinho Alfredo e à Madrinha Rita, lideranças da ICEFLU, de abrir um “ponto” (pequeno agrupamento) do Santo Daime na região metropolitana de Belo Horizonte. Nascia, ali, o Céu da Divina Estrela – Centro Eclético da Fluente Luz Universal São Miguel Arcanjo.

Escusado dizer que esse fato foi uma questão delicada na continuidade de minha pesquisa de doutorado. Estudar o Santo Daime enquanto fardado era uma coisa, mas enquanto representante de um grupo nascente parecia ser um passo além. Eu já não era somente um “*pesquisador-insider*”, mas talvez um “*superinsider*”, uma vez que passava também a representar um grupo daimista, ainda que nascente. Na medida em que o compromisso pessoal com a vida religiosa continuasse vigente, haviam duas possibilidades vislumbradas no horizonte: abandonar a pesquisa ou separar a persona do pesquisador daquela do daimista, assumindo deliberadamente um distanciamento e “sobriedade” de observação e invisibilizando minhas experiências pessoais enquanto fardado.

Acontece que nenhuma dessas possibilidades me parecia satisfatória. Eu já estava indo para o terceiro ano do doutorado, havia colhido muito material interessante de pesquisa, me aproximado de diversas lideranças, e não estava disposto a desperdiçar esse campo que considerava bastante rico pelo temor de “conflito de interesses”. Com

relação à segunda possibilidade, considere-a por um bom tempo como uma saída pertinente, até me dar conta de que minha experiência de campo abria o caminho para uma terceira via de pesquisa: visibilizar e explicitar na tese meu envolvimento pessoal na religião do Santo Daime, e mesmo assim somente quando necessário e produtivo para a reflexão sociológica, aproveitando essa vinculação nativa para trazer à tona todos os elementos normalmente inacessíveis ao pesquisador que essa posição me permitia observar. Essa opção me pareceu a mais produtiva, tanto mais quanto os temores de heterodoxia iam se aplacando através do contato com obras de outros tantos cientistas sociais *insiders*¹², como já citado acima.

Após esse *turning point*, viajei mais quatro vezes para grupos daimistas do Norte do Brasil, sendo três vezes para o Mapiá. Fiquei hospedado na casa de lideranças, tive oportunidade de conviver de perto e entrevistar pessoas que estão entre os maiores artífices dessa religião em todo o mundo, participar de um sem número de rituais religiosos de todas as variações possíveis dentro do universo daimista, além de iniciar a construção de um grupo do Santo Daime em um centro urbano do sudeste, o que me permitiu ter uma visão muito privilegiada dos conflitos, das alianças, dos bastidores (Goffman, 2005), e de diversos detalhes e minúcias da instituição e do movimento de expansão do Santo Daime, restrita a poucos mesmo dentre os antropólogos mais intimamente ligados a essa doutrina religiosa.

Nesse sentido, no início de minha pesquisa percebi algo interessante, que já havia sido pontuado por Mercante (2006) em relação à Barquinha. As maiores lideranças daimistas, como o Padrinho Alfredo, tinham uma narrativa pronta e padronizada para responder a diversas perguntas sobre assuntos variados. Conforme me relatou um dos assessores de Alfredo, “infelizmente vocês {minha companheira e eu}¹³ não são os primeiros a virem aqui fazer pesquisa. Eles já estão acostumados com pesquisa, e se você quiser conseguir alguma coisa tem que ganhar a amizade, sentar para conversar informalmente (...)” (Luís Fernando, comunicação pessoal, 2016). Nesse caso, “ser de dentro” funcionou como um “*desbloqueador de narrativas*”, permitindo que os informantes se sentissem mais à vontade e incentivando-os a ir além das respostas prontas e discursos padronizados, o que evidenciou as possibilidades positivas desse lugar de fala híbrido¹⁴.

Além das razões já mencionadas por nós para a definição desse tipo de abordagem metodológica, vale dizer também que o Santo Daime vive em constante tensão com a sociedade mais ampla e a mídia de um modo geral, lidando com estigmas,

perseguições e problemas de ordem jurídica e legal, o que muitas vezes dificulta a abertura dos daimistas à pesquisa e impede que o estudioso adentre os meandros burocráticos e institucionais da religião. Desse modo, e concordando aqui com um posicionamento weberiano de que o entendimento do comportamento humano só pode ser alcançado pelo ponto de vista das experiências subjetivas das pessoas, ser de dentro me ajudou a estabelecer uma relação de confiança e obter dados e relatos subjetivos dos daimistas estudados.

Nas palavras de um daimista bastante representativo da expansão,

“se você quer entrevistar uma liderança, não adianta chegar com o gravador e um questionário pronto. Assim você não vai conseguir nada. A melhor maneira é fazer uma visita, prosear, conquistar a confiança....que naturalmente as questões que você tiver vão sendo respondidas. Infelizmente vocês não são os primeiros à pesquisar o Daime. Já aconteceu muita coisa e muita distorção também. Então o mais importante é o pessoal ficar a vontade para conversar com você”.

Minha abordagem final, então, ficou desenhada da seguinte maneira: Procuro avaliar todo o processo de expansão e internacionalização do Santo Daime a partir de uma perspectiva o mais “neutra”, analítica e distanciada possível, a menos quando a visibilidade de minha experiência pessoal possa auxiliar no desenvolvimento do argumento e iluminar as discussões sociológicas aqui aventadas. Para tanto, proponho aqui um capítulo específico onde faço isso de modo mais sistemático, sobre o nascimento e desenvolvimento do Céu da Divina Estrela, grupo do qual faço parte, no âmbito do Santo Daime e da ICEFLU ao longo dos últimos dois anos. Para fins heurísticos, chamamos essa metodologia de *pesquisa-insider*, isto é, pautada a partir da perspectiva do pesquisador “de dentro” da religião.

Como “*pesquisador-insider*” (ou talvez “*superinsider*”), cabe apontar que somente uma parte de minha interação social com os pesquisados foi realizada em ambiente “laboratorial” ou “controlado”. Excetuando as entrevistas em profundidade *in loco* ou por Skype, todas elas autorizadas por parte dos pesquisados, boa parte de minha pesquisa ocorreu de minhas impressões da dinâmica do campo ritual e das trocas sociais advindas da própria interação pessoal no círculo daimista. Considero assim o presente estudo como fruto de uma “pesquisa híbrida”, que mescla pertencimento e observação. Isso significa que, ao participar de um ritual, eu também o pesquisava, e ao pesquisar eu também participava. Com isso, as informações colhidas nunca eram de um *outsider* frente a um nativo desavisado, e os dados dos nativos nunca eram fornecidos a um

“pesquisador” ou “nativo” em estado puro. Muitas vezes, ao dar uma informação, as pessoas não estavam dialogando somente com um pesquisador, mas com um amigo, um conhecido, um “companheiro de jornada”. Ao mesmo tempo, em algumas ocasiões havia a reserva de alguns daimistas perante a minha pessoa na vida cerimonial; sob essa perspectiva, eu nunca poderia ser “um deles”, ou um “irmão pleno”, pois eu também era pesquisador e essa posição inspirava desconfiança.

De um modo geral, toda a comunidade daimista com que tive contato mais próximo sabe de minha posição enquanto pesquisador e sociólogo e da realização e direcionamento da minha pesquisa, voltada ao Santo Daime. Por ocasião de minha pesquisa de Mestrado, optei pelo anonimato das fontes em todas as citações e referências aos nativos, me comprometendo também a disponibilizar a dissertação e suas versões iniciais para apreciação e *feedback* das lideranças estudadas, que na época eram os membros da igreja Flor de Jagube-MG. Com relação a isso, houve certa tensão, pois eu era um fardado do grupo, e nessa relação entre pesquisador e lideranças da igreja da qual eu fazia parte, havia a tendência dos comandantes em querer direcionar a pesquisa em um tom de “relações públicas” da igreja. Existiram, assim, pedidos para a retirada de discussões mais espinhosas do trabalho, que permaneceram após minha conclusão pessoal de que não comprometiam a integridade do grupo em questão e traziam reflexões interessantes para o desenvolvimento de meus argumentos.

Aqui, cabe uma outra informação, a de que o tipo de posição que se ocupa no Santo Daime também pode exercer pressão sobre a pesquisa. Neófitos em geral têm mais dificuldades em se desvencilhar das pressões internas de sua igreja sobre o conteúdo de seus escritos acadêmicos, algo que vivenciei durante minha pesquisa de mestrado, sobretudo pelo temor de sofrer sanções internas por parte dos dirigentes do grupo do qual é adepto. Já dirigentes de igrejas sofrem menos pressão dos membros de seu grupo, mas correm riscos em sua relação interpessoal com outras igrejas e grupos de daime. Contornar essas situações também é um desafio em nosso trabalho, que procura ser vencido através da proposta metodológica aqui explicitada, que também inclui a identidade dos atores citados nessa tese.

Quanto à questão do anonimato, percebi em minha dissertação que essa opção, conquanto recomendável para resguardar a identidade dos informantes em diversos casos de pesquisa, trouxe consigo uma dupla frustração. O anonimato conseguido, apesar da ocultação dos nomes das pessoas e maiores detalhes sobre sua biografia, em grande parte foi somente em relação ao círculo acadêmico. Dentro do universo daimista,

responsável por boa parte do público dos estudos escritos sobre a religião, bastavam algumas informações para localizar e reconhecer os atores mencionados no trabalho.

Essa dupla frustração vem do fato de que, do lado dos daimistas, não havia anonimato, ou esse era muito limitado, apesar de nossos esforços, enquanto que, do lado dos demais leitores, não havia ferramentas para a “comprovação” científica da pesquisa mediante possibilidade de sua replicabilidade, localização dos atores e grupos envolvidos, contextualização mais precisa do estudo, etc. Sanar esse duplo problema a partir da mesma metodologia não era possível. Dar informações adicionais a fim do estabelecimento de um grau maior de intersubjetividade com o leitor de um modo geral implicava em um anonimato cada vez menor dentro do universo daimista, e proteger o anonimato absoluto prejudicaria, no mínimo, toda a parte etnográfica do estudo, haja vista a facilidade que os daimistas têm de reconhecer e localizar pontos em seu campo.

Observando as questões levantadas acima, nessa tese resolvi seguir uma abordagem diferente, que considero mais rica para os propósitos desse trabalho e nossa proposta de objetificação participante, a saber: revelar minhas fontes e locais de pesquisa sempre que possível, exceto no caso de assuntos de menor relevância, que dispensam a apresentação dos atores, e de discussões de temas sensíveis do ponto de vista jurídico, como o uso de *Cannabis* e alguns aspectos econômicos da religião, a fim de não dar nenhuma informação que de alguma maneira pudesse trazer prejuízos legais às pessoas ou grupos pesquisados¹⁵. Ao fazer isso, espero aprofundar o estabelecimento de uma relação de intersubjetividade entre essa tese e o leitor, e dar a ela um grau de confiabilidade o maior possível, na medida em que torna possível que qualquer interlocutor confira e cheque as informações aqui presentes, replique e aprofunde a estudo aqui realizado, dê andamento nas discussões aqui propostas, refute os argumentos aqui levantados.

Essa possibilidade se torna especialmente relevante na medida em que, além de pesquisador, eu me coloco também como *insider*, ou seja, sujeito à contaminação ideológica, ajudando a minimizar os riscos de viés de pesquisa. Além disso, acho que localizar as discussões ajuda a contextualizar os argumentos e evita o perigo da generalização de atributos que podem ser locais e circunscritos. Como o ambiente daimista é repleto de fraturas e divergências, é importante localizar e especificar sobre quem e de onde estamos falando, o que, de resto, também dá mais substância aos fatos narrados. Quanto aos nativos, a transparência em relação às fontes ajuda a evitar mal entendidos e deixa essa pesquisa aberta ao escrutínio das pessoas citadas.

Na medida em que o pesquisador também é *insider* e mantém um diálogo e relação com o campo e as pessoas estudadas, a exposição do pesquisador em seu meio, que no caso do Santo Daime é bastante heterogêneo e conflituoso, traz mais responsabilidades à fidedignidade da pesquisa. Essa exposição de um nativo ao nativo em um ambiente heterogêneo, aliada à replicabilidade e intersubjetividade produzida pela localização do objeto e transparência em relação às fontes, a meu ver produz um importante *accountability* e torna essa pesquisa o mais “realista” possível dentro do lugar de fala que estamos assumindo, além de tornar a leitura mais agradável e melhor contextualizada. Por essas razões, adotamos aqui essa abordagem, que chamamos de “*transparência narrativa*”.

Todas essas questões colocadas, me pareceu que essa possibilidade de pesquisa – “*pesquisa-insider*” aliada à “*transparência narrativa*” - era a mais interessante dentre as opções disponíveis, e que esse “pequeno desvio de percurso” (tornar-me daimista e representante de um grupo do Santo Daime no meio de minhas pesquisas), se bem aproveitado, poderia se converter em um ganho considerável na qualidade e profundidade das observações. Havia riscos, é claro: viés ideológico na pesquisa, dificuldades de conciliar o olhar sociológico com a participação ritual, acobertamento de atores, afastamento de discussões sensíveis e potencialmente polêmicas, etc.

Contra esses perigos, além das ferramentas metodológicas já descritas até aqui, há outras armas que considero eficazes: minha formação sociológica e o *peer-review/feedback* dos pares. Durante toda minha pós-graduação, tive uma intensa formação em sociologia da religião, cursando 4 disciplinas sobre essa temática sempre com aprovação excelente, sendo ainda escolhido como representante discente no colegiado do PPGS perante meus pares, função que exerci de maio de 2014 até maio de 2015, período no qual fundei, juntamente com alguns outros colegas, o CESAP – Centro de Estudos de Sociologia Antônio Augusto Pereira Prates, núcleo de estudos dos discentes da Pós-graduação em Sociologia da UFMG.

Além disso, participei de mais de uma dezena de Congressos e Conferências, algumas delas como convidado ou debatedor, apresentando os resultados e discussões parciais dessa pesquisa, desde a ANPOCS, SBS e ABA até a II Conferência Mundial da Ayahuasca e a Jornada Plantas Sagradas em Perspectiva, passando pelo simpósio Drogas, Política y Cultura e o EMBRA, no México, além de ser entrevistado pelo programa Religare, da PUC-MG. Por fim, tive 4 artigos frutos do desenvolvimento dessa tese publicados em coletâneas internacionais e outros 3 artigos aprovados para

publicação em Revistas Qualis A em sociologia pela CAPES: Religião e Sociedade, Ciências Sociais Unisinos e Revista de Antropologia da USP.

Ademais, entendemos, à maneira de Marilyn Strathern (1987), que a qualidade da escrita sociológica e o distanciamento científico do objeto se relacionam menos com se estar ou não “em casa” e ser ou não parte do objeto ou grupo pesquisado, e mais com um “modo de olhar” e uma “maneira de fazer”, isto é, menos com a biografia pessoal do autor e mais com as técnicas de pesquisa, teorias, enquadramento, linguagem, e, especialmente, tipos e relações discursivas. Nesse sentido, pensamos que nossa proposta metodológica pavimenta um caminho seguro para a realização de um trabalho sociologicamente embasado e rigoroso.

Cronograma de pesquisas e ferramentas metodológicas

Essa tese foi construída a partir de:

- 1- Extensa revisão bibliográfica sobre o Santo Daime e a ayahuasca no Brasil e no mundo, que também serviu de base, por exemplo, para dois artigos escritos em conjunto com a antropóloga Beatriz Labate que traçam um panorama da produção acadêmica sobre a diáspora internacional das religiões ayahuasqueiras.
- 2- Revisão de literatura sobre a diáspora das religiões brasileiras e fenômenos que pudessem ser cotejados com a internacionalização do Santo Daime, bem como de autores clássicos e contemporâneos das ciências sociais que versam sobre sociologia da religião e ayahuasca.
- 3- Participação em diversos Congressos, Seminários e Conferências, onde discuti e apresentei alguns dos argumentos apresentados na tese; bem como o intenso diálogo e conversa com autores que também estudam os fenômenos aqui abordados, de modo a refinar e apurar meu material de pesquisa.
- 4- Publicação de 7 artigos que tiveram como base as reflexões aqui apresentadas, 04 deles em coautoria com a antropóloga Beatriz Labate e dois em conjunto com Beatriz Labate e Clancy Cavnar.
- 5- Intensa e extensa observação participante, realizada entre 2009 e 2016, em grupos daimistas de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Acre, Amazonas, Alemanha e Holanda, compreendendo um total aproximado de 200 cerimônias religiosas que serviram de base para a pesquisa, além de visitas a

núcleos da União do Vegetal em Minas Gerais, na Paraíba e no Acre e da Barquinha, no Acre, da participação em rituais ayahuasqueiros indígenas e cerimônias religiosas New Age e de viagens de pesquisa que contemplaram também locais como Campinas, Lavras, Salvador, Maceió, Viena (Áustria), Guadalajara e Cidade do México (México).

- 6- Entrevistas abertas e semi-estruturadas e conversas informais de pesquisa feitas com dezenas de membros do Santo Daime, incluindo algumas das maiores lideranças mundiais da religião, como Padrinho Alfredo Gregório de Melo, Luiz Mendes do Nascimento, Saturnino Brito, Solon Brito, Padrinho Valdete, Madrinha Peregrina Gomes Serra, Madrinha Rita Gregório, entre outros.
- 7- Registro fotográfico de pesquisa de campo a diversos locais e também de cerimônias religiosas em igrejas daimistas variadas
- 8- Formação e desenvolvimento do grupo Céu da Divina Estrela – CEFLUSMAR, entidade religiosa daimista ligada à ICEFLU com sede em Santa Luzia – MG.

Algumas dessas opções metodológicas podem ficar mais claras a partir de alguns comentários. É o caso, por exemplo, das igrejas e locais de pesquisa escolhidos: sua escolha foi condicionada a limitações financeiras e recorte de pesquisa. Como meu objetivo era o de estudar a expansão e a internacionalização do Santo Daime, observando também seus efeitos reflexivos nas comunidades daimistas “tradicionais” do Norte do Brasil e comparando, quando possível, esse fenômeno com as outras religiões ayahuasqueiras e outros grupos brasileiros que viveram o processo de diáspora, procurei grupos que de alguma forma pudessem maximizar os dados de campo a esse respeito, já que meu orçamento era muito limitado e se resumia à bolsa CAPES de doutorado.

Por essa razão, meus focos principais foram o Céu do Mapiá, “Meca” da expansão do Santo Daime, onde vivem a maior parte das grandes lideranças da ICEFLU, além de vários estrangeiros e pessoas oriundas dessa expansão, e as igrejas da região metropolitana de Minas Gerais, que também são resultado desse processo expansionista. Com relação ao Mapiá, foram um total de cinco viagens, entre os anos de 2013 e 2016. Outra razão para essa escolha é que Rio Branco-AC, berço do Santo Daime e hospedeira de diversos grupos daimistas, inclusive o grupo original, Alto Santo, e também de centros das outras religiões ayahuasqueiras e de cerimônias indígenas, é parada obrigatória na rota para o Mapiá, o que me permitiu também a

pesquisa em diversos núcleos do Santo Daime e de outros grupos ayahuasqueiros hospedados ali sem custo adicional impeditivo.

Já no tocante às Minas Gerais, esse é o Estado onde resido, conheço vários centros e o maior número de membros do Santo Daime de minha rede de relações, além de compreender mais profundamente a política de disputas e alianças nesta região, que também abriga o grupo do qual faço parte. Além disso, com vistas ao estudo da internacionalização do Santo Daime, realizei viagens para grupos daimistas da Holanda e da Alemanha, escolhidos por representarem uma boa variabilidade de cerimônias e um contraponto interessante no cenário internacional: enquanto o Santo Daime tem amparo legal na Holanda, sua situação é de ilegalidade e não reconhecimento na Alemanha, o que naturalmente repercute na organização desses grupos.

No que tange às cerimônias estudadas, minha pesquisa foi o mais extensiva possível, de modo a abarcar todo o calendário ritual do Santo Daime da ICEFLU e toda a variabilidade possível de trabalhos espirituais dessa vertente: Festivais e hinários de farda branca, bailados de farda azul, concentrações, Santa Missa, trabalhos de Cura, trabalho de Cruzes, trabalho de São Miguel, trabalho de Mesa Branca e feitos, além de acompanhar viagens das comitivas da ICEFLU e participar também de cerimônias em outras linhas do Santo Daime, como o Alto Santo e o CEFLI, e assistir a sessões da União do Vegetal, participar de giras e outras cerimônias na Barquinha e tomar ayahuasca com indígenas, visitando ainda outras linhas ayahuasqueiras, como a Fraternidade Kayman – MG.

Em relação aos indivíduos pesquisados durante o doutorado, meu estudo foi baseado em observação participante, história de vida, entrevistas em profundidade semi-estruturadas e também de questionário aberto (pessoalmente e por Skype), além de conversas informais com membros de todas as posições as mais distintas possíveis no âmbito do Santo Daime, de modo a alcançar a maior variabilidade e escopo possível: homens e mulheres adultos, crianças e idosos, dentre feitores, cantoras, músicos instrumentistas, fiscais, comandantes, lideranças, secretários, tesoureiros, motoristas, barqueiros, egressos, cozinheiras, despachantes de daime, zeladores, “donos” de hinário, membros de comitiva, “marianos” e “não marianos”, médiuns, terapeutas e pesquisadores.

Essas entrevistas e diálogos foram realizados a partir de uma amostragem não probabilística baseada em amostragem intencional, priorizando unidades de análise que o próprio julgamento do pesquisador indicava como mais úteis e representativas, e

através de *snowball*. Desse modo, fica claro aqui que este trabalho é tributário da metodologia qualitativa, optando - para usar uma terminologia de Babbie (2007) - por sacrificar a “uniformidade de questionamento” (*survey* e metodologias quantitativas) para alcançar um desenvolvimento mais completo da informação. Com relação à linguagem, vamos adotar aqui o termo Daime e Santo Daime, com letra maiúscula, para nos referir à religião de um modo geral, incluindo todas as suas divisões internas¹⁶. Já a bebida será referida aqui como daime, com letra minúscula.

Essa tese utiliza ainda como perspectivas basilares e referenciais teóricos fundamentais a obra de Weber (1988, 2004) e Bourdieu (1989, 2004), no sentido de analisar seu objeto a partir de uma sociologia do conflito, que não foque tão somente na descrição etnográfica ou se limite a avaliar pontos que contribuem para a coesão ou solidariedade do grupo, mas que privilegie o olhar também para disputas, rupturas, tensões e seus impactos no desenvolvimento histórico e configuração atual do Santo Daime. Dessa forma, sustentamos que, do ponto de vista teórico, essa tese se enquadra dentro da “grande tradição weberiana” em sociologia¹⁷. No âmbito dos estudos da ayahuasca, um tema controverso e socialmente estigmatizado, essa nem sempre é uma postura adotada, de modo que os estudos sobre as religiões ayahuasqueiras muitas vezes deixam invisível ou intocada a dimensão conflituosa e assuntos polêmicos que envolvem esses grupos¹⁸.

Outra herança desses dois autores, que remonta mais especificamente a Weber mas tem em Bourdieu um grande expoente, é a opção por uma sociologia comparativa, isto é, que procure cotejar a construção e expansão da religião do Santo Daime com outras práticas religiosas brasileiras, como por exemplo o neopentecostalismo e as religiões ayahuasqueiras, e também fenômenos mais amplos, como a diáspora das religiões brasileiras (Rocha e Vasquez, 2013). Consideramos aqui que essa abordagem contextualiza e coloca em perspectiva o desenvolvimento do Daime, por um lado permitindo a observação desse fenômeno a partir de um quadro mais amplo e apreendendo, através da comparação, aquilo que ele tem de compartilhado e também de particular, e por outro jogando luz para os próprios objetos, grupos e processos elencados para comparação. Para finalizar nossa proposta metodológica, cabe dizer que faremos também um recorte em relação à experiência religiosa nativa.

Muito se fala nas propriedades psicoativas da ayahuasca e seus impactos na subjetividade humana. Os efeitos visionários da bebida, conhecidos no Santo Daime como “miração”, podem produzir experiências profundas nos indivíduos que a

consomem, e são um objeto riquíssimo para o escrutínio científico de várias disciplinas, como psicologia, psiquiatria, farmacologia, linguística, entre outras. Para nós, entretanto, a miração será abordada de uma forma bastante circunscrita. Concordando aqui com uma perspectiva weberiana de que a dimensão subjetiva da vida social possui relevância na interpretação da sociedade, mas apenas enquanto algo que interfere na ação social concreta dos indivíduos, para nós aqui a experiência mística com a ayahuasca será abordada somente na medida em que a “miração” orienta a conduta cotidiana dos indivíduos, influencia na ação e no comportamento social das pessoas, se reflete em sua perspectiva real de vida e produz transformações no modo de ser e estar no mundo.

Sendo assim, evitaremos abordar nesse trabalho a descrição de mirações e estados de êxtase espiritual, bem como sensações físicas e estados emocionais individuais produzidos pela bebida, além de discussões metafísicas sobre a experiência individual com a ayahuasca, a não ser quando essas se mostrem produtivas e reveladoras na explicação da ação social, interpretação de mundo e transformações e ressignificações produzidas em âmbito individual e coletivo. Nesse sentido, as próprias experiências pessoais do autor no universo daimista e ayahuasqueiro serão abordadas em termos relacionais, a partir de seu efeito no desenvolvimento da pesquisa e na compreensão do campo daimista e da organização interna da religião, e não em termos metafísicos-experenciais, ou seja, não se trata de falar de crenças pessoais e possíveis vivências místicas do autor, mas de colocá-lo em perspectiva no universo de relações estudado, “objetificar a pesquisa”.

Não que não haja uma grande variedade de experiências de profundo significado com a ayahuasca em relação a essa pesquisa e minha própria vida subjetiva. Ao contrário. Tais experiências foram impactantes, muito variadas, por vezes surpreendentes, e não raro representaram situações-limite, questionamentos de ordem filosófica e metafísica, dilemas e crises existenciais, uma ampla gama de sensações físicas, afloração de emoções intensas, além da produção de sentimentos diversos e repletos de significados pessoais. Os mistérios da ayahuasca e da floresta amazônica são muitos e de diversas naturezas e dimensões. Apenas não é esse o objeto dessa tese.

Desse modo, não negamos aqui a riqueza das reflexões sobre a “agência e consciência das plantas”, “epistemologia da ayahuasca” (Albuquerque, 2011) e sobre as experiências de êxtase em si, bem como das narrativas e descrições dos estados de consciência produzidos pela ingestão da ayahuasca e outros psicoativos, campo que já

possui uma bibliografia considerável, desde os clássicos de Castañeda (1968) e outros até a literatura sobre as religiões ayahuasqueiras na antropologia brasileira (Dias Jr. 2002; Mercante 2006; etc). Essas questões, contudo, extrapolam os objetivos dessa tese. Como se vê, o universo ayahuasqueiro é muito amplo, polifônico e repleto de possibilidades de estudo. Se conseguirmos aqui abordar o pequeno recorte teórico e de campo que propomos frente ao imenso mundo da ayahuasca, e incentivar novas pesquisas, pontuando também algumas lacunas e possibilidades de estudo, estaremos mais do que satisfeitos.

Capítulo II –Ayahuasca: de alucinógeno a sacramento

Ayahuasca – descrição biofarmacológica e polifonia de usos e sentidos

O Santo Daime é conhecido principalmente por fazer uso da *ayahuasca*. A relevância da bebida em sua prática espiritual é tanta que se confunde com o próprio nome da religião: as palavras Santo Daime e Daime podem significar tanto a religião quanto seu sacramento¹⁹. Também é por essa razão que o Daime, juntamente com a União do Vegetal e a Barquinha, é compreendido como uma das religiões ayahuasqueiras brasileiras²⁰ (Labate, 2004; Goulart 2004). Antes de abordar esse grupo mais a fundo, portanto, é útil fazer aqui uma apresentação deste psicoativo, que tem caráter tão fundamental no cotidiano daimista. Pretendemos com isso situar o leitor no campo ayahuasqueiro, que inclui a religiosidade daimista, e dar algumas informações que podem ajudar a compreender a ligação do Santo Daime com o universo da ayahuasca, bem como sua relação com os movimentos de contracultura e pesquisa psicodélica, e também algumas das controvérsias que atingem essa religião.

A ayahuasca, nome genérico de origem Quéchuá, língua franca de parte da floresta amazônica (Mori, 2011), que em uma tradução mais literal significa “cipó de morto” (e também é traduzido mais livre e poeticamente como “vinho das almas”), é a bebida psicoativa utilizada como sacramento nos rituais do Santo Daime. Essa bebida é designada de diferentes maneiras de acordo com a cultura que a utiliza. O nome que se tornou uma forma genérica e consagrada no meio acadêmico é ayahuasca, mas ela também é conhecida como “yagé” pelos Siona, “caapi” pelos Baniwa, “kamarampi” entre os Ashaninka, “kamalāpi” junto aos Manchineri, “nixi pae” no meio Kaxinawa,

“uni” entre o povo Yawanawa, “vegetal” ou “hoasca” para os membros da União do Vegetal, e “daime”, junto aos adeptos do Santo Daime e da Barquinha, entre outras denominações. Seu uso e sua origem, entretanto, extrapolam esse cenário.

Em primeiro lugar, a ayahuasca não é encontrada *in natura* no meio ambiente, sendo antes uma bebida preparada a partir de plantas distintas. Em contextos diferentes, diversas plantas podem fazer parte da beberagem. Ott (2011), por exemplo, menciona que “At least 100 plants are known to be added to B. caapi brews throughout Amazonia”(p.107), enquanto Dobkin de Rios (1972) elenca 72 plantas que podem ser utilizadas na preparação, e Luna (2011) cita a *Diplopterys cabrerana* como matéria-prima da bebida. Entretanto, sua fórmula mais conhecida, impreterivelmente utilizada no Daime, é a cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* em conjunto com a folha *Psychotria viridis*.

O efeito psicoativo produzido pela ayahuasca decorre especialmente da substância dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas de *Psychotria viridis*. O êxtase produzido pela ingestão da bebida, entretanto, só ocorre pela associação da DMT com os alcaloides presentes no *Banisteriopsis caapi*, harmina, harmalina e tetrahydroharmina. Isso porque a enzima IMAO, monoamina oxidase, presente no corpo humano - no estômago e nos neurônios-, decompõem a DMT presente na folha. Já os alcaloides que são encontrados no cipó são inibidores da IMAO, o que facilita a absorção da DMT e dá passagem para que a ayahuasca produza seus efeitos de ordem psicoativa²¹. Ou seja, os efeitos da ayahuasca só podem ser sentidos pelas pessoas por conta da união das duas plantas e seus componentes utilizados no preparo da bebida. Isto é, o próprio efeito da ayahuasca tem um caráter “emergente”, *sui generis*, que não pode ser avaliado totalmente a partir de seus componentes isolados, mas somente na simbiose e relação entre as plantas e sua interação com o corpo humano²².

Quanto aos efeitos propriamente ditos da ingestão da ayahuasca, estes podem incluir sensações de mal-estar físico, e produzir reações como vômitos e diarreias. Mas, segundo Riba e Barbanoj (2011), eles se dão sobretudo no nível da subjetividade humana, e podem variar bastante de acordo com o indivíduo e o contexto utilizado. Incluem sensações de euforia e bem estar, alteração da percepção somática, modificações na percepção visual com olhos abertos, “visões” diversas com os olhos fechados (dentre as quais se incluem padrões geométricos como uma das mais comuns), acesso a lembranças e informações biográficas subconscientes, dentre outras. Tanto os efeitos físicos quanto subjetivos podem ser interpretados e vivenciados de maneiras

distintas, de acordo com a pessoa que a consome e o *setting* onde é feito seu uso. O ato de vomitar pode ser interpretado desde “cura e limpeza espiritual” até simplesmente “passar mal”, enquanto que os efeitos na esfera subjetiva são entendidos desde como “revelações de cunho místico” até a simples “interação neuroquímica”.

Sobre as propriedades farmacológicas dos componentes da ayahuasca, de acordo com Wilkelman (1996) a DMT tem uma estrutura semelhante à serotonina, sendo assim capaz de ativar os receptores de serotonina presentes nos neurônios. Já as beta-carbolinas encontradas no cipó *Banisteriopsis caapi*, harmina, harmalina e tetrahydroharmina, são inibidoras da enzima IMAO, monoamina oxidase, presente no corpo humano e responsável por metabolizar não só a DMT, mas também a serotonina, fazendo com que própria serotonina tenha sua atuação no corpo humano intensificada. Cabe lembrar que, além de sua utilização através da ayahuasca, a DMT também pode ser consumida de outras formas e encontrada em outras plantas e substâncias.

A DMT pode ser fumada, como no caso da DMT retirada do “sapito” (5-meO-dmt), um sapo mexicano cientificamente conhecido como *Bufo alvarius*, injetada, como na utilização clínica e médico-experimental, aspirada, através de alguns tipos de rapé e “yopo” (*Anadenanthera peregrina*), ou ainda comida e tomada em forma de pílulas, como é o caso de alguns “ayahuasca analogues” (misturas de outras plantas que contém DMT e produzem efeitos análogos ao da ayahuasca) e “pharmahuascas” (DMT sintetizada e processada em laboratório). Como ainda nota Labate (2005) e pudemos encontrar em relatos de campo diversos, a DMT utilizada dessas formas diversas produzem efeitos e sensações diferentes daqueles vivenciados através ayahuasca, que são descritos como “muito rápidos”, durando somente alguns minutos, e “extremamente fortes”, com uma “explosão” de efeitos psicoativos e visionários.

Com relação à origem da bebida, há muita controvérsia. Os grupos religiosos que a utilizam vinculam seu uso a um passado mítico e longínquo, como o império Inca; embora isso possa ser motivado por sentimentos genuínos de fé, é interessante notar que essa ligação a uma “tradição” e a um passado mais remoto cumpre uma importante função como ferramenta de legitimação da bebida e de quem a utiliza, já que o suposto uso tradicional vinculado a tempos imemoriais dá credibilidade frente à sociedade (observação que também pode ser estendida aos indígenas). Como argumenta Beyer (2007), no sistema religioso é muito importante para a legitimação social de qualquer grupo a sua caracterização como “tradição”. Diz o autor: “Their character as ‘traditions’, in other words, is essential to their identity as religions” (p.257). De acordo

com Beyer (2007), “As with nations, it is vital for religions to ‘have a history’, the longer the better” (p.257). Além disso, essa conexão com raízes míticas e longínquas se torna um elemento distintivo na competição interreligiosa e proeminência dentro do cenário globalizado da espiritualidade (Mori, 2011).

Mesmo para além dos discursos nativos, contudo, a origem da ayahuasca permanece incerta, o que favorece a construção de narrativas míticas e contribui para dar uma aura de mistério para a bebida e aqueles que dela fazem uso. Há estudiosos que apostam que seu uso realmente é um costume muito antigo, como Luna (2011), que afirma: “It seems to me unlikely that the use of *Banisteriopsis caapi*, perhaps also with some additives, is only a recent phenomenon – at least the hypothesis that it is old seems equally probable” (p.125). Não obstante, outros pesquisadores são bastante céticos quanto a essa suposição, como Mori (2011), que sustenta que a “descoberta” da ayahuasca não deve ultrapassar cerca de 300 anos. Esse último autor tem inclusive uma teoria de como a ayahuasca se expande pela região amazônica e depois pelo mundo, elaborando quatro fases de dispersão da bebida que envolvem os intercâmbios culturais, religiosos e econômicos ocorridos nas áreas fronteiriças da Amazônia.

Por sua vez, o vegetalismo, termo genérico para designar as práticas mestiças religiosas e terapêuticas que utilizam a ayahuasca na amazônia Ocidental, especialmente peruana, e movimento que influenciou a configuração das religiões ayahuasqueiras brasileiras, tem pouco mais de 100 anos, tendo emergido na virada do século XIX para o século XX, do contato entre ribeirinhos, indígenas, seringalistas e a atividade missionária cristã na região (Labate, 2014).

Já com relação a sua utilização, a ayahuasca é consumida, enquanto uma bebida e a cocção de plantas retiradas da natureza, por diferentes povos e para diferentes razões. Luna (2011), por exemplo, contabiliza 72 grupos indígenas que a utilizam na Amazônia Ocidental. Nesse contexto, ela aparece integrada em seus sistemas culturais e é consumida por grupos distintos para os mais diversos fins, que vão desde a caça até a cura de doenças. Autores como Mori (2011) salientaram que o uso da ayahuasca em sociedades indígenas da Amazônia peruana é somente uma pequena parte de uma medicina, uma filosofia e um sistema de comunicação com a natureza e o “universo espiritual”. Já de acordo com Luna (2011):

“There are reports of ayahuasca being used in hunting magic, which often involves the idea of seduction that may include the realm of human sexuality (...) *Banisteriopsis* is not thought as a medical plant,

but is mainly related to spheres of cosmology, religion, philosophy, social organization, to artistic manifestations and the world of imagery”. (p.128/129)

Além disso, hoje, com a expansão da ayahuasca para os centros urbanos (Labate, 2004), há o surgimento de uma rede “neoayahuasqueira”, onde a abrangência de significados e usos da bebida adquire caráter jamais visto, de modo que ela é consumida para fins terapêuticos, artísticos, religiosos e lúdicos das mais diferentes maneiras. Assim, os usos da ayahuasca, bem como suas interpretações filosóficas, religiosas, médicas, morais e éticas, variam muito de contexto para contexto, e essa bebida só pode ser compreendida mais profundamente em seus efeitos e desdobramentos nos seres humanos se inserida nesses grupos sociais e sistemas simbólicos específicos.

Alguns esforços teóricos de categorizar a ayahuasca foram feitos para tentar abarcar sua natureza e diversidade de usos. Ott (2011), por exemplo, sustenta que ela é uma “tecnologia xamânica”, sendo nessa acepção moralmente “neutra”, isto é, não possuindo um caráter ético ou religioso intrínseco. Já Marc Blainey (2013) teoriza a ayahuasca a partir de uma discussão sobre as tecnologias da visão. De acordo com esse autor, assim como o microscópio foi uma invenção sem paralelos para se observar o mundo microscópico, e o telescópio se tornou uma ferramenta sem precedentes na observação dos grandes astros, a ayahuasca inauguraria uma nova revolução nas capacidades de observação do ser humano, dessa vez não em direção ao mundo micro ou macroscópico, mas ao universo pessoal interno, da consciência e do *self* individual. Desse modo, Blainey define a ayahuasca como um *suiscópio*, ou “suiscópio” (sui= “a si próprio” /latim + cópio= “ver, olhar”/ grego), isto é, uma ferramenta que auxilia as pessoas a olharem para dentro de si mesmas.

Em outro contexto, autores como Carneiro (2005) já haviam atentado para as possibilidades de escrutínio interior promovidas pelos psicodélicos, chamados aí de *psicoscópio*. A ideia, nesse caso, tinha conteúdo estritamente laico e se estendia para os psicodélicos de um modo geral, argumentando, a partir do caso das pesquisas do químico e farmacologista Alexander Shulgin, que a liberdade de utilização de psicodélicos era uma questão epistemológica, que exigia o reconhecimento de que todas as ferramentas de conhecimento são válidas, inclusive os psicoativos.

O problema dessa abordagem, especialmente no caso de Blainey que está falando estritamente da ayahuasca, é que ela é reducionista e, em alguma medida,

também etnocêntrica. Ao tratar o daime como um suíscope, ou um selfscópio, Blainey dá à ayahuasca seu significado mais propriamente Ocidental, ligado ao público das classes médias que buscam o contato com seu “eu interior” e aos círculos da Nova Era, que abordam a espiritualidade em termos de investigação e descoberta pessoal. Esse tipo de raciocínio funciona muito bem para uma parcela dos adeptos das religiões ayahuasqueiras, que as procuram para fins terapêuticos e “evolução espiritual”, mas deixa de perceber uma série de outras possibilidades de se conceber a ayahuasca.

No universo ameríndio e vegetalista, por exemplo, a ayahuasca não é uma ferramenta de escrutínio pessoal interior mais do que uma ferramenta de observação de todo um mundo normalmente invisível, com diversos seres espirituais dotados de agência e personalidade, além do reino das plantas, dos animais, enfim, uma ferramenta de observação de todo um universo cosmológico – o que também acontece em boa medida com as religiões ayahuasqueiras em alguns de seus contextos-, além de feitiçaria, caça e outras funcionalidades. Usando a analogia das ferramentas visuais proposta por Blainey, achamos que um termo mais apropriado para a ayahuasca seria o de “*kryptoscope*”, ou “*criptoscópio*”. Formamos essa palavra a partir do grego *kryptos*, “escondido”, com *skopein*, também do grego, que significa “ver”. Nesse sentido, a ayahuasca, enquanto criptoscópio, permitiria “ver o escondido”. Não somente o que se esconde por trás do *self* e do “eu” de pessoas das classes médias escolarizadas adeptas do movimento New Age, mas também do “invisível metafísico”, de saberes ocultos da natureza, e de todo um mundo espiritual e uma realidade viva e dinâmica que acontece em um plano diferente do plano ordinário do cotidiano. Outra vantagem dessa nova aceção, é que ela se abre para outras formas de se compreender a ayahuasca, não se restringindo somente a noções como “tecnologia”, lembrando-nos que no universo ayahuasqueiro a bebida não é encarada somente como um “objeto” ou “ferramenta” a ser “usada” pelo ser humano.

Diversos grupos ayahuasqueiros a consideram como um “ser” dotado de consciência e volição próprias. Argumentam que ela os faz agir e tomar decisões, que pode ser considerada uma “amiga”, “professora²³”, “ser divino”, dentre outras denominações. Em suma, ela também é um ator importante, ou, como já dissemos anteriormente, um actante e mediador não humano que pode interferir na ação e construção identitária de agrupamentos humanos. Como um “sujeito”, e não simples “objeto”, a bebida também tem identidade, que pode variar bastante de acordo com cada grupo. A partir desse entendimento, faz muito sentido os clamores de diversas etnias

indígenas e outras associações ayahuasqueiras de que não reconhecem a si próprios na designação genérica de “ayahuasca”. Ayahuasca seria um termo amorfo, popularizado pela antropologia, a contracultura e a religiosidade New Age. A bebida sagrada que eles tomam é “outra coisa” e possui outro nome. É assim, por exemplo, que um daimista disse em nossa pesquisa de campo: “Eu não tomo ayahuasca, nunca tomei; o que eu tomo é o daime”, fala muito parecida com um indígena que conhecemos, que sustentou que “isso aí que chamam de ayahuasca, não sei o que é; no meu povo agente toma é Nixi Pae”.

Essa pluralidade ayahuasqueira, sua presença em diversos grupos religiosos e sua internacionalização, aliadas à cobertura midiática sobre o tema, fazem com que ela seja usada e debatida hoje internacionalmente como talvez jamais tenha sido. Muitos de seus entusiastas a associam ao “início de um novo tempo para a humanidade” ou a um “novo patamar de autoconsciência e conhecimento interior”, e alguns acadêmicos a vinculam a uma transformação na maneira de se encarar o uso de drogas no século XXI, enquanto outros se mostram mais céticos e a associam a um processo mais amplo de consumismo místico-religioso. Dentre esses, há até quem considere que o ápice da popularidade da ayahuasca já passou.

Dessa forma, nos desdobramentos da difusão da ayahuasca pelo mundo, há uma incrível multiplicidade de visões e interpretações a respeito da bebida. Nesse cenário, a ayahuasca pode ser lida de diferentes formas de acordo com a lógica específica de cada chave acionada para essa leitura. Assim, ela pode ser vista como remédio, alucinógeno, psicointegrador, droga ou sacramento, e dialogar com as esferas jurídica, biomédica, religiosa, cultural, e assim por diante. Isso causa controvérsias e torna a presença dessa bebida no cenário contemporâneo um campo de disputas bastante movimentado.

Do ponto de vista legal, por exemplo, a presença de DMT na ayahuasca torna sua ingestão objeto de intenso debate e conflito, produzindo uma judicialização e politização da bebida, que passa pela questão da liberdade de pensamento, consciência e religião (presente na Declaração Universal dos Direitos Humanos), pela discussão acadêmica sobre o uso de psicoativos e pela cobertura midiática e a política ocidental de guerra às drogas, produzindo impactos tanto em contextos nacionais, sendo discutida de acordo com a legislação e os termos de cada país, quanto no cenário global mais amplo, como veremos com mais profundidade no capítulo 9.

Vale notar, entretanto, que apesar da diversidade de usos da ayahuasca e sua crescente visibilidade, somente no Brasil foram desenvolvidos sistemas religiosos,

coletivos e relativamente institucionalizados estruturados a partir de seu consumo - as “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (Labate 2004): O Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, todas elas nascidas com os migrantes nordestinos em meio aos seringais do norte do país nas primeiras décadas do século XX.

No Santo Daime a bebida (conhecida aí como daime) é interpretada de maneira própria, com forte influência cristã, enquanto um sacramento, e de um modo bastante diferente do vegetalismo peruano e dos “psiconautas”, por exemplo. Desse modo, um estudo da religiosidade daimista também pode fornecer ferramentas interessantes de reflexão sobre a ayahuasca, o que por sua vez também ilumina possibilidades de pesquisa em direção à religiosidade contemporânea. Nesse sentido, enquanto o uso ritualístico da ayahuasca em um contexto religioso contribui para o maior entendimento e a reflexão sobre a bebida e o caráter contextual do uso de psicoativos, a estruturação, legitimação e diáspora internacional de uma religião que se identifica a partir do consumo de um psicoativo problematiza a questão religiosa no mundo globalizado.



Foto 1: Jarra com Santo Daime (ayahuasca). Imagem: Ewald Middeldorf

Genealogia do *hype ayahuasqueiro*

O “*hype ayahuasqueiro*”, isto é, a popularização, apelo e mistificação da bebida entre algumas camadas da classe média ocidental, não acontece em um vácuo social ou por mera contingência histórica, mas está ligado a questões políticas, sociais e ambientais vivenciadas pela sociedade ocidental desde o início do século XX, tendo

também como artífices importantes não só os grupos e tradições ayahuasqueiros mas também cientistas de diversas áreas do conhecimento, a cultura dos psicodélicos, os movimentos de contracultura, a emergência da Nova Era, dentre outros. Ele está ligado, especialmente, às experimentações, curiosidade e busca pelas assim chamadas “plantas de poder”, “psicodélicos”, “plantas sagradas”, isto é, plantas psicoativas e drogas “alteradoras da consciência”, capazes de provocar efeitos da ordem do “sublime” e do “transcendente” em seus usuários. Essas substâncias, catalogadas de maneiras diferentes de acordo com distintos lugares de fala, despertaram o interesse de diversos seguimentos sociais ao longo das últimas décadas.

Como aponta Carneiro (2005), há pelo menos três modos de interpretação dessas substâncias que ganham relevo ao longo do século XX, e que podem ser bem ilustrados a partir dos próprios termos utilizados para denomina-las. Os termos que representariam bem cada uma das “escolas de pensamento” sobre essas substâncias seriam “alucinógenos”, “psicodélicos” e “enteógenos”. A palavra alucinógeno está ligada à pesquisa científica oficial das décadas de 1930 a 1950, tendo se tornado preponderante na farmacologia e psiquiatria, sendo até hoje utilizada para descrever em termos farmacológicos os efeitos de substâncias tão distintas quanto a maconha e o LSD (Carneiro, 2005).

Já o termo “psicodélico”, cunhado pelo canadense Humphry Osmond em 1953, foi abraçado pela contracultura dos anos 1960, e tem um teor laico, ligado a experimentações psiconáuticas e manifestações artísticas. Por sua vez, a palavra “enteógeno”, proposta por Gordon Wasson e outros pesquisadores, se refere especificamente às plantas utilizadas religiosamente para a busca de êxtase, e tem um conteúdo político, que se contrapõe à palavra alucinógeno. Além desses termos, também existem outros, como psicoativos, denominação que considero interessante por ser mais neutra do ponto de vista ideológico, religioso e moral, e também psicointegradores, além de plantas professoras, alteradores de consciência, psicotrópicos, dentre outras.

Data da década de 1930 a primeira etnografia sobre o uso indígena do peiote, realizada por Weston La Barre (1971). Já nos anos 1940, o suíço Albert Hofmann sintetizou o ácido lisérgico dietilamídico, ou LSD, que despertaria uma verdadeira “revolução da consciência” entre a juventude da contracultura norte-americana. Em 1954, é lançado “As portas da percepção”, de Aldous Huxley, que, baseado nas experiências do autor com a mescalina, tornar-se-ia um marco da literatura sobre

psicodélicos, inspirando até mesmo o nome da famosa banda de rock norte-americana *The Doors*.

Paralelamente a esse experimentalismo contracultural, diversas pesquisas sobre os usos terapêuticos de psicoativos foram realizadas, como a de Stanislav Grof (1985), dentre outros, com LSD. Em meio a esses estudos acadêmicos de diversas áreas do conhecimento, um trabalho marcante foi o livro “Xamanismo: As técnicas arcaicas do êxtase”, publicado em 1951 por Mircea Eliade (1964), que realizou um pioneiro esforço comparativo sobre as práticas xamânicas ao redor do mundo e ajudou a popularizar o termo xamanismo, conceito que em sua vulgarização acabou por se tornar pouco preciso. Do ponto de vista de pesquisas científicas experimentais, militares já utilizavam de meios químicos ou médicos como alteradores de consciência. A psiquiatria inclusive desenvolveu a assim chamada “sismoterapia” no século XX, que tratava exatamente dessa questão (Carneiro 2005).

Já em meados da década de 1950, Gordon Wasson, juntamente com sua mulher, Valentina, foram os primeiros ocidentais a participarem da cerimônia secreta dos cogumelos, com Maria Sabina, em Oaxaca, no México. Tal fato impulsionou o povoado de Huautla em uma rota de peregrinação internacional do turismo espiritual (Langdon 2005). Já nos anos 1960, Wasson passou a pesquisar a Índia, identificando o cogumelo *Amanita muscaria* como o Soma, planta sagrada dos Vedas. A partir desses estudos, Wasson desenvolveu a ideia de uma proto-religião baseada no consumo de cogumelos, sendo um dos primeiros a apresentar uma pesquisa calcada em sólidas investigações de campo que procurava demonstrar uma íntima relação entre substâncias psicoativas e religião, algo combatido pelo cristianismo, com sua tradição de proibição de diversas drogas e plantas rituais, com a expressiva exceção do vinho, visto com bons olhos até mesmo em passagens bíblicas (Carneiro 2005). Esse elo entre enteógenos e religião foi algo bastante presente a partir de então, com a ideia de liberdade de religião sendo um dos motes principais pelos quais diversos grupos procuraram legitimar seu uso ritual de plantas e substâncias diversas, como foi o caso da *Native American Church* com o peiote, mas também o proselitismo laico de Timothy Leary e seus seguidores.

Em meados do século XX, o LSD se popularizava entre a elite norte-americana. Agentes da CIA utilizavam LSD em seu treinamento. Entre seus usuários, constavam também atores famosos, milionários, militares de alta patente e até presidentes, como John Kennedy. Mediante o proselitismo realizado a partir da Universidade de Harvard, com especial destaque para a figura de Timothy Leary, o LSD rompeu as barreiras da

elite estadunidense e se popularizou entre a juventude. Assim, já na década de 60, impulsionado pela contracultura norte-americana, houve um verdadeiro *boom* do uso de LSD e da psicodelia entre jovens de classe média.

Nesse novo ambiente, o uso individualizado e experimentalista de psicodélicos foi um mote importante para o movimento hippie e seus desdobramentos sociais, culturais e artísticos. Em 1963, é lançado *The yagé letters*, de William Burroughs e Allen Ginsberg, relatando suas experiências com a ayahuasca, consideradas pelos autores como “*the final fix*”, na América do Sul. Já em 1968, outro marco: ocorre o lançamento do livro *The teachings of Don Juan*, de Carlos Castañeda, que se torna um best-seller da espiritualidade xamânica, relatando as experiências do antropólogo Castañeda com diversas plantas de poder e seu relacionamento e iniciação junto ao xamã yaki Don Juan.

Uma série de outras publicações, pesquisas, experimentações e expressões artísticas foram ganhando corpo. Ainda nos anos 1960, houve um consumo relativamente grande e tolerado de DMT na Califórnia, onde a substância era fumada em cachimbos de vidro ou de água, o que fez com que o governo estadunidense não incluísse a DMT na Convenção Única das Nações Unidas sobre entorpecentes, assinada em Nova York, em 1961 (Labate, 2005). Na mesma década, Alberto Fontana passou a utilizar psicodélicos em terapia psicanalítica na Argentina. No Brasil, por sua vez, houve pesquisas e experimentações científicas com LSD entre os anos 1950 e 1960 (Carneiro, 2005). Essa popularização dos psicodélicos inclusive culminou na expulsão de Richard Alpert e Timothy Leary da Universidade de Harvard, bem como na proibição do LSD no ano de 1966.

Isso tudo ocorreu até que, na década de 1970, o uso e a pesquisa sobre substâncias psicodélicas se tornou ilegal nos EUA, motivado pela política de “guerra às drogas” norte-americana instituída pelo governo Nixon (Carneiro 2005), ou guerra à ebriedade e à “alteração de consciência” (Magalhães, 1994). Tal fato teve grande impacto na subcultura psicodélica e nos estudos acadêmicos sobre essas substâncias, que teve algum revival somente na transição das décadas de 1970 e 1980, com estudiosos como Terrence McKenna e a popularização do MDMA, tido como “droga do amor” e substância afrodisíaca e produtora de sociabilidade, que inspirou uma série de tratamentos terapêuticos e pesquisas até que foi proibido em 1986. A partir dessa época, junto ao advento do movimento ambientalista e a religiosidade *New Age*, começa a haver uma renovada busca pelo uso de plantas sagradas, e o despertar do interesse por

saberes ameríndios e a Amazônia, que impulsionaram estudos na etnobotânica e outras áreas, fazendo com que alguns autores, como Terrence McKenna, abordassem novamente a ideia de Gordon Wasson da espiritualidade enteógena, abrindo caminho para a emergência daquilo que se convencionou chamar de *neoxamanismo*. Nesse novo cenário, a ayahuasca passa a ocupar papel de destaque no cenário global, inclusive com a expansão internacional das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Langdon 2005, Carneiro 2005).

É possível aproximar o interesse despertado pela ayahuasca e as religiões ayahuasqueiras em pessoas de diferentes conjunturas sociais ao que Robertson (2007) chama de “milenismo global”. Segundo ele, o caráter milenista que perpassa toda a vida social contemporânea contesta frontalmente a tese “dura” da secularização: “*The secularization thesis is dismissed here as being a modern Western myth* (p.9)”. Nesse sentido, as religiões *ayahuasqueiras* são uma ilustração bastante clara dessa contestação, na medida em que são manifestações xamânicas que “reencantam” o mundo, isto é, na medida em que, a partir do uso de uma “planta de poder” supostamente tem-se acesso a uma realidade espiritual encantada e a uma “verdade” diferente da apresentada pela vida cotidiana moderna.

Já no final do século XX, há um “renascimento psicodélico” (Carneiro 2005), com a popularização e diáspora das religiões e práticas ayahuasqueiras – nota-se que a ayahuasca chega a ser encarada como uma espécie de “sucedâneo natural do LSD” -, mas também de diversas formas de hibridismo psicodélico, como as redes neoxamânicas, as “rodas de medicina” e fluxos internacionais de xamãs, indígenas e diversas substâncias psicoativas, como kambô, rapé, peiote, San Pedro, dentre outras, e uma *espiritualidade secular* baseada na cultura *rave*, na música eletrônica e no consumo de drogas sintéticas como MDMA e LDS.

Esse renascimento psicodélico está a todo vapor, dando lugar a organizações não governamentais destinadas à promoção de estudos sobre psicoativos, como o MAPS - Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, o ICEERS - International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service, e outros, e uma série de congressos, simpósios e colóquios interdisciplinares sobre o tema. Além disso, diversas práticas religiosas e substâncias vêm à tona, em um movimento amplo, dialógico e ávido por novidades, o que impulsiona uma série de sincretismos religiosos e hibridismos culturais e rotatividade de substâncias, pessoas e grupos, chegando mesmo a se falar hoje de um “pós-boom ayahuasqueiro”, na medida em que a ayahuasca deixa de ser a

“substância do momento”, dando lugar a outros psicoativos e práticas rituais oriundas das mais diversas partes do mundo, que passam a ser fatores de distinção dos grupos no circuito psicodélico New Age.

Ayahuasca e saúde

Dentre as diversas temáticas e questões que chamam a atenção e são evocadas nos discursos e controvérsias acerca da ayahuasca no mundo contemporâneo, podemos certamente destacar a noção de “cura” e as implicações da ayahuasca na saúde humana. Em meio a seus consumidores e entusiastas, a ideia da ayahuasca como um “agente de cura” ou “produtora de saúde” é muito presente, podendo ser compreendida de maneiras muito diferentes. Como um remédio vinculado a uma medicina tradicional, como um ser encantado/divino capaz de curar, como um acessório terapêutico auxiliar na produção de “autoconhecimento”, como uma “medicina” holística voltada tanto para o corpo quanto para o espírito, dentre outras interpretações. Em suma, a ideia de que a ayahuasca pode “curar” é um de seus grandes chamarizes ao redor do mundo²⁴. Como diz Schmid (2011):

“Healing” is one of the most prominent concepts and motives in all kinds of different uses of ayahuasca... Indeed, “healing” seems to be inextricably associated with ayahuasca rituals. “Ayahuasca healing rituals” seem to attract all kinds of people trying to “heal” themselves, and especially patients searching for an alternative method to cure various diseases. (p.245)

Apesar dessa compreensão nativa positiva sobre a potencialidade da bebida na saúde, o uso da ayahuasca foi colocado sob suspeita e ataque durante muitos anos por diversos atores da sociedade, como representantes do Estado, tratados internacionais de política de drogas e *empreendedores morais* (Becker, 2008), notadamente a mídia²⁵. Nesse ambiente, a categorização farmacológica de “alucinógeno” foi reificada e naturalizada pejorativamente de modo a levar a compreensão da bebida como algo “perigoso”, “maléfico” e “fora de controle”, a despeito da falta de evidências científicas que respaldassem essas acusações. Essa postura fortemente contrária à ayahuasca produziu a estigmatização tanto do psicoativo quanto dos grupos que o utilizam, mas também engendrou reações consideráveis por parte de consumidores e pesquisadores, estimulando diversos estudos que tocam na questão da saúde²⁶.

Desse modo, categorizações alternativas ao epíteto de alucinógeno, como as ideias de “enteógeno” ou “sacramento” foram colocadas em evidência, e uma produção acadêmica bastante prolífera procurou abordar essas questões. Pelo lado das Ciências Humanas, a antropologia foi o celeiro da maior parte de trabalhos, e interferiu decisivamente para uma interpretação mais positiva da bebida, influenciando ainda as políticas estatais sobre a questão. Mas vale notar que também existem estudos sobre saúde a partir de uma perspectiva biomédica e das neurociências, que têm se mostrado um dos campos mais férteis e promissores de pesquisa e já trazem resultados interessantes.

De acordo com Frecska (2011), a ayahuasca seria muito mais segura do que pensam não só o público em geral mas inclusive a própria academia. Já Barbanoj e Riba (2011) sustentam que sua administração a voluntários saudáveis é relativamente segura e provê um excelente meio de estudar os mecanismos neurobiológicos das substâncias psicodélicas. Pesquisas recentes também têm demonstrado que a ayahuasca possui o potencial de auxiliar no combate à depressão, ao alcoolismo e à dependência química de um modo mais abrangente (Labate e Cavnar, 2014; Tófoli e Araújo, 2016; entre outros), e também que a bebida pode ser capaz de estimular a produção de células neurais (<http://m.folha.uol.com.br/ciencia/2016/12/1845060-ayahuasca-estimula-proliferacao-de-neuronios-afirma-estudo.shtml>).

Contudo, os efeitos terapêuticos e na saúde, ainda que interpretados sob um prisma metafísico, são um dos maiores atrativos da bebida na sociedade ocidental, inclusive no âmbito das religiões. Essas pesquisas nos mostram que a ayahuasca tem potencial para atuar positivamente na saúde humana, e acabam funcionando de alguma maneira para legitimar seu uso. Entretanto, mais do que um mero “legitimador” do uso religioso, esses estudos tem se tornado um argumento importante para a defesa uso terapêutico da bebida, uma tendência cada vez mais forte no universo contemporâneo. Nesse sentido, não é de se espantar que, quanto mais a ayahuasca é “legitimada” perante a sociedade e a ciência, mais fora do controle étnico e ritual pode se tornar o seu uso. Vale lembrar que no Brasil somente o consumo religioso da ayahuasca é considerado legítimo pelo Estado nos dias de hoje. Nesse sentido, a “terapeutização” da ayahuasca e suas possibilidades de uso na saúde abrem espaço para diversas discussões a respeito da bebida: quais são os usos legítimos, quem pode administrá-la e consumi-la, como deve ser sua regulação, se ela é o “patrimônio” de algum povo ou uma “ferramenta” a ser utilizada livremente em pesquisa, etc.

Esse dilema exemplifica as controvérsias e complexidade do uso da ayahuasca na contemporaneidade, que serão discutidas em outros momentos desse trabalho, e faz da temática da saúde um dos campos mais férteis e promissores a respeito da bebida. Outro elemento importantíssimo no universo ayahuasqueiro em geral e na religiosidade daimista em particular, e que continua subexplorado até o momento pela academia, é a música. A fim de exemplificar seu papel e inserir o leitor nesse universo, vamos tecer alguns comentários introdutórios sobre a relação entre música e ayahuasca.

Ayahuasca e música

Muito se fala do aspecto visual dos estados alterados de percepção e cognição induzidos por substâncias psicoativas, mas o aspecto sonoro nem sempre recebe a devida atenção, ou é abordado em termos imagéticos, ecoando uma predominância mais ampla das ciências sociais em torno da visualidade, já apontada por trabalhos teóricos como o de Oliveira Pinto (2001). Entretanto, algo que permeia o fenômeno da ayahuasca, e também outras religiosidades enteógenas, como o Buiti, no Gabão, em todos os seus contextos é a proeminência do som. Seja com vegetalistas indígenas e mestiços peruanos, taitas colombianos, caboclos amazônicos, terapeutas neoayahuasqueiros urbanos, ou nos rituais da Barquinha, da UDV e do Santo Daime, a vivência ayahuasqueira é eminentemente sonora (Garcia Molina, 2014; Labate e Pacheco, 2010; Bustos, 2008).

Na União do Vegetal, por exemplo, as “chamadas” feitas durante as sessões, bem como as músicas colocadas para tocar, são peças fundamentais do ritual (Labate e Pacheco, 2010). Na Barquinha, os “salmos” cantados durante as cerimônias representam um símbolo central da religião. No vegetalismo peruano, os “icaros” acionam entidades espirituais e podem curar. No Santo Daime, os “hinos” são condutores e criadores do ritual religioso. Memória, afeto, linguagem, cognição e corporalidade: tudo isso é mobilizado na experiência sonora com a bebida.

Essas *arquiteturas sonoras* e *paisagens musicais*, ou *soundscapes*, para usar o termo já consagrado na etnomusicologia (Oliveira Pinto 2001), levam e trazem as pessoas em suas viagens espirituais (Brabec de Mori, 2012; Garcia Molina, 2014); guiam os indivíduos em suas experiências na “miração” (visão sob o efeito do daime), na “pinta”, na “borracheira”; abrem as portas do “Astral” e do incognoscível. A simbiose entre ayahuasca e música é o passaporte para o sagrado e a verdade revelada,

intransponíveis pela linguagem e o estado de consciência ordinários. Também é produtora de uma vasta gama de percepções sinestésicas. Há artistas que fazem traduções pictóricas dos icaros peruanos e daimistas que conseguem ver a “cor” dos hinos (Garcia Molina, 2014; Rabelo, 2013). Em suma, a música seria capaz de “traduzir” a ayahuasca e seu reino metafísico em termos humanos, e de operar uma ligação²⁷ e comunicação harmoniosa entre a planta e os indivíduos que a consomem.

Procuramos aqui apenas dar um preâmbulo sobre a questão musical e sua importância no universo da ayahuasca. No âmbito do Santo Daime especificamente, a música tem um significado central e particularidades interessantes, se configurando como um locus de estudo revelador da religião. Surgimento, processos históricos, subdivisões internas, ressignificações, os mais diversos aspectos da religiosidade daimista podem ser iluminados a partir da música, que por essa razão ocupará um capítulo específico, além de diversas outras discussões realizadas ao longo dessa tese.

Nesse capítulo, procuramos realizar algumas discussões preliminares acerca da ayahuasca, a fim de contextualizar o leitor acerca desse elemento tão fundamental no âmbito do Santo Daime, e que inclusive dá nome à religião, e colocá-lo em primeiro plano, evitando com isso o erro de tomar a bebida sagrada como uma questão secundária e seus efeitos como meros epifenômenos da “corrente” e “efervescência social” produzidas pela coletividade nas cerimônias religiosas. A partir desse momento, vamos voltar nosso olhar para a religião do Santo Daime propriamente dita, iniciando nosso esforço genealógico a partir do início: o surgimento dessa forma religiosa na primeira metade do século XX.

CAPÍTULO III- O Santo Daime: Origens históricas e desenvolvimento- A fase canônica

Origens históricas

No fim do século XIX e início do século XX, o Brasil vivia o período da economia do látex e do primeiro ciclo da borracha - movido pelo desenvolvimento industrial e automotivo da Europa e dos EUA -, no qual houve intensa urbanização do norte do país, com o crescimento de cidades como Manaus, Porto Velho e Belém, a aquisição do território do Acre e a construção de portos e até de uma grande ferrovia

feita no meio da mata – a Madeira-Mamoré -, além de um verdadeiro *boom* de imigrantes nordestinos - que deixavam o cenário de grande seca e latifúndio espoliativo da região nordeste em busca da promessa de melhores condições de vida nos seringais (Ribeiro 2010)- e intenso intercâmbio cultural e religioso entre caboclos, índios, colonos e militares.

O lado opulento dessa época (que omite as condições de vida difíceis em que viviam os seringueiros), no qual a borracha chegou a representar 40% de todo o valor das exportações brasileiras (Baer, 2008), acabou em fins da primeira década do século XX, devido à primeira Guerra Mundial e, sobretudo, a um dos mais bem sucedidos casos de biopirataria da história: o contrabando de milhares de sementes amazônicas de seringueira (*Hevea brasiliensis*) para as colônias inglesas – notadamente a Malásia-, o que fez com que o Brasil perdesse a hegemonia da produção de borracha para a Inglaterra, que havia conseguido processá-la a um menor custo e maior produtividade em seus domínios. A partir de então a região amazônica passa por um grande declínio econômico que agrava a situação dos imigrantes nordestinos, deixando-os à própria sorte, muitas vezes em condições precárias de saúde, tendo que conviver com a malária, a tuberculose, a desnutrição, a hanseníase, problemas dermatológicos diversos, ferimentos devido a acidentes, dentre outras dificuldades (Moreira e MacRae 2011), para as quais comumente a pajelança indígena era a única opção de tratamento, e levando-os amiúde a se estabelecer nas periferias das áreas urbanas (Ribeiro, 2010).

É nesse contexto socioeconômico que começa a se configurar o que conhecemos hoje como Santo Daime ou Daime, através da figura de Raimundo Irineu Serra. Negro, neto de escravos e sem escolarização formal, Mestre Irineu, como é chamado pelos fiéis, nasceu em São Vicente Ferrer, no Maranhão, em 1890 (Moreira e MacRae, 2011). Em 1912, chega ao território acriano, onde passa a trabalhar na economia da borracha e também na Comissão de Limites, responsável pela demarcação do território do Acre. Ali, tem contato com a ayahuasca e, juntamente com seus amigos André e Antônio Costa (MacRae, 1992), faz parte de um grupo de orientação religiosa chamado CRF, ou Círculo de Regeneração e Fé. O CRF era possivelmente influenciado pelo Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP), organização fundada em São Paulo em 1909 que teve ampla divulgação de sua filosofia circulando pelo Brasil no início do século XX, incluindo a Amazônia, através de uma publicação de nome “Revista do Pensamento”. Mais significativo para nós é que, além disso, o CRF também fazia uso

da ayahuasca em seus encontros, bebida que será parte fundamental da história de Irineu Serra e de seu grupo religioso.

As reuniões do CRF já demonstravam um atributo que estaria muito presente na história do Santo Daime e das religiões ayahuasqueiros em geral, que é uma relação tensa perante a sociedade e as autoridades legais, produzida especialmente pela estigmatização da ayahuasca e de seus consumidores, que naquele momento eram, sobretudo, negros, seringueiros e pessoas de baixo capital econômico, e pela perseguição a práticas religiosas não hegemônicas. Sendo assim, para evitar “batidas” policiais, o CRF em boa medida adotou a característica de *grupo itinerante*, realizando suas reuniões em locais tão diversos quanto os seringais Marapani (Bolívia), Porvenir (Bolívia), Longa Vida (Brasil), Lago Valência (Peru), Maldonado (Peru), Novo Plano (Brasil), além de sua sede localizada em Brasileia-AC e em casas de amigos (Moreira e MacRae 2011).

Nessa conjuntura adversa, havia também a elaboração de “*táticas de acobertamento*” das cerimônias para o caso de repressão policial, como o rápido encerramento da sessão, que dava lugar à realização de danças a fim de despistar a polícia. Essa perseguição chegou a níveis tão exacerbados que Irineu Serra teria chegado inclusive a tomar um tiro de policiais bolivianos, em uma tentativa de fuga contra uma investida policial aos integrantes do CRF. O ferimento à bala teria sido em sua mão, provocando uma cicatriz permanente que chegou inclusive a ser registrada em sua carteira de identidade, e foi um dos fatores que motivou Irineu a deixar Brasileia, onde então residia, rumo à Rio Branco, onde se instalaria definitivamente (Moreira e MacRae 2011).

Além de utilizar a ayahuasca em suas cerimônias, o CRF tinha também significativas conotações espíritas. Nesse sentido, cabe aqui fazer uma diferenciação, pois o espiritismo ali praticado não era o kardecismo *strictu sensu*, de ascendência europeia, mas de caráter regionalista, realizando uma assimilação criativa de preceitos do kardecismo que ligava psicografia e comunicações de espíritos a uma cosmologia, uma ritualística e um panteão próprios, conectados com o contexto seringalista. A fim de distinguir essa prática espírita do kardecismo tradicional ou mesmo do “*espiritismo de caráter carismático*” de figuras como Chico Xavier ou Divaldo Franco, consideramos aqui que essa prática religiosa faz parte do que chamamos, sem nenhum juízo de valor e apenas para fins de descrição e melhor delimitação, de “*espiritismo caboclo*”²⁸. Desse modo, o CRF recebia comunicações de entidades espirituais com

títulos de princesas, reis e marechais, que por vezes assumiam estreita relação com a floresta, tais como: Príncipe Aristomundos, Marechal Grujirião, Princesa Tremira, e também Rainha da Floresta, Rei Titango, Rei Agarrube e Rei Tintuma – que mais tarde apareceriam no hinário do Mestre Irineu e fariam parte definitiva da doutrina do Daime -, dentre outros (Moreira e MacRae 2011).

No CRF, havia uma hierarquia entre seus membros, que assumiam títulos de nobreza ou patentes militares, o que não deixa de espelhar o contexto militarista da região do Acre naquele período histórico. Antônio Costa tinha o cargo de Marechal, enquanto Irineu Serra e André Costa detinham a patente de General, e outros de Major, Tenente, etc. Havia uma mulher de nome Dulce que assumia o título de Princesa, enquanto Josefina Ortiz Costa, esposa de Antônio Costa, era Rainha, etc (Moreira e MacRae 2011). Possivelmente já viria daí a concepção do Mestre Irineu enquanto General, adotada no âmbito do Santo Daime enquanto uma atribuição espiritual do Mestre, o *General Juramidam*²⁹, confirmada e relatada em hinos de alguns de seus mais proeminentes seguidores, como Antônio Gomes e Maria Damião.

Em fins da década de 1910, desentendimentos dentro do grupo e desavenças entre Irineu Serra e Antônio Costa motivaram a saída de Irineu do CRF. Há três variações narrativas sobre esse acontecimento. A primeira dá conta de que Irineu, responsável por zelar o dinheiro das contribuições destinadas ao grupo, teria se ofendido por censuras recebidas (Mendes, 1992). A segunda diz que Irineu Serra é que teria se contrariado com Antônio Costa pela falta de transparência nas contas (Moreira e MacRae 2011). Já a terceira versão diz que disputas de poder e liderança entre Irineu e Antônio Costa levaram o primeiro a se afastar do grupo (Clodomir Monteiro, comunicação pessoal, 2016)³⁰. Esse afastamento do CRF, somado à separação de Irineu Serra de sua companheira Emília Rosa Amorim, à morte prematura de sua filha Valcirene, com menos de dois anos –Irineu teve também mais um filho com Emília, de nome Valcário, que naquele momento ficou com a mãe- e às demais situações adversas vividas naquele contexto, como a perseguição policial, motivaram Irineu a deixar a cidade de Brasileia rumo a Rio Branco, que, em meio a rumores de que se tornaria a capital do território acriano em breve, parecia ser um local mais apropriado e promissor para se viver (Moreira e MacRae 2011).



Foto 2:Mestre Irineu. Fotógrafo desconhecido. Fonte:
<http://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/mestre-irineu/biografiamestre>

Nascimento e desenvolvimento da doutrina do Daime

O conjunto de práticas religiosas e orientações doutrinárias que conhecemos hoje sob a denominação de Santo Daime começa a ser configurado na década de 1930, quando Irineu Serra, após uma revelação espiritual e um processo de iniciação, passará, já desligado do CRF, a realizar encontros de cunho religioso e estruturar seu próprio grupo no município de Rio Branco. Nesse novo ambiente, a ayahuasca é rebatizada como “daime” (denominação que funciona também como rogativo pelos fiéis, presente em pedidos tais quais “dai-me força” e “dai-me amor”) e passa a ser um elemento cada vez mais estruturante de um sistema de crenças que paulatinamente ganha corpo. De acordo com Rabelo (2013), há diferentes versões para o surgimento do termo. Os daimistas acreditam que Irineu Serra recebeu esse nome por inspiração divina. Há relatos de que o grupo de Irineu entoava uma oração (“Ó Deus Santo, dai-me paz e saúde para mim e todos os meus”), após a qual todos respondiam em coro: dai-me!, o

que fez com que as pessoas da vizinhança na Vila Ivonete passassem a conhecer o grupo como “o pessoal do daime”³¹.

Sobre a iniciação de Irineu Serra, há muitos relatos disponíveis e não raro discrepantes (Mendes 1992; Nascimento 2005; Granjeiro 1992; Rodrigues 1992), que, contudo, têm o elemento em comum de conceber o Daime como uma *religião revelada*, ou seja, oriunda de uma revelação espiritual experienciada por Irineu. De acordo com Rodrigues (1992), Mestre Irineu teria ingerido a ayahuasca pela primeira vez juntamente com seu já citado amigo Antônio Costa, através de um curandeiro peruano, descendente dos incas, de nome Dom Pizango, que, ao final do ritual, afirmara a Irineu que, dentre os presentes na ocasião, somente ele teria condições de trabalhar com aquela bebida. Sobre essa narrativa, há controvérsias em torno da figura de Pizango, que dependendo do relato é pode ser tanto uma pessoa quanto uma entidade espiritual que aparece a Irineu através do efeito da ayahuasca. De toda forma, esse relato, longe de ser unanimemente aceito ou replicado pelos daimistas, deu margem para, recentemente, alguns indígenas, como é o caso de Benki Pianko, se apresentarem no *circuito brasileiro de ayahuasca* enquanto descendentes de Pizango, pleiteando assim uma “*legitimidade por parentesco*” do uso da ayahuasca (Labate e Coutinho, 2014)³². Outro ponto interessante dessa narrativa é que ela evoca uma continuidade entre o uso de ayahuasca pelo Mestre Irineu e a civilização Inca, conferindo um caráter mítico e atemporal à experiência de Irineu, legitimada nesse caso pela tradição incaica.

Outra história bastante lembrada seria a de que Irineu, cansado das agruras e dificuldades enfrentadas da vida, teria topado tomar a “Oasca”, ou “cipó”, em um ritual “demoníaco”, pagão, de “magia negra” – possivelmente dentro do contexto xamânico vegetalista. Essa experiência foi um *turning point* no modo como Irineu via a bebida, pois, como diz Luiz Mendes, um de seus seguidores mais conhecidos, “(...) na proporção que ele chamava o demônio, eram cruces que iam aparecendo. Ele se sentiu sufocado de tanta cruz que apareceu” (Mendes 1992). A partir desse momento, Irineu teria descoberto o poder benéfico da bebida, indicado pelo aparecimento das cruces, que atestavam ali sua ligação com a tradição cristã e não com qualquer tipo de culto “satânico”. Para alguns daimistas, essas cruces em questão já eram a cruz de caravaca, batizada no Daime como “Santo Cruzeiro”, que depois viria a fazer parte das insígnias sagradas do Santo Daime. Por esse discurso, que reflete uma visão estereotipada da ayahuasca consumida nos círculos vegetalistas, com a ambiguidade dos *brujos* e *hechiceros*, vista enquanto culto satânico ou demoníaco, também se observa uma

ressignificação do chá a partir da experiência de Mestre Irineu. Nesse sentido, conforme o relato de vários daimistas, Irineu Serra teria sido responsável por “cristianizar” a ayahuasca.

A narrativa mais importante, onipresente e consensual no seio daimista sobre a iniciação de Irineu, embora permeada de algumas variações, conta que os segredos da bebida foram revelados a ele por Nossa Senhora da Conceição. Ao ingerir a ayahuasca junto com seu companheiro Antônio Costa, este havia sido avisado por uma entidade feminina que a mesma pretendia entregar algo a Irineu Serra. Sendo assim, na ocasião seguinte em que Irineu tomou a bebida sagrada, em “uma noite clara, muito bonita”, ao olhar para a lua Irineu avistou uma senhora, “muito formosa e bela”. Segundo o relato de Luiz Mendes (1992), essa senhora teria então lhe perguntado: “Tu tem coragem de me chamar de Satanás?”, ao que Irineu lhe respondeu: “(...) de jeito nenhum!”. Ela então indagou: “(...) quem você acha que eu sou?”, e obteve uma resposta categórica: “A Senhora, para mim, é uma Deusa Universal”. Esta senhora, que inicialmente também se apresentava como Clara, foi depois identificada como a Virgem da Conceição, o que demonstra esse movimento de “cristianização” da ayahuasca por Raimundo Irineu Serra, que talvez se relacione também às experiências de perseguição policial e estigmatização que vivia com suas práticas espirituais, e uma tentativa já inicial de legitimação social de sua religiosidade.

Essa busca por reconhecimento através do diálogo com o cristianismo é uma constante nas crenças minoritárias presentes em território nacional. No Brasil, quer seja nos cultos de matriz africana, que através do sincretismo aproximaram suas deidades do panteão cristão, quer seja no espiritismo, que faz referência aos evangelhos e enfatiza a questão da caridade, quer seja no Islamismo, que busca encontrar referências ao profeta Mohammed na Bíblia (Roy; 2004), ou ainda no circuito esotérico, como é o caso da “Comunidade Luz Figueira”, que procura traduzir suas orientações de caráter místico e cósmico cada vez mais a partir de uma vinculação com a Virgem Maria, as religiões que buscam um mínimo de legitimidade social tem que manter um diálogo e continuamente fazer alusão ao cristianismo, sobretudo, embora talvez cada vez menos, ao catolicismo, detentor de maior capital simbólico do campo religioso brasileiro.

Após essa primeira revelação de Irineu, essa entidade feminina orientou-o a passar por uma dieta de oito dias na mata, segundo a qual ele não deveria ver “nenhum rabo de saia” e só poderia se alimentar de macaxeira insossa e daime³³, para então estar pronto a receber a instrução que ela tinha para lhe dar. Nota-se aí a existência de um rito

de passagem através de dietas, um elemento muito comum no xamanismo amazônico de um modo geral. Em algumas versões, durante esse período de dieta Antônio Costa, escondido e querendo “testar” seu amigo, colocou sal na macaxeira de Irineu, que, orientado por sua guia espiritual, desmascarou o companheiro, dando prova da veracidade de sua iniciação espiritual. Da mesma maneira, alguns contam que Irineu, dentro das dificuldades daquela “apuração”, em um dado momento deu uma saraivada de tiros de espingarda para o alto a fim de espantar qualquer “coisa ruim”, o que teria sido a origem do costume de soltar fogos de artifício para comemorar as datas festivas durante as cerimônias do Daime.

Ao fim da dieta, Mestre Irineu, tendo vencido os desafios de oito dias de privações, novamente teve contato com a entidade feminina que, apresentando-se agora como a “Rainha da Floresta” e a Virgem da Conceição, lhe disse que ele poderia pedir o que quisesse. O pedido do Mestre³⁴ teria sido então o de se tornar um grande curador, e que ela colocasse tudo o que pudesse curar dentro daquela bebida. Conforme informação colhida por Goulart (2004). “Foi aí, também, que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que agente faz a Deus...dai-me saúde, dai-me amor (...) pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo”. De acordo com alguns dos relatos, Nossa Senhora então lhe concedeu esse pedido, salientando que ele jamais deveria ganhar dinheiro com seus serviços com o daime. A partir desse discurso já percebemos a tensão na relação entre daime e questões pecuniárias, que estará presente também em outros grupos ayahuasqueiros.

Ela então teria lhe entregado uma laranja, que simbolizava a missão espiritual de Irineu Serra, e para alguns daimistas pode representar também o mundo. Em relatos como os de Granjeiro (1992), por exemplo, Mestre Irineu teria se dado conta de que “Clara é a Luz”, tendo visto a referida Senhora junto a uma lua nova e, pairando em cima da lua, uma águia. Esses pontos podem explicar alguns dos modelos da estrela de seis pontas que os daimistas usam em suas fardas, que contém uma águia em cima de uma lua nova. Segundo relatos, Irineu teria explicado que a águia sobre a lua era uma representação simbólica da Virgem Mãe, “a guia” que lhe havia aparecido junto ao corpo celeste.

Nesse ponto podemos observar mais uma vez a presença de elementos xamânicos, como a águia, traduzidos de forma particular no contexto daimista. Há também outras ressignificações produzidas por Irineu em seu contato com sua guia espiritual, como a mudança do nome da bebida, de ayahuasca ou oasca para daime, das

plantas usadas em sua produção, de “Mariri” (*Banisteriopsis caapi*) para “Jagube” e de “Chacrona” (*Psychotria viridis*) para “Rainha”, e dos seus efeitos, de “burracheira” (que no espanhol quer dizer embriaguez) para “afluído”, de conotação menos vegetalista e mais ligado ao espiritismo “branco”, kardecista. Importante aqui é notar que todas essas ressignificações teriam sido produzidas por instrução da Rainha da Floresta, que a partir daquele momento estaria sempre acompanhando e ensinando Irineu Serra a respeito do mundo espiritual e de como este deveria desenvolver sua doutrina. Desse modo, a construção do Daime e as decisões tomadas por Irineu nesse processo sempre são lidas como algo “recebido” e “revelado” diretamente de Nossa Senhora da Conceição. Havia uma entidade superior responsável por guiá-lo, o que dotava sua palavra de poder mágico e especial.

Importante notar que a iniciação de Irineu se passa anos antes de sua mudança para Rio Branco e o estabelecimento de seu próprio centro religioso. Quanto ao seu grupo, desde seu surgimento este foi construído a partir de um intenso sincretismo, estando repleto de elementos das diversas práticas religiosas encontradas na região, notadamente o “*catolicismo mágico-popular brasileiro*”³⁵ (como nos festejos baseados em datas católicas e no culto aos santos), a religiosidade indígena amazônica (presente na própria ayahuasca, em determinados seres espirituais encontrados nos hinos e no maracá, instrumento musical utilizado nos rituais), o esoterismo europeu (observado nas influências exercidas pelo Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento³⁶ e a Ordem Rosacruz, por exemplo, e na relevância da cruz de caravaca), o kardecismo (crença na reencarnação e em uma doutrina “espírita”) e as religiões afro-brasileiras (percebidas na presença de entidades de matriz afro-brasileira na cosmologia daimista e em alguns elementos litúrgicos).

O primeiro trabalho do Daime data de segunda-feira, 26 de maio de 1930, onde Irineu Serra e alguns poucos companheiros realizaram um ritual que seguia elementos que depois se tornaram característicos das “Concentrações”. Durante essas sessões, Mestre Irineu fazia seus “chamados”, ou seja, melodias entoadas em solfejo ou assobio, no sentido de “chamar” por seres espirituais para a realização de curas e o auxílio aos presentes. O nome “chamados” nos remete para os cânticos da UDV, que possuem o nome de “chamadas”, mas, embora contenham elementos análogos a essa forma musical, têm estrutura distinta. Os chamados do Mestre possuem ainda semelhanças musicais com os ícaros dos vegetalistas e ayahuasqueiros da América do Sul, incluindo

aí o fato de alguns não conter letras. A palavra “ícaro” tem origem no verbo quéchua *ikaray*, que significa “assoprar fumaça para curar” (Luna 1986).

Curioso é que, nesse início dos trabalhos rituais com daime, Irineu Serra também fazia uso de tabaco, que era assoprado sobre o daime para o fortalecimento da força de cura da bebida, ou diretamente sobre as pessoas para fins terapêuticos. Com o tempo essa prática deixou de existir no âmbito daimista, o que de alguma forma evoca também as traduções pelas quais o Daime passou a fim de se legitimar perante a sociedade dominante, minimizando os traços mais “estigmatizáveis”, mais facilmente associados à ideia de “curandeirismo”, “feitiçaria”, dentre outros termos empregados na perseguição a práticas religiosas não hegemônicas e à espiritualidade de negros e caboclos³⁷.

Embora haja notícias de Mestre Irineu ter realizado os “chamados” até seu falecimento, e que passou os mesmos para que Percília Ribeiro, uma de suas mais próximas e dedicadas seguidoras, os zelasse (registrasse na memória), além de ter autorizado alguns de seus seguidores para que recebessem seus próprios chamados, a prática de entoar chamados, bem como seu recebimento, praticamente foi extinta após o falecimento, ou *passagem* (no linguajar nativo), de Irineu. Uma exceção é o grupo de Luiz Mendes do Nascimento (CEFLI), que realiza um trabalho intitulado “Chamados”, muito embora não seja possível afirmar até que ponto os chamados de Luiz Mendes se aproximam daqueles entoados por Mestre Irineu. Uma das razões para isso é que Mestre Irineu não repassava para as pessoas os seus chamados, considerados de “muita força” e até mesmo perigosos se evocados por pessoas despreparadas e/ou fora do momento apropriado. Como dissemos, a exceção foi Percília, ou Dona Percília, que jamais os passou adiante.

Houve também, na época em que o grupo de Irineu Serra era filiado ao Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento - CECP, trabalhos de cunho esotérico e ligação mais estreita com as práticas do CECP, que ocorriam às segundas-feiras e também todo dia 27 de cada mês, data especial para esse grupo (Goulart, 2004). Possivelmente é um atavismo originado nessa época o estabelecimento dos rituais de Umbandaime e Mesa Branca nos grupos da ICEFLU precisamente no dia 27, que vão acontecer no movimento de expansão dessa vertente daimista. Ainda sobre o Círculo Esotérico, Mestre Irineu se desvinculou do grupo após esse ter exigido que o uso da ayahuasca fosse abandonado por Irineu Serra e seus seguidores. Segundo contam os nativos (Moreira e MacRae, 2011), Mestre Irineu teria dito na ocasião: “Se não querem o meu daime, também não me querem, eu sou o daime e o daime sou eu”, frase que remonta à

ideia compartilhada por vários daimistas das mais variadas vertentes de que a bebida, um “ser divino”, seria o próprio Irineu Serra.

Já o primeiro trabalho com uma liturgia semelhante à sessão denominada de “hinário” foi realizado em 23 de junho de 1935, véspera do dia de São João. Nessa época, só havia 09 hinos para serem cantados: os 05 primeiros do Mestre Irineu, os 2 primeiros de Germano Guilherme e os 02 primeiros de João Pereira. Estes foram cantados até o amanhecer do dia, dando início à tradição daimista de realizar cerimônias que duram até mais de uma dezena de horas e se iniciam a noite chegando até o raiar do sol no dia seguinte. Na ocasião, o trabalho fora realizado sentado, sem a presença do conhecido “bailado” daimista. As pessoas citadas, Germano Guilherme e João Pereira, dois dos primeiros “companheiros” do Mestre no Daime, foram colegas de Irineu Serra na Força Policial, onde ele trabalhou durante um tempo quando chegou a Rio Branco, numa mudança de papéis (de perseguido pela polícia a policial) que espelha também a transformação da vida de Irineu, doravante já reconhecido como o líder de um movimento religioso nascente.

Na cidade de Rio Branco, o grupo de Mestre Irineu se desenvolve sob sua liderança carismática e caráter comunitário, com preponderância de negros e pessoas de baixa escolarização, muitas das quais provenientes do novo movimento de imigração nordestina na região, ocasionado pela “Guerra da Borracha” dos anos de 1940. Dentre seus seguidores iniciais está também Daniel Pereira de Mattos, fundador de outra religião ayahuasqueira, a Barquinha. Nascido em 13 de junho de 1988, Daniel era vizinho, conterrâneo e velho amigo de Irineu, conhecido ainda no tempo em que ambos viviam no Maranhão. Em decorrência de problemas relacionados ao álcool, Daniel procurou Mestre Irineu, tendo sido tratado por este e se tornado seu seguidor, trabalhando também como seu barbeiro e sapateiro e chegando até mesmo a residir em sua casa. Tendo sido um dos primeiros e mais proeminentes músicos do Daime, Daniel ainda foi possivelmente a primeira pessoa a receber autorização do Mestre - após a mudança do mesmo da Vila Ivonete, onde morava Daniel, para a Custódio Freire- para a realização de trabalhos com o daime em sua própria residência, tendo inclusive recebido remessas da bebida por parte do próprio Irineu Serra, que manteve seu espaço como filial³⁸. Estaria aí o primeiro exemplo, embora tímido e com base em mudança de território de Irineu Serra, de uma expansão do Daime, bem como da autorização do Mestre para o estabelecimento de filiais.

Após sua cura com Mestre Irineu e a continuação de seus trabalhos, Daniel veio a receber sua própria missão espiritual, fundando então o grupo que passou a ser conhecido popularmente como Barquinha. Em outra parte desse trabalho, teremos a possibilidade de falar um pouco mais sobre essa doutrina religiosa. Por ora, basta-nos dizer que Mestre Irineu autorizou Daniel a prosseguir com seu próprio caminho independente, no qual a ayahuasca continuou conhecida pelo nome de daime. A respeito da cura obtida por Daniel, vale dizer que a busca de cura era uma das principais razões dos habitantes da região para procurar Irineu Serra. Seguindo a profecia da Rainha da Floresta na qual Irineu seria um grande curador, ele teria alcançado curas para toda a sorte de doenças das pessoas que o procuravam, com ou sem daime, tendo ficado conhecido na região³⁹. Segundo Saturnino Nascimento, filho de Luiz Mendes (comunicação pessoal, 2016), Mestre Irineu realizava uma quantidade de prodígios no tocante à cura que era verdadeiramente inacreditável. De acordo com seu depoimento, ele, seus familiares e outros seguidores observaram um número impressionante de “milagres”, “uma quantidade muito maior de milagres do que aqueles contidos na Bíblia”, o que reforça assim a ideia –corrente dentro da comunidade daimista- de que o Mestre tinha poderes sobre-humanos, e de que, como “filho da Virgem Mãe”, seria a reencarnação ou “canalizasse⁴⁰” energia e “força” análogas a Jesus Cristo.

Segundo conta Saturnino, o Mestre Irineu curava as pessoas com o uso de daime e também sem o uso de daime. Aliás, de acordo com seus relatos o uso de daime para a solução de problemas de saúde seria pequeno em relação às curas operadas sem o recurso da bebida sagrada. Isso porque, para Saturnino, o Mestre reservava o daime somente para aqueles que eram “do rebanho” da sua doutrina, encontrando, para os outros casos, remédios oriundos das fontes mais diversas, que também poderiam ser ministrados a seus seguidores. Por exemplo, uma vez teria chegado à casa de Irineu uma senhora que tinha algum problema na região do estômago, que a fazia ter a barriga inchada. Não havendo mais remédio que a curasse, ela procurou então Mestre Irineu, que pediu que alguns homens fizessem uma busca e recolhessem ossos da carcaça de bichos que fossem encontrados mortos na região. Dos ossos encontrados, mandou que se preparasse uma fervura com água, da qual o produto final seria o remédio da mulher, que após toma-lo teria ficado boa e jamais se queixado do problema novamente.

Do mesmo modo, diz Saturnino que Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes – um dos principais companheiros do Mestre- e sucessor de Irineu no comando dos trabalhos rituais realizados na sede, teria tido uma diarreia que se estendia por muito

tempo, sem que houvesse melhora. Depois de fracassar na busca de cura por sua própria conta, Leôncio teria procurado Mestre Irineu, que ficou de “buscar o remédio”, como ele costumava dizer em casos semelhantes. Segundo a concepção daimista, ele “buscaria o remédio” no plano espiritual, diretamente com sua guia, a Rainha da Floresta, antes de oferecer ao doente. Assim, em um dia normal de trabalho, Mestre Irineu pediu que um homem levasse um pedaço de carne para entregar para Leôncio e outros camaradas que se encontravam trabalhando. Dessa carne, o toucinho estaria especialmente destinado a Leôncio. Ao receber a carne, este teria dito ao companheiro que seus problemas intestinais o impediam de comê-la, ao que seu amigo respondeu: “O Mestre disse que essa carne é para você, e que seu remédio é o toucinho. Disse que é para comer até se empanturrar”. Tendo obedecido à instrução, conta-se que Leôncio nunca mais tornou a apresentar os sintomas relatados.

Outro caso é o de uma criança que, após nascer, teria contraído uma infecção no umbigo. Na busca desesperada pela cura do problema, a família teria ido até Irineu Serra, que então prescreveu óleo de motor. Na falta desse, reportaram a Irineu a dificuldade, que respondeu que poderia ser usado “qualquer óleo”, até mesmo óleo de cozinha, que teria então sido utilizado e sanado o problema da criança. Segundo Saturnino, esses remédios *sui generis* e a princípio contraindicados para os males relatados seriam apenas uma forma de levar alguma “descontração” e leveza para as pessoas no momento da cura, pois esta seria operada pelo próprio Irineu Serra, que de antemão já tinha o poder para obtê-la. Como diz um hino do Cruzeiro, “no mundo se cura tudo”⁴¹, a não ser em caso de “sentença”, isto é, de destino ou predestinação a uma enfermidade.

A cura, desde então, é um elemento sempre presente no universo daimista, seja no caso de caboclos sem recursos para o pagamento de médicos, seja no universo New Age e dos círculos de terapia alternativa dos grandes centros urbanos, muito embora a interpretação sobre a cura seja bastante diferente em cada contexto, como teremos oportunidade de observar mais à frente. Nota-se, também, que esta pode ser direcionada tanto para males físicos quanto espirituais. Entre os nativos, há exemplos diversos de curas espirituais, ou mesmo exorcismo, praticados pelo Mestre Irineu em seus trabalhos com daime (Saturnino Nascimento, comunicação pessoal, 2016). Nesse sentido, além de se tornar um sinônimo de cura, o daime se confunde também com a força de seu portavoz, Irineu Serra, a ponto dele ter dito, como já mencionamos, que “eu sou o daime e o daime sou eu”. Assim, há não só uma antropomorfização da bebida, que teria a força e

identidade do próprio Mestre, reforçadas após o falecimento do mesmo, mas também uma “*fitomorfização*” do Mestre, transformado em planta a partir da própria bebida. Essas maneiras de transubstanciação, assim como os relatos de cura a partir de elementos particulares e da intervenção do Mestre – através do sopro da fumaça de tabaco ou de “buscar o remédio” no Astral, por exemplo- aproximam uma vez mais a práxis carismática de Irineu das “técnicas arcaicas do êxtase” presentes no xamanismo (Eliade, 2002).

Dando seguimento a seus trabalhos, Irineu Serra passa, paulatinamente, a inserir novidades no cabedal ritualístico do Daime, como as fardas, vestimentas rituais utilizadas pelos membros do grupo e que marcam a identidade de daimista - os próprios adeptos do Daime são chamados de “fardados”. O nome “fardado” vem das roupas utilizadas pelos daimistas nos rituais oficiais dessa religião, que são chamadas de “fardas”. Estas são utilizadas por todos os fiéis durante as celebrações religiosas e os distinguem claramente dos não convertidos e daqueles que vão à igreja pela primeira vez. Para obter a identidade de fardado, o indivíduo deve passar por um rito de passagem onde adquire sua “estrela”⁴² e se torna um “soldado da Rainha”. A partir desse momento, a pessoa passa a ser vista como daimista pelos demais, adquirindo maior respeito e também maiores obrigações junto à comunidade religiosa. O contraste entre o “fardado” e “não fardado” (como são chamados os outros frequentadores das igrejas) vai além da simples vestimenta e também implica diferentes lugares ocupados durante as celebrações e distintas funções passíveis de ser desempenhadas, constituindo-se o fardamento como um grande “divisor de águas” na vida religiosa no Santo Daime.

As fardas, nome oriundo das vestimentas militares, são duas: branca, para os trabalhos festivos e hinários, e azul, para os demais trabalhos, e fazem alusão ao contexto militar da época, também experienciado por Irineu Serra, que trabalhou como soldado no corpo da Guarda Nacional. Isso acontece também com vários outros elementos litúrgicos das cerimônias daimistas, como é o caso dos “batalhões”, a divisão espacial do salão ritual e os agrupamentos de fiéis nos trabalhos, e das patentes instituídas por Mestre Irineu entre seus seguidores, que posteriormente foram abolidas de modo a evitar conflitos de poder e “horizontalizar” a irmandade, colocando todos em posição de iguais.

Nesse ponto, ao invés das insígnias que atribuíam títulos diferenciados às pessoas, foi instituída a estrela, utilizada por todo homem fardado em ambas as fardas e pelas mulheres nos trabalhos de farda branca. Como mostra Goulart (2004), embora as

fardas sejam compreendidas como fruto das revelações espirituais de Mestre Irineu com a Rainha da Floresta, elas foram sendo paulatinamente redesenhadas até ter sua forma atual. Houve uma época em que as fardas masculinas acompanhavam um chapéu, ou “capacete”, e também fitas coloridas similares às aquelas presentes na farda branca feminina, elementos que posteriormente foram suprimidos. Já outros adereços foram adicionados ao longo do tempo, como o saiote verde na farda branca feminina e a estrela de seis pontas⁴³ nas fardas masculinas.

A partir dessas considerações, podemos observar que o Santo Daime, desde o seu surgimento, passou por uma construção social paulatina, permeada de ressignificações e traduções culturais. Naturalmente, essas transformações são encaradas pelos daimistas como revelações espirituais, e não como adaptações ao contexto social. Apontar essas últimas não significa desvalorizar ou discordar da interpretação mística nativa, mas apenas considerar as mudanças a partir de uma lógica sociológica, e não espiritualista.

Vamos aprofundar essa discussão evocando a música, compreendida como um aspecto fundamental da religião pelos seus membros, e a liturgia daimista, que passou por diversas reestruturações ao longo das décadas. Veremos que esses pontos ilustram com riqueza ímpar a religiosidade daimista e suas transformações, bem como as controvérsias e identidades construídas no âmbito do Santo Daime ao longo do tempo.





Foto 4: Daimistas vestidos de farda branca (modelo ICEFLU) no Céu do Mapiá – 2015
Imagem: Rafael Oliveira



Foto 5: Daimistas vestidos com farda azul (modelo ICEFLU) no Céu da Divina Estrela – 2015

Música e linguagem: os hinos como aspecto central do ritual do Santo Daime

“No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus”.

Assim começa evangelho de João, texto sagrado para cristãos. Não é nova a ideia de que a palavra é criadora. Por meio da palavra, padres, pastores, pais de santo, xamãs, xeiques e rabinos conduzem e dão forma aos rituais das mais diversas

religiosidades mundo afora. Nesse ambiente, linguagem e tradução são pedras fundamentais. Há religiões em que a língua é sagrada, como no caso do árabe para os muçulmanos, do hebraico para os judeus, do sânscrito para os hindus e do iorubá para candomblecistas, e religiões que deliberadamente traduzem seus textos e ritos para diferentes idiomas com o intuito de alcançar o maior número de pessoas e culturas possível, como o neopentecostalismo (Labate, Assis et al., 2016).

Junto à palavra, há outra dimensão que também está presente em diferentes formas da vida religiosa em nível global que queremos apontar. Esse elemento une pentecostais australianos, neopentecostais brasileiros, umbandistas, rastafáris, religiosidade ameríndia, ayahuasqueiros peruanos, adeptos do sufismo, *hare krishnas*, católicos da Canção Nova e membros do Santo Daime: a música. Música que também é verbo, comunicação e estruturadora ritual; que cria narrativas e aciona as mais profundas emoções, produz o êxtase religioso e permite a transcendência espiritual; rompe e reconstrói as noções de tempo e espaço e leva à experiência de uma “verdade intangível autoevidente”. Em outros termos, a música também é ela própria criadora do universo religioso, e não só um epifenômeno do mesmo (Labate e Pacheco, 2010).

Podemos observar a proeminência da música na vida religiosa em diversos casos ao redor do mundo, da Oceania à floresta amazônica. Na Austrália, por exemplo, a música transformou completamente o cenário pentecostal, através da igreja Hillsong que, com sua produção musical profissional, tornou-se uma das bandas mais conhecidas do país, influenciando pessoas no mundo todo, como é o caso do grupo evangélico brasileiro Diante do Trono (Riches, 2010; Rosas, 2015). O Diante do Trono, braço musical da igreja Batista da Lagoinha, de Belo Horizonte, alcançou fama nacional e se tornou um destacado exemplo da guinada neopentecostal da religiosidade evangélica brasileira, espectro religioso que mais cresce no país. Por sua vez, na Renovação Carismática Católica, a dimensão musical e o aspecto espetacular das missas revigorou o catolicismo em um momento de declínio no Brasil, alçando alguns padres à condição de celebridades nacionais, como é o caso de Padre Marcelo Rossi e Fábio de Melo (Carranza e Mariz, 2013). Na Umbanda, a música assume papel central como invocadora das forças divinas (Saraiva, 2013; Frigerio, 2013). Entre os ameríndios, funciona como grande integradora e intermediadora da vida ritual (Bustos, 2008).

Essa característica é compartilhada também por outras religiões enteógenas, como o Rastafarianismo, ou o Buiti, do Gabão, que utiliza a iboga e inclusive tem um instrumento - uma harpa de oito cordas chamada *ngombi* - considerado sagrado e objeto

de veneração. Após o ritual de iniciação na religião, onde os iniciados entram em estado de transe profundo e ficam completamente inconscientes por horas, os buitistas recuperam a consciência e são acordados com o som desse instrumento (Samorini, 2005). No caso do Santo Daime, os hinos, cânticos religiosos daimistas, constituem uma das características principais da religião, que não por acaso é conhecida pelos seus membros como uma “doutrina musical”. Isso porque são os hinos que guiam e constroem a jornada espiritual dentro das sessões, se configurando também como as instruções de ordem teológica próprias do Daime.

No início, havia apenas alguns poucos hinos recebidos por Irineu Serra e seus companheiros mais próximos. O conjunto dos hinos recebidos por Mestre Irineu forma o hinário “O Cruzeiro”, referência teológica fundamental nesta religião. O Cruzeiro compreende, segundo a tradição, 132 cânticos religiosos (isso porque alguns desses teriam se perdido, uma vez que o hinário em si consta 130)⁴⁴, recebidos ao longo de toda a trajetória espiritual do Mestre e dispostos cronologicamente. É compreendido pelos daimistas como um ensinamento divino, revelado por Nossa Senhora da Conceição a Irineu Serra. Os adeptos do Daime acreditam que os hinos não são compostos ou criados por seus autores, mas sim instruções oriundas diretamente do reino espiritual, “recebidos” do Astral (Rehen, 2011).

Além de Irineu, alguns de seus seguidores mais próximos, como Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Marques Vieira (Maria Damião), conhecidos como os “companheiros do Mestre”, também receberam seus próprios hinários. Com o tempo, também foi aumentando o número de hinos recebidos pelo Mestre e seus seguidores, número esse que explodiu com a expansão e diáspora daimista. Hoje existem várias dezenas de fardados que advogam ter recebido um hinário próprio, em um movimento permeado também de controvérsias e dissenso. Conta-se (Mendes 1992) que as instruções musicadas dos hinos foram um pedido da própria Rainha da Floresta. Mestre Irineu, que não sabia cantar, teria reportado sua dificuldade à sua guia, que então teria lhe ordenado que “abrisse a boca” que ela iria lhe ensinar. Naquele momento, Irineu “disparou cantando Lua Branca, o primeiro hino”.

Desta maneira, os hinos compõem a teologia daimista, e todas as pessoas são incentivadas a cantá-los e bailá-los nos trabalhos espirituais (Assis, 2013). É impossível apreender essa religiosidade em profundidade sem levar em conta a importância dos cânticos como condutores dos ritos e da experiência subjetiva das pessoas. Os hinos não são somente cantados, mas em alguns rituais também podem ser “bailados”, isto é,

dançados de acordo com fórmulas rítmicas e normas rituais pré-estabelecidas. Essa forma particular de dança e expressão corporal tem grande importância no Santo Daime e continua pouco explorada pela literatura. Os rituais de Concentração, por exemplo, são realizados com as pessoas sentadas, enquanto que os trabalhos de festival são feitos com o bailado. Nos trabalhos de bailado, são cantados hinários inteiros, razão pela qual esses rituais também são chamados simplesmente de “Hinários”, podendo chegar a ter duração de até 15 horas.

Como vimos, o grupo começou com alguns poucos hinos recebidos por Irineu Serra e seus seguidores imediatos, a maioria iletrada. Isso significa que os cânticos eram transmitidos oralmente e aprendidos por repetição, fazendo da cultura daimista algo fundamentalmente baseado na oralidade. Posteriormente, com a expansão, a vertente expansionista do Daime (ICEFLU) passou a produzir caderninhos de hinos, que vieram a ser utilizados comumente, embora alguns daimistas se orgulhem em mostrar que não necessitam deles porque já têm os hinos memorizados (Labate, Assis et al, 2016). Voltando à questão da autenticidade dos hinos, lembremos que estes são considerados “recebidos” do “Astral” ou plano espiritual, e não “compostos”. Isto é, à semelhança de comunicações mediúnicas, os hinos seriam inspirados por seres e forças do mundo espiritual, não se configurando como uma construção deliberada e consciente realizada por parte daquele que o recebe. Sendo assim, quem recebe o hino não é considerado seu autor – aquele que cria-, mas sim seu “dono”- aquele que recebe um presente.

Mas como saber se um hino é legítimo, uma vez que ele seria diferente de uma mera composição musical? Conta-se que no tempo de Irineu Serra, os hinos recebidos pela irmandade deveriam ser “passados a limpo”, isto é, ter sua autenticidade comprovada mediante legitimação com o Mestre ou a Dona Percília. Percília, inclusive, chegou até mesmo a vetar e modificar cânticos de seguidores proeminentes do Mestre (Rabelo 2013; Alfredo Gregório, comunicação pessoal). Com o tempo, essa prática de “passar o visto” foi sendo deixada de lado. Isso certamente contribuiu para a explosão musical da vertente expansionista do Santo Daime, que hoje tem hinos aos milhares, e o surgimento de inovações rítmicas e melódicas, conforme veremos em outro momento dessa tese. Agora, vamos trazer alguns apontamentos iniciais sobre a construção do cânone litúrgico e ritualístico concebido por Irineu Serra, responsável em grande medida para dar ao Daime uma “cara” específica, uma identidade compartilhada.

Liturgia e variações rituais no tempo de Raimundo Irineu Serra

No âmbito do Daime, Raimundo Irineu Serra foi diferenciando uma série de trabalhos espirituais, que se traduziram nos rituais de “Hinário”, “Concentração” e “Trabalho de Mesa” (conhecido como “Trabalho de Cruzes” nas linhas expansionistas). Em certa medida, esses trabalhos se diferenciam pelo conjunto de hinos e a maneira pela qual esses são cantados, evidenciando o papel central dos mesmos em toda a liturgia dessa religião. Mas há também outros pontos de diferenciação e elementos particulares em cada uma dessas cerimônias.

Os trabalhos espirituais daimistas são usualmente realizados no interior de uma sede, em um espaço conhecido como “salão”. Na época em que Irineu era vivo (e ainda hoje em alguns centros tributários da assim chamada “linha do Mestre Irineu”), este era retangular, enquanto que hoje é costume exibir forma hexagonal em algumas das linhas expansionistas do Daime, que serão tratadas em outro local deste estudo. No interior do salão, as pessoas são divididas por sexo, homens à direita e mulheres à esquerda da porta de entrada, ocupando seus lugares dentro de batalhões. Nas fileiras dos batalhões, os indivíduos ficam dispostos segundo ordem de tamanho. Há também uma “mesa de centro”, de onde o trabalho é conduzido pelo dirigente. Ao fundo do salão é que acontece o “despacho”, ou seja, é servido o daime aos participantes dos rituais. Além do uso de vestimentas especiais, as fardas, Mestre Irineu instituiu que, para participar e ter melhor aproveitamento nas cerimônias, as pessoas deveriam passar por um jejum, incluindo abstinência sexual, por três dias antes e três dias depois do trabalho, evocando assim a lembrança das dietas vegetarianas e xamânicas que acompanham o universo ayahuasqueiro de um modo geral, embora manifestada sob prescrições e formas próprias.

Os trabalhos de hinário são aqueles que compõem o calendário oficial do Daime. Usualmente acontecem em ocasiões festivas; são bailados e neles os fiéis vestem a farda branca. Podem durar cerca de até 15 horas e se constituem, grosso modo, da execução ininterrupta de cânticos de louvor à divindade, permeada pela ingestão do daime em intervalos regulares, com a participação ativa de todos os membros da igreja e forte envolvimento emocional e afetivo (Assis, 2013). Um pouco antes do início deste trabalho, é rezado o “terço”⁴⁵. Depois de terminado o mesmo, é aberto o “despacho” do Santo Daime, a distribuição da eucaristia daimista⁴⁶.

Existem pessoas especialmente designadas como responsáveis por distribuir o líquido sagrado e cuidar da limpeza dos utensílios. O encarregado deste é quem coloca a quantia de daime servida em cada dose individual da bebida, de acordo com o tipo de trabalho, a concentração do daime (especialmente na ICEFLU) e os indivíduos que vão tomá-lo. Na época de Mestre Irineu, havia uma maior padronização das doses. Na expansão, isso varia muito de acordo com a “graduação” do daime e as pessoas que vão tomá-lo⁴⁷. Os participantes do ritual se encaminham para o despacho em fila (filas diferentes para homem e mulher, nas quais em geral primeiro são servidos os fardados e depois os visitantes, lembrando que somente homens são encarregados do despacho), tomam o daime e se encaminham para seus respectivos batalhões, onde devem permanecer durante todo o ritual, exceto por motivo de força maior (se precisarem fazer alguma “limpeza”- ir ao banheiro, vomitar, etc-, por exemplo).

Os daimistas esperam então o início do hinário. Durante um bom tempo esses foram realizados somente com voz e maracás, até a instituição de instrumentos musicais por parte de Irineu Serra. O maracá é um instrumento de percussão agudo, utilizado por várias etnias indígenas, vegetalistas, taitas e xamãs em seus rituais de ayahuasca. No Daime, ele é usualmente feito com uma lata, que pode ser de Nescau, tinta ou óleo, dentre outros materiais, no tamanho padrão do grupo do Mestre Irineu. Essa lata, por sua vez, é preenchida com esferas metálicas, e sustentada por um cabo de madeira. Já no movimento de diáspora, ocorreram modificações na constituição do maracá. As latas passaram a ser menores, e houve também a possibilidade de construção de modelos estilizados e utilização de outros materiais, como o uso de sementes em vez das esferas metálicas e madeira no lugar de latas. Esse instrumento tem também um forte simbolismo, podendo ser encarado simplesmente como instrumento musical e parte da vestimenta até como uma “arma de batalha”, uma espada, um escudo, etc.

Com relação aos músicos, o primeiro conjunto de músicos, inclusive, era formado somente por mulheres. Sua viúva, Peregrina Gomes Serra, inclusive, tocava violão. Ainda hoje, na expansão, em alguns lugares é costume que os trabalhos de hinário comecem somente com voz e maracás, sem o acompanhamento de outros instrumentos musicais, que só entram em cena algumas dezenas de hinos à frente. As cantoras responsáveis por guiar e “segurar” o canto, e também por “dar o tom” do hino na falta de acompanhamento instrumental, passaram a ser conhecidas como “puxadeiras”, ou “puxadoras”, na expansão. Como já foi mencionado acima, o trabalho de hinário é comumente bailado. O bailado segue um padrão pré-determinado, e deve

ser realizado de maneira uniforme por todos, seguindo três variações rítmicas principais, a partir da marcha, da valsa e da mazurca, com pequenas modificações em alguns hinos específicos.

Já o trabalho de Concentração é comumente chamado do “trabalho do Mestre Irineu”, pois teria sido o primeiro ritual instituído por ele, embora só tenha sido formalizado no ano de 1960 e reformatado no ano de 1970. Esse trabalho ocorre atualmente todo dia 15 e 30 de cada mês (há relatos de que era realizado no dia 27 de cada mês por Mestre Irineu). É um trabalho de farda azul – no tempo do Mestre as fardas dessa cor ainda não haviam sido instituídas-, sendo que as pessoas possivelmente ficavam à paisana nesse trabalho. Nessa ocasião, menos pessoas comparecem à igreja, em comparação com os trabalhos de hinário. É realizada uma concentração (tempo em que as pessoas permanecem sentadas em silêncio absoluto, e para tanto as luzes da igreja podem ser apagadas e a claridade diminuída⁴⁸), que pode variar de uma a duas horas. Após o período de concentração, são cantados os últimos hinos recebidos pelo Mestre Irineu, conhecidos como “Hinos Novos” (Alto Santo) ou “Cruzeirinho” (ICEFLU). Feito isso, fecha-se o trabalho. O despacho de daime nesse ritual é realizado apenas uma vez na tradição do Alto Santo, podendo ser realizado mais vezes (aproximadamente de 3 a 4) nas linhas expansionistas.

Raimundo Irineu Serra instituiu também o trabalho da “Santa Missa”, também chamada de “Missa das Almas”, especialmente destinado aos falecidos, os “desencarnados”. Nesta ocasião, veste-se farda azul e é cantado o conjunto de hinos específico da Missa, organizado por Mestre Irineu. Na expansão, também podem ser cantados os assim chamados “hinos das almas”. Nessa cerimônia os hinos são todos cantados à capela, isto é, não são usados instrumentos musicais nem há bailado. As Missas ocorrem em algumas datas especiais, por ocasião do falecimento de alguém e, ordinariamente, toda primeira segunda-feira de cada mês. A Missa de segunda-feira é o trabalho em que os grupos costumam ficar mais vazios, com pouca participação de todo o corpo de fardados, e é uma cerimônia mais curta do que as de hinário ou concentração, durando em média de 2h a 3h⁴⁹.

Ainda na época de Irineu, havia também o “Trabalho de Mesa” (Alto Santo), ou “Trabalho de Cruzes” (ICEFLU), um ritual de exorcismo e desobsessão instituído pelo Mestre, onde se lê uma prece esotérica de circulação restrita, que inclui dizeres em latim. Esse trabalho deve ser realizado em número de três, em três dias seguidos, sempre no mesmo horário e com o mesmo número de integrantes, sendo o trabalho com

menor duração no âmbito do Daime. Atualmente, as linhagens “tradicionalistas” do Daime não o realizam, sob a justificativa de que é “muito sério” e de que “não há pessoas preparadas” para a função. Na ICEFLU, é necessária uma autorização especial do Conselho Superior Doutrinário da instituição para a consecução desse ritual, no qual os fardados vestem a farda azul.

Há ainda o ritual do *feitio*, ou seja, o trabalho espiritual e material onde se prepara a bebida através de várias etapas. Colhem-se, separam-se e limpam-se as folhas; corta-se, limpa-se e macera-se o Jagube. Prepara-se as panelas com o material. Acende-se a fornalha. O Santo Daime é produzido. Isso tudo a partir de uma forma ritual própria e mediante intenso trabalho físico e religioso, onde há uma das divisões de trabalho mais marcadas por gênero no âmbito do Santo Daime. Pela sua complexidade e particularidades, o *feitio* será deixado de lado nesse momento, sendo retomado em vários pontos posteriores dessa tese, seguindo nossa abordagem “circular” e “progressiva” de discussão. Por ora, basta-nos ter dado visão panorâmica dos rituais daimistas, pontuando o caráter marcadamente musical dessa forma religiosa, a fim de contextualizar melhor o leitor sobre as discussões, temas e termos empregados nessa tese. Retomemos, pois, nosso caminho cronológico dos acontecimentos.



Foto 6: Maracás do Santo Daime. No lado esquerdo, estão modelos do maracá utilizados no CICLU – Alto Santo. O da extrema esquerda é um modelo semelhante ao utilizado pelo próprio Mestre Irineu. Já os maracás do lado direito são os modelos utilizados na ICEFLU. Imagem: Glauber Loures de Assis.

Mudança para o Alto Santo – Um novo tempo

Com preponderância de negros e caboclos sem instrução formal, o grupo de Irineu Serra segue crescendo e em desenvolvimento, mudando para outra área de Rio Branco, que passou a ser conhecida como Alto Santo⁵⁰, em meados da década de 1940. A partir de então, o grupo de Irineu começa também a ser identificado com esse território, e ainda hoje a vertente não expansionista do Daime se autointitula como Alto Santo. Com o passar dos anos, Irineu toma como companheira Peregrina Gomes, neta de seu seguidor Antônio Gomes, que vai acompanhá-lo até o último dia de sua vida, e ainda hoje é quem comanda o núcleo do Alto Santo, no Acre. Nesse local, é fundado, em 1963, o CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, o primeiro esforço de institucionalização do culto hoje conhecido como Santo Daime. Vale lembrar que a construção do CICLU se deu após vários anos, em um período no qual Irineu Serra procurou também cultivar a amizade e apoio de pessoas importantes e influentes, como é o caso do Coronel Fontenele de Castro e do Governador Guiomard Santos. Tal fato evidencia a habilidade diplomática de Irineu, motivada e acionada também pelas várias experiências de perseguição policial e estigmatização que sofrera. Como conta Goulart (2004), Irineu Serra era tachado de “macumbeiro”, “preto macumbeiro”, ou ainda “feiticeiro”, rótulos utilizados como categoria de acusação que procuravam arrancar qualquer legitimidade da religiosidade de Mestre Irineu.

Mais do que a própria ayahuasca, era a figura de Irineu Serra, negro, líder de uma comunidade carente, que sofria a maior perseguição e estigmatização social. Ele inclusive chegou a ser preso/detido por acusações pessoais sem respaldo em nenhum tipo de atividade criminosa (Goulart 2004, Moreira e MacRae 2011). Talvez por conta desse tipo de perseguição, Irineu Serra procurava constantemente dar um caráter socialmente “apresentável” a seu grupo, além de tomar iniciativas para a legitimação social do Daime, que vão desde a resignificação de certos elementos rituais até a visita de um padre, conhecido como padre Pacífico, ao Alto Santo, a convite do Mestre.

Nesse ponto, temos que discordar da análise que o inglês Andrew Dawson (2013) faz a respeito do Daime dos tempos de Mestre Irineu. Segundo o autor, o grupo de Irineu Serra era pautado por uma *apolítica de transformação social*, isto é, um discurso e práxis que visavam a recuperação da autoestima e a mudança das condições de vida dos seguidores de Irineu, mas desprovido de um conteúdo político. Em nosso ponto de vista, a realidade se aproxima muito mais de uma “*política de legitimação e*

integração social”. Não havia uma ausência de política, mas relações politicamente orientadas para a legitimação de seu grupo e integração de seus membros perante a sociedade mais ampla. Tudo em meio ao reconhecimento das instituições e legislação vigente, mas sem que isso implicasse à submissão religiosa. Nesse sentido, o grupo de Irineu era um “*produtor de cultura*”, que formava uma nova religião e, sob esse ponto de vista, também contribuía para transformações de caráter social, haja vista, por exemplo, a situação em que se encontra hoje o Alto Santo e suas relações históricas com a cidade de Rio Branco e os políticos locais⁵¹.

Já na época de Mestre Irineu o Alto Santo passa a ter filiais; ou, em outros termos, Irineu Serra passa a conceder que alguns de seus seguidores, especialmente em função de morarem longe da sede dos trabalhos e das dificuldades de transporte até o Alto Santo, tomassem daime na própria residência e realizassem trabalhos de cura e concentração, como veremos logo adiante. A ideia, assim como ocorre até hoje em alguns centros da vertente expansionista, era que as filiais pudessem realizar os trabalhos mais curtos, mas se reunissem todas na sede para a realização dos trabalhos oficiais e de farda branca.

O CICLU é comandado pela liderança incontestada de Irineu Serra até sua morte – no linguajar nativo, “passagem” – em 06 de julho de 1971. Depois de seu falecimento, entretanto, seguiu-se uma disputa de seguidores do Mestre pela liderança da comunidade, que culmina com sua divisão. Leôncio Gomes passa a liderar o núcleo original do CICLU (hoje comandado pela viúva de Irineu, Madrinha Peregrina) e a liderança carismática de Sebastião Mota, o “Padrinho” Sebastião, passa a estruturar sua própria comunidade independente. Já nesse ponto o Daime deixa de ser uma organização única e homogênea, processo que desde então tem se intensificado – inclusive com um sem número de novas divisões. Aqui, é importante notar que o CICLU/Alto Santo permanece ainda hoje restrito ao norte do país, sendo a partir do grupo de Padrinho Sebastião que se dará a expansão da prática espiritual daimista.

No caso do Alto Santo, com o comando de Leôncio, sucedido por Francisco Filho (Tetê), que foi exonerado do cargo, dando lugar a Raimundo Gomes, e posteriormente a Peregrina Gomes Serra como dirigentes do grupo, há uma concentração de poder na família Gomes, que alcança um *status* e capital religioso diferenciado, dando ares de clã para o Daime ali organizado. No caso de Peregrina, há também um relativamente bem-sucedido processo de *rotinização do carisma*, pelo qual, através de sua vinculação matrimonial a Irineu Serra, Peregrina se legitimava como

“dignitária” e porta-voz do Mestre, processo que perdura até os dias de hoje no âmbito do Alto Santo, que, por ordem de “Madrinha” Peregrina, não aceita filiais ou qualquer movimento expansionista para além de suas próprias terras. No caso das dissidências e divisões, o ator mais importante nesse momento, como mencionamos, foi Sebastião Mota de Melo.

Sebastião Mota de Melo e seu encontro com o Daime

Sebastião nasceu em 07 de outubro de 1920 no seringal Monte Lígia, na região do Alto Juruá, acima de Eurinepé (Mórtimer 2000), no território conhecido como Estorrões. Conta-se que sempre fora uma pessoa sensível espiritualmente, tendo visões e realizando curas desde muito cedo. Fora criado em meio à floresta, sendo considerado um excelente “mateiro”, versado nas artes da pesca, caça e na construção de canoas. Também era tido como bom seringueiro. Em relação a isso, com a crise da borracha, Sebastião se muda aos 18 anos para trabalhar no seringal Adália, onde também tocava violão, animando as festas que aconteciam na região. Antes de prosseguirmos com nosso relato, algumas notas sobre a situação social da Amazônia e da economia da borracha nesse período serão importantes para contextualizar o leitor.

Com o advento da Segunda Guerra Mundial, houve uma reviravolta temporária na economia da Amazônia, pois a partir de 1942 o Brasil firmou um acordo com os “aliados” para o fornecimento de borracha durante a guerra, dando início assim a um novo e efêmero *boom* na economia do látex, impulsionado pela reabertura dos seringais nativos por parte de Getúlio Vargas, e da criação do SEMTA (Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia), além de uma série de incentivos para o deslocamento de trabalhadores, sobretudo nordestinos em fuga da seca – a sede de recrutamento desse movimento ficava em Fortaleza-, e voluntários rumo aos seringais. Tinha início então a “Guerra da Borracha” (Secreto, 2007). A metáfora bélica era muito presente nesse movimento, e seus trabalhadores ficaram conhecidos como “soldados da borracha”. Um panfleto da época chegava mesmo a comparar os soldados da borracha aos combatentes que estavam em campo de batalha na II Guerra:

“Soldado da Borracha, herói da Amazônia. Mas não só pelas armas podemos e devemos concorrer para o triunfo completo da liberdade humana. Ao Nordeste, ao nosso trabalhador do campo, cabe uma tarefa tão importante como a do manejo das metralhadoras nas frentes sangrentas de batalha (...) extraindo borracha.” (Secreto, 2007)

A “Guerra da borracha” não foi só metafórica, mas um verdadeiro desastre social para boa parte dos trabalhadores envolvidos. Tem-se notícia do desaparecimento de milhares de “soldados da borracha”, além de uma ausência completa de fiscalização dos seringais e direitos dos seringueiros recrutados, o que motivou a abertura de uma CPI no ano de 1946. Até hoje há famílias que ganham pensão vitalícia do governo por causa das condições deploráveis com que eram tratadas durante a “batalha da borracha”. Fato é que, em meio à onda de imigrantes nordestinos da “Guerra da borracha”, diversos foram os “batalhadores” que acabaram encontrando o Daime, que funcionava como um agregador e um ambiente favorável à reconstrução da vida e recuperação da dignidade e autoestima desses trabalhadores tão combalidos. Esse foi o caso de vários seguidores do Mestre Irineu.

Nesse momento, importa para nós dizer que foi nesse movimento de imigração que chega ao seringal Adélia, no Acre, a família Gregório, oriunda do Rio Grande do Norte, evangélica, da qual faziam parte Júlia – que viria se tornar posteriormente a Madrinha Júlia-, Nel – depois conhecido como Padrinho Nel-, dentre outros. Também fazia parte dessa família a jovem Rita Gregório, hoje conhecida internacionalmente na doutrina do Daime como a Madrinha Rita, matriarca e conselheira da ICEFLU e viúva de Sebastião Mota. Diz-se, entre os nativos, que Sebastião tinha tido um sonho, no qual uma embarcação rumava para o poente, sendo guiada por um homem de longas barbas brancas. Dentro do barco, havia uma bonita donzela de rosto redondo. Segundo esse relato, de conteúdo profético, na chegada da família Gregório ele imediatamente se lembrou da moça de seu sonho ao ver Rita (Mórtimer, 2000).

Não demorou muito, Sebastião Mota e Rita Gregório se casaram. A cerimônia ocorreu no seringal Adélia, em 1946, no “dia do padre”, isso é, o dia em que o padre de Eurinepé visitava os seringais da região (Mórtimer, 2000). O casal teve filhos, dos quais o primogênito, Waldete – ou Valdete -, e Alfredo – nascido Walfredo e registrado Alfredo por um engano do cartório - se tornaram os mais proeminentes no âmbito do Daime. Ambos acompanhavam o pai em sua vida espiritual. Em depoimento para nossa pesquisa, Alfredo disse inclusive que “acompanhava o papai desde criança”, e que “aos 5 anos já era o segundo homem” nas reuniões de cunho espírita organizadas por Sebastião Mota.

Em meio às muitas dificuldades de se viver nos seringais, aprofundadas pelo fim da “Guerra da Borracha” e novo colapso da economia do látex na Amazônia, no ano de 1955 Sebastião Mota teve contato com um homem negro chamado Mestre Osvaldo,

conhecido como um “grande curador”, que, dentre outros trabalhos de benzeção e cura, realizava sessões espíritas de Mesa Branca, dentro das quais eram evocados espíritos de médicos e guias curadores para a resolução dos problemas de saúde mais delicados. Doravante, Sebastião, identificado por Osvaldo como um “médium”, acompanharia este na condição de discípulo e aprendiz. Segundo relatos de daimistas, que assumem um tom profético presente em diversas narrativas de momentos biográficos importantes da vida de Sebastião, Osvaldo já nesse ponto teria lhe dito que ele “iria muito além” daqueles trabalhos espíritas.

Durante seu período de desenvolvimento espiritual junto a Mestre Osvaldo, Sebastião Mota passou a atender doentes, “recebendo o espírito” do médico Bezerra de Menezes e também de um guia curador conhecido como Professor Antônio Jorge. Ao justificar determinados elementos presentes nos trabalhos de cura da linha expansionista do Daime, Alfredo Gregório (comunicação pessoal) se reporta a essa época, dizendo que a missão espírita de seu pai já havia começado antes mesmo do seu contato com o daime. Nesse período em questão, a fama de Sebastião ia crescendo e ele ia sendo reconhecido como um curador espírita. Seguindo a sua história de revelações espirituais, Sebastião começou a ter visões na floresta, dentre as quais a de um homem sem cabeça dentro de um rio, que posteriormente teria significado simbólico importante na trajetória de Sebastião. Confuso e temendo “ficar louco” com essas visões e sua “mediunidade não trabalhada”, Sebastião ia mantendo o contato com Mestre Osvaldo, até que este teria lhe dito que era hora de “alçar voo”, e que para isso Sebastião deveria ir com sua esposa e filhos para o Acre: “Vá para o Acre. É lá que você tem o que aprender para realizar sua missão espiritual” (Mórtimer 2000).

A família Gregório já havia se mudado para Rio Branco anos antes, de modo que, ao partir do seringal, Sebastião e Rita escolheram se juntar aos familiares desta, que habitavam uma região de cerca de 70 hectares na periferia de Rio Branco, conhecida como “Cinco Mil”, desmembrada do seringal Empresa, conhecida por esse nome porque as colônias de 12 e meio hectares que a compunham eram vendidas por cinco mil contos de réis. Tendo ganhado de presente dos Gregório uma colônia na Cinco Mil, Sebastião e Rita passaram a morar ali, onde, com a ajuda dos filhos, construíram com as próprias forças a casa onde passariam a residir (Mórtimer, 2000).

Durante o início de sua estada na Colônia Cinco Mil, Sebastião passou a realizar sessões espíritas, das quais é digno de nota o tratamento que fez em Cristina, esposa de Nel, cunhada de Rita, que teria se curado após uma intervenção de Sebastião,

incorporado com Bezerra de Menezes, e depois do próprio Nel, o que ajudou a aplacar e diminuir a desconfiança dos Gregório, de tradição evangélica, em relação às sessões espíritas. Os trabalhos espíritas de Mesa Branca passaram a acontecer com regularidade, e Sebastião ia se tornando um rezador afamado na região, até que “ficou seriamente doente” (Mórtimer, 2000).

Segundo o relato de Lúcio Mórtimer (2000),

“À tarde, depois de pegar pesado na dura jornada, se achava na cozinha tomando um copo de leite quando um grande besouro adentrou pela janela para lhe perturbar com seu zumbido forte. O bicho o rodeava de maneira provocadora, se desviando com muita perícia dos tapões. Era apenas um inseto inoportuno e sem nenhum perigo, mas parecia destinado a perturbar o homem que acabou engasgando com leite, quando o bichinho lhe deu uma trombada na nuca.

Este foi o motivo de ter engasgado. Daí para a frente a sua saúde não prestou mais. Sentia náuseas e um bolo que vinha até a garganta e voltava. O apetite acabou. Só comia um caldinho de peixe no almoço e algum caldo de caridade, aquele preparado com farinha”.

Podemos perceber assim que, embora a doença se manifestasse fisicamente, sua origem tinha caráter místico, lembrando as doenças, feitiços e/ou ataques espirituais sofridos pelos xamãs na mitologia xamânica (Eliade, 2002), e convergindo com a narrativa profética que permeia os relatos sobre a vida de Sebastião Mota, que de qualquer maneira haveria de cumprir sua sina. Sebastião tentou se recuperar através de remédios e da consulta a médicos de Rio Branco, sem sucesso. Depois de “desenganado” pela medicina alopática, ocorreu de alguém lhe falar sobre o Mestre Irineu, que em outro momento Sebastião havia tentado visitar sem conseguir êxito – na ocasião Irineu viajava para o Maranhão. Sendo assim, Sebastião foi até o Alto Santo em um dia de trabalhos espirituais do ano de 1964, onde se encontrou pela primeira vez com Irineu Serra e participou de sua primeira sessão no âmbito do Daime. Nessa ocasião, Sebastião passaria por uma experiência divisora de águas em sua trajetória, contada aqui segundo o olhar do daimista mineiro Lúcio Mórtimer (2000), um dos primeiros seguidores de Sebastião oriundos do sudeste brasileiro:

“Atencioso como de costume, o Mestre Irineu ouviu Sebastião Mota de Melo contando seu caso, dizendo-se doente e dando em poucas palavras um panorama geral de sua situação. Terminados os relatos, ele fez apenas uma pergunta: “Você é um homem de verdade?” Acredito que sim, disse Sebastião, já sou pai de muitos filhos e nunca faltei meus compromissos. “Pois então”, retrucou o Mestre, “vai com os outros, entre na fila e tome o Santo Daime que é o nosso remédio. Depois do trabalho você me procura para dizer o resultado”.

(...) Sentia um friozinho na barriga e uma emoção forte de estar ali. Aliado a isto, uma natural fraqueza, pois já vinha com quase um mês que não se alimentava direito devido à enfermidade. Recebeu o copo de Daime e notou que fora mais bem servido que o despachado antes dele. Achou bom ter uma dose maior e com firmeza passou goela abaixo aquele líquido marrom de gosto estranho. Não parecia com nada que tivesse bebido antes. Não fez cara feia, embora tenha sentido um estremecimento no corpo, um arrepio que correu da cabeça aos pés.

Tranqüilamente foi se sentar no local indicado por um homem que tinha o posto de fiscal de trabalho. Dali tinha um bom ângulo para a visão de todo o ambiente. Nesse primeiro momento o seu senso de observação estava aguçado. Muitas pessoas compartilhavam a cerimônia, mais de uma centena. A despeito disto, reinava grande silêncio.

(...)Sebastião começou a sentir a força da miração. Isto quer dizer, a bebida Santo Daime começava a fazer efeito. Primeiro as luzes adquiriram uma tonalidade especial, brilhante. Sentiu que estava em outra dimensão e aí ficou assustado, começou a pensar coisas negativas: não devia ter tomado o Daime, já estava doente e poderia ficar pior. Da insegurança partiu para o medo e ficou mais assustado. Sobreveio a isto mal estar e enjôos. Pensou em correr, fugir dali. Então, lembrou-se da pergunta do Mestre Irineu: “Você é um homem de verdade?” Olhou ao redor e viu todo mundo quieto, tranqüilo. Por que haveria ele de correr? Nunca foi medroso nem covarde.

Recuperando o bom senso e o domínio da situação e se vendo tão fraco, Sebastião rezou. Pediu misericórdia a Deus e a cura. Pensou também que se aquele homem, que todos chamavam de Mestre, tivesse realmente poder, seria curado naquela casa. Na sua mente fez uma espécie de desafio ao dono do trabalho.

Aí veio a resposta. De começo o grande clarão de muitas luzes que de repente foram se apagando até que sentiu a vista escura, quis levantar mas não encontrou “terra nos pés”, como dizia ele. Faltou firmeza nas pernas e caiu no chão. Ficou ali estirado. O fiscal do trabalho veio, conferiu e achou melhor deixá-lo ali mesmo, entregue à miração.

A doença fazia a morada naquele corpo. Era um momento escuro. A força negativa lutando para apagar a luz daquela vida. Sebastião tinha consciência. Como num sonho, via tudo acontecer e mais uma vez orou e pediu misericórdia, então se fez um novo clarão e tudo mudou ao seu redor. Agora se encontrava num salão rodeado de homens vestidos de branco. Estava num hospital e aquele lugar era como uma sala de cirurgia muito bem aparelhada.

Como um espectador, viu colocarem seu corpo sobre uma mesa. Observava tudo como se estivesse fora daquela matéria sofredora estirada no chão. Agora sentia muito bem-estar e confiança e, sem nenhum medo, pôde apreciar um milagre.

A equipe cirúrgica aproximou-se e começou a trabalhar. O chefe recebeu o bisturi que, manejado com extrema destreza, abriu sua barriga ao meio. O fígado foi tirado inteiro e estava na mão do médico. Depois de examinado, foram extraídas três larvas do tamanho de uma polegada. O próprio doutor lhe apresentou esta coisa estranha com o seguinte comentário: “Aqui está o que ia lhe matar brevemente. Desta você escapou”.

Como um espectador, apreciava a operação que não acabou por aí. Admirado viu retirarem osso por osso do seu esqueleto, sendo limpa peça por peça. Depois de tudo colocado no lugar, o médico foi ajuntando a pele e fechando o corte de sua barriga, tudo feito rapidamente, de forma indolor e com grande perfeição, pois não ficou a menor marca.

Isto se passou enquanto estava no chão deitado. Não se sabe precisar quantos minutos. Não foram muitos. No máximo uns dez. Sebastião voltou como se estivesse acordando de um sonho. Procurou se levantar batendo a poeira da roupa e ocupando a cadeira que permanecia vaga. (...) No silêncio, Sebastião agradecia as muitas graças recebidas. Olhando para o Mestre Irineu, lá na cabeceira da mesa, veio o entendimento que tudo partia dele. Era um foco irradiando os dons da cura e a beleza da música”.

Podemos depreender desses relatos diversos pontos interessantes. A cura, sempre recorrente nas narrativas daimistas e no motivo pelo qual as pessoas procuram a bebida, não só está presente, mas assume o caráter de cura xamânica, com a retirada de objetos – no caso, três larvas -, responsáveis pela enfermidade incurável por via medicamentosa alopática, do corpo de Sebastião, a partir de uma cirurgia realizada no plano espiritual. Outro ponto importante é o caráter de “profecia realizada” desse contato de Sebastião com Irineu Serra, pois conforme teria dito Osvaldo, era no Acre que Sebastião haveria de cumprir sua missão espiritual. Nesse sentido, a doença aparece como veículo para esse encontro, o fator determinante para que o destino espiritual e profético para a vida de Sebastião Mota pudesse se cumprir. Assume também contornos de “rito de passagem”, análogos a experiências xamânicas relatadas por Eliade (2002), de intensa provação, doença ou sofrimento, ou “descida aos infernos”, antes da revelação, preparação e entrega da vocação religiosa ao xamã, e também da certeza de Sebastião sobre os poderes de Irineu Serra e do estabelecimento de uma relação de discipulado entre Sebastião e Mestre Irineu, que se aprofundaria cada vez mais e teria grandes impactos na história posterior do Daime.

Nos anos subsequentes, Sebastião Mota de Melo e seus familiares se tornaram membros do Alto Santo e seguidores do Mestre Irineu. Paralelamente, Sebastião foi deixando de realizar seus trabalhos de Mesa Branca, até que teria recebido a instrução de seus guias Bezerra de Menezes e Professor Antônio Jorge de que esses “se afastariam por um período de pelo menos 10 anos”, para que Sebastião pudesse se entregar por completo àquela nova doutrina (Mórtimer, 2000). Observamos aí mais uma vez a presença de uma narrativa profética adotada por parte dos seguidores de Sebastião para explicar sua trajetória de vida.

A entrega e esforço de Sebastião na doutrina do Daime alçaram-no à posição de feitor do Mestre Irineu, isto é, aquela pessoa autorizada a preparar e coordenar o feitio de daime para o uso ritual nos trabalhos. Além disso, com o tempo Sebastião ganhou autorização de Irineu Serra para a realização de trabalhos de cura sob seu comando na Colônia Cinco Mil. Isso se devia especialmente ao fato de que a Colônia era relativamente distante do Alto Santo, o acesso era bastante precário, e no tempo das chuvas ir da Cinco Mil até a sede era uma travessia difícil, especialmente para Sebastião e seus seguidores, que faziam todo o percurso a pé, frequentemente se sujando muito durante o caminho. Mas também representava o estabelecimento de uma relação de confiança junto ao Mestre e a aquisição de *capital religioso* e *status* na irmandade.

Sobre essa autorização de realizar trabalhos em casa, vale dizer que, muito embora a posição do Alto Santo nos dias de hoje seja explicitamente não expansionista, sem que haja qualquer filial reconhecida por esse grupo, na época de Mestre Irineu haviam pequenos grupos autorizados por ele a realizar trabalhos com daime, muito embora seus membros tivessem, em geral, o compromisso de comparecer à sede para as sessões de farda branca, o que talvez evidencie, senão o apoio explícito, ao menos a não preocupação de Irineu com a expansão de sua doutrina religiosa. Para os adeptos do movimento expansionista, esse já era um desejo de crescimento por parte do Mestre, que recebeu um hino com a ordem de “doutrinar o mundo inteiro” (ver adiante).

O primeiro a obter autorização do Mestre para a realização de cerimônias em sua casa foi Daniel Mattos, depois fundador da Barquinha, em meados da década de 1940. Já na década de 1960, uma série de outras “extensões” ao grupo de Mestre Irineu, ou “pronto-socorros”, como eram conhecidos no meio daimista em referência simbólica à saúde e à cura, tiveram lugar. Tais grupos foram os de Raimundo Gomes, na Colocação Chapada, o de Raimundo Ferreira (seu Loredó), na colocação Saituba em 1961, a extensão liderada por José Nunes e sua esposa Maria, na colocação Limoeiro em 1963, o “Pronto Socorro Wilson Carneiro”, liderado por Wilson –que mais tarde se tornaria um destacado seguidor de Sebastião Mota e dirigente da Colônia Cinco Mil- no bairro do Bosque em 1966, o grupo dos “Treme Terra”, liderado por Pedro Fernandes Filho, que iniciou seus trabalhos em 1968 na Colônia Apolônio Sales, e também a extensão da Colônia Cinco Mil, formada em 1968 sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, que passou a congregar também fardados do Alto Santo que depois tiveram grande importância na expansão do Santo Daime, como Francisco Corrente, Manoel (vô) Corrente e Maria Brilhante. Havia ainda o “Pronto-Socorro” de Manuel “Cabeludo”,

localizado entre os municípios do Bujari e Sena Madureira, e a de Regino Silva e Antônio “Sapateiro”, localizada em Porto Velho. Essa última era a única que não produzia seu próprio daime para uso religioso, necessitando importá-lo diretamente do Alto Santo (Moreira e MacRae 2011).

Como podemos ver, o germen da expansão do Daime já estava presente nos tempos de Mestre Irineu, através das extensões ou “Prontos-Socorros”. Nesse tocante, a extensão de Porto Velho ainda apresentava a característica de inaugurar uma relação interestadual entre sede e extensão, além do transporte e fornecimento interestadual de daime. Outro dado interessante de se observar é que a grande maioria dessas extensões foram abertas na década de 1960, nos últimos anos de vida do Mestre Irineu, período esse que já prenunciava divisões internas e emergência de novas lideranças, contando com disputas e conflitos internos que impactavam a comunidade.

Nesse tocante, um dos conflitos de maior envergadura e repercussão histórica foi justamente o de Sebastião Mota com uma parcela dos membros do Alto Santo. Sabe-se que Sebastião também passou a receber hinos, que inclusive eram cantados na sede do CICLU durante alguns trabalhos. Nesses hinos, ele se apresentava como uma figura de “alta patente espiritual” (depois identificada com São João Batista) e louvava ao Santo Daime como um “Ser Divino” e ao Mestre Irineu, na figura de Juramidã, como Jesus Cristo reencarnado – algo que já estava presente em outros hinários, especialmente o de Antônio Gomes⁵². De acordo com Alfredo Gregório, Sebastião “passava a limpo” todos os seus hinos com o Mestre Irineu: “Era só receber um hino que o papai ia cantando com agente, a pé, até apresentar para o Mestre”. Segundo ele, houve até uma mudança que Dona Percília – responsável por passar no crivo os hinos recebidos pela irmandade, atestando se eram realmente “vindos do Astral” ou uma “instrução” de outra natureza ou mera composição musical-, realizou no hino de número 3 recebido por Sebastião, “Firmeza”.

Além de receber hinos, os trabalhos realizados por Sebastião na Colônia Cinco Mil levaram várias pessoas a abandonar o álcool e adentrar a doutrina do Daime, tornando-se conhecidos. Isso, somado a sua posição de feitor e carisma pessoal, fez com que Sebastião Mota rapidamente ascendesse dentro da irmandade do Alto Santo, passando a ser considerado por alguns já naquele momento como um “Padrinho”. Conforme relato de Luiz Mendes (comunicação pessoal, 2016), as pessoas teriam ciúme da relação do Padrinho Sebastião, relativamente novo no Daime, com o Mestre Irineu. Gostavam de dizer que o Padrinho não tinha muita relevância, e “de repente, viam ele

adentrar a sede junto com o Mestre, sorrindo, no maior companheirismo”. Segundo Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2014 e 2016), o Mestre teria dito a Sebastião que “ali só havia os dois; tava cheio de gente antiga, se achando importante, mas que não conseguiam compreender a missão. Sou Eu e tu, Sebastião”. Já para outras pessoas do Alto Santo, Sebastião era um iconoclasta, rebelde, herege, incapaz de obedecer às determinações da instituição e os preceitos deixados pelo Mestre Irineu, modificando e deturpando a seu bel-prazer a doutrina do Daime.

Seja como for, o fato é que já no tempo de Mestre Irineu havia uma relação de conflito entre Sebastião e outros membros do Alto Santo. Esse clima se tensionava ainda mais na medida em que Irineu preparava o terreno para sua sucessão, recebendo seus últimos hinos e tomando medidas de garantia institucional para o CICLU. Enquanto havia uma diretoria que se considerava a herdeira natural de Irineu Serra, encabeçada por Leôncio Gomes, por sua vez Sebastião se apresentava, através de seus hinos, como sucessor e continuador da história do Mestre. Essa relação de conflito se exacerbou quando Sebastião resolveu apresentar, no meio de um trabalho de Hinário, seu hino mais recente da época, o vigésimo oitavo, intitulado “Sou Eu”:

“Sou Eu, Sou Eu, Sou Eu/ Eu posso afirmar/ O Mestre me chamou!/ Para eu me declarar!
Vamos todos meus irmãos/ Compreender este abecê /Que muitos são os que olham/ E poucos são os que vêem//
A minha mãe é tão formosa/ E mandou eu declarar/ Que o Mestre está em mim/ E é preciso eu me calar//
Meus irmãos vou ensinar/ Como se lê o abecê/ Muitos vão assoletrar/ E não sabem compreender//
Meus irmãos vou lhes dizer/ Para todos aprenderem/ Que debaixo da minha ordem/ É que agora eu quero ver//
Sou Eu, Sou Eu, Sou Eu/ O Mestre afirmou/ Olha o relho na minha mão/ Aonde está o chiqueirador//
Meus irmãos venho avisando/ Para todos compreender/ No dia da audiência/ É que vão gostar de ver//
Agora vou declarar/ Como foi que se passou/ No rio de Jordão/ O batizado se traçou//
A minha mãe é tão formosa/ E do meu Mestre também é/ Ele é filho de Maria/ E eu sou filho de Isabel//
Meus irmãos já declarei/ Não tem mais o que dizer/ Quem quiser que o procure/ Para poder compreender”.

Segundo o relato de Lúcio Mórtimer, houve uma consternação geral naquele momento, e um grupo de pessoas se apressou a contar ao Mestre o que havia acontecido, uma vez que nesse momento Irineu Serra, já em idade avançada, permanecia em sua casa descansando. Ainda de acordo com Mórtimer (2000), seguidor de Sebastião, Mestre Irineu teria se limitado a responder: “Vocês não viram nada ainda.

Podem ter calma, muita coisa ainda está para acontecer”. As animosidades continuaram, amenizadas pela presença de Mestre Irineu, que ainda vivia. Do lado da família Gomes, com quem Sebastião disputava proeminência, havia, além de Leôncio, a figura de Peregrina, esposa de Irineu, e Raimundo Gomes, que também recebia hinos. De acordo com Mórtimer (2000), nesse período essa disputa por protagonismo acontecia de modo velado em respeito a Irineu Serra, sendo “uma batalha levada na música, nos hinos”, o que evidencia mais uma vez a importância da musicalidade e dos cânticos daimistas na vida da religião.

No dia 06 de julho de 1971, ocorre o falecimento de Raimundo Irineu Serra, “possivelmente o dia mais triste da história do Daime” (Moreira e MacRae 2011). A partir daí, a diretoria do Alto Santo passa a centralizar a produção de daime na sede, coibindo os feitos próprios das “extensões”. Em relação ao grupo de Sebastião Mota, havia um acordo da época do Mestre Irineu que autorizava o primeiro a preparar seu próprio daime, do qual metade da produção seria destinada ao Alto Santo, e a outra metade utilizada em trabalhos realizados na própria Colônia Cinco Mil e cura de doentes que procurassem a bebida ali (Goulart 2004). Com a centralização da produção de daime operada pela nova diretoria do Alto Santo, essa autorização foi revogada, se estendendo também para todos os “Prontos Socorros”, o que gerou grande insatisfação junto aos “feitores” e dirigentes das extensões, contribuindo para os cismas institucionais que se seguiriam e a definição identitária do Alto Santo como local centralizador e sectário.

Após a passagem do Mestre, Sebastião, juntamente a seus seguidores, agora em número considerável de algumas dezenas de pessoas, continuou a fazer parte do Alto Santo até o ano de 1974, quando teria recebido a instrução espiritual de hastear uma bandeira, presente em seu hino de número 89, “Levanto esta bandeira”, que diz: “Levanto esta bandeira/ Porque assim meu Pai mandou/ Todos que olharem para ela/ Tem o mesmo valor”. Era uma situação delicada para o então presidente, Leôncio Gomes. De um lado, havia o pedido de Sebastião, carregado de um caráter profético. Do outro lado, as ressalvas da família Gomes e da diretoria do centro em relação às atitudes de Sebastião Mota. Conta-se, então, que Leôncio teria instruído Sebastião a levantar essa bandeira em sua própria casa, na Colônia Cinco Mil. Diz-se também que essa instrução foi dada de forma amistosa por parte de Leôncio, contrastando com o clima de tensão presente na relação de Sebastião com a família Gomes (Mórtimer, 2000; João Corrente, comunicação pessoal). A partir desse momento, Sebastião se desliga

oficialmente do Alto Santo, levando consigo mais de uma centena de fardados e tomando a decisão de construir uma nova casa, cedendo a antiga para a realização dos trabalhos espirituais com o daime (Mórtimer, 2000).

A ruptura de Sebastião Mota de Melo com o Alto Santo advogava uma continuidade direta com o Mestre Irineu através de seu carisma. Ou seja, era interpretada como uma ruptura não com o Mestre, mas com a instituição do Alto Santo, representando assim uma concorrência em relação a quem era o “legítimo” continuador do Daime. Não é mero acaso, portanto, que Sebastião Mota tenha sido identificado por seus seguidores, e ele mesmo tenha proclamado em seu hinário, como a representação de São João Batista, enunciador do Mestre Irineu, que por sua vez seria o símbolo de Jesus Cristo. Aliás, essa identificação foi uma peça importante na disputa pela liderança do Daime após a passagem de seu comandante maior. Enquanto Sebastião era visto como São João Batista por seus seguidores, a família Gomes tinha seu próprio São João, personificado na figura de Raimundo Gomes, irmão de Leôncio e dono do hinário “O Ramalho”⁵³, nascido no dia de São João. Assim, nessa disputa por poder, Sebastião Mota tinha um grande carisma, uma família numerosa, um hinário conhecido e dezenas de pessoas dispostas a segui-lo em sua “missão de São João” e sua interpretação particular da doutrina do Daime e sua vocação expansionista, que por sua própria natureza o dotava de uma liberdade interpretativa da doutrina muito grande e de considerável possibilidade de transformação e ressignificação da religião.

Já o Alto Santo tinha a sede, a diretoria instituída pelo Mestre Irineu, um número grande de fardados e ainda a família Gomes, com destaque para Leôncio, Raimundo e a viúva de Irineu, Peregrina Serra, que com o tempo foi ganhando cada vez mais proeminência no seio dessa comunidade. Em outros termos, o Alto Santo herdava todos os elementos tradicionais do Daime, sua territorialidade, herança consanguínea e matrimonial, e elementos jurídicos/legais, como seu estatuto. A partir desse momento, portanto, estava inaugurada uma nova era no Daime, de grandes reverberações, onde não mais uma única instituição monopolizava a religião, mas havia o início de um movimento de *congregacionalização*, que ensejou a existência de diversos grupos com interpretações diferenciadas e por vezes concorrentes entre si, fato que foi se aprofundando no decorrer dos anos e marca o Daime até os dias de hoje.

Esse movimento de ramificação da religião quase sempre é analisado a partir dessa ruptura entre Sebastião Mota e o Alto Santo, que, de fato, foi o cisma de maior repercussão no nível macrossocial, com reverberações nacionais e globais sobre a

construção e representação do Daime perante a sociedade mais ampla. Mas não foi o único. O Alto Santo passou por outras divisões internas que também tiveram grande impacto na irmandade local. Como dissemos, após a passagem de Irineu Serra, o comando do Alto Santo foi transferido ao presidente Leôncio Gomes, que inclusive tinha o título estatutário de “Mestre Imediato” já no tempo de Irineu Serra, muito embora este teria dito: “Quando eu me ausentar daqui, vocês reunam, tomem Daime e me chamem que eu venho. Não me deixem inventar moda e ninguém queira ser chefe. O dono daqui sou eu”. Essa fala, contada por Peregrina Serra, viúva do Mestre, é reiterada ainda hoje no cotidiano do Alto Santo. Em minha primeira visita a esse local, me apresentei para Peregrina dizendo que estava lá para conversar com ela e aprender um pouco mais sobre Irineu Serra, ao que ela me respondeu: “Então tá difícil. Eu não tenho nada pra falar dEle não. Se quiser saber, pergunta pra ele que ele responde”. Esse argumento, de que é o próprio Mestre quem fala a seus discípulos no plano astral, é sempre reiterado por Peregrina, e muitas vezes utilizado retoricamente por ela. Já que ela “sempre conversa” e obtêm instruções diretas de Irineu Serra, sua palavra acaba sendo interpretada como a própria palavra de Irineu pelos membros do Alto Santo.

Voltando à nossa reflexão, Leôncio Gomes presidiu o Alto Santo até seu falecimento, em 1980. Nesse momento, uma nova e acirrada disputa pelo comando do grupo teve lugar entre Raimundo Gomes, irmão de Leôncio, e Francisco Filho, o Tetéu, o “assessor” e uma das pessoas mais próximas de Leôncio Gomes. Tetéu também tinha um hinário, que se referia em vários hinos ao “presidente”, que representaria Leôncio, que por sua vez afirmava a seus conhecidos que “tinha um hinário, e seu hinário era o hinário do Tetéu” (João Corrente, comunicação pessoal 2016). Além disso, Tetéu era uma figura proeminente, carismática, com muitas pessoas dispostas a segui-lo. Raimundo Gomes, por seu turno, contava com o apoio da família Gomes, e tinha seu próprio carisma pessoal e seu hinário.

Em um primeiro momento, Tetéu venceu essa disputa e passou a comandar o Alto Santo. Seu comando, contudo, não tinha total aceitação da coletividade. Goulart (2004) relata que Tetéu até mesmo chegou a pedir Peregrina Serra em casamento a fim de estreitar seus laços familiares com a família Gomes, mas o pedido foi negado. Acrescentando-se a isso um suposto rigor excessivo de Tetéu no tocante a questões rituais e administrativas (Luiz Mendes e João Corrente, comunicação pessoal, 2016), o seu período à frente do Alto Santo durou apenas seis meses. Tendo sido expulso por Peregrina de sua residência e “convidado a se retirar”, Tetéu então funda seu próprio

centro de Daime também na área conhecida como Alto Santo, tendo sido acompanhado por diversos seguidores importantes de Irineu Serra, como João Rodrigues, conhecido como “seu Nica”, que fora secretário do CICLU por muito tempo, e Luiz Mendes, outrora chegou a ser orador oficial do Mestre Irineu. Nica, inclusive, levou consigo diversos documentos oficiais, até mesmo o estatuto do grupo elaborado por Mestre Irineu, o que levou a uma disputa por legitimidade e autenticidade entre os dois centros que se desdobrou em um litígio jurídico acerca do nome CICLU, vencido pelo grupo dissidente, de Tetéu e Nica. O grupo original, desde então, passou a ser registrado como CICLU-Alto Santo.

Após o desligamento de Tetéu, o grupo original do Alto Santo passou a ser liderado então por Raimundo Gomes. Até hoje seu túmulo se encontra em frente à sede dos trabalhos, em local destacado. Raimundo Gomes permanece na direção do Alto Santo até sua morte, em 1986. A partir de então, o comando passa definitivamente para Peregrina Gomes Serra, e de forma cada vez mais centralizada. Com o tempo, Madrinha Peregrina extingue o cargo de presidente e eleições de diretoria, e realiza mudanças rituais, como a alteração do espaço ritual reservado aos músicos. Antes localizados ao redor da mesa, conforme é possível observar em fotos com o Mestre Irineu no comando dos trabalhos com a própria Peregrina tocando violão, os músicos passaram a ocupar um “palco” localizado na extremidade do salão. Interessante notar, contudo, que essas mudanças não são vistas como tal pelos membros do Alto Santo, que naturalizam uma continuidade visceral entre Peregrina e Irineu Serra, a ponto da palavra daquela ser traduzida como a palavra deste.

Ainda hoje, prestes a completar 80 anos, Peregrina Gomes Serra continua no comando do Alto Santo. Historicamente, entretanto, houve várias outras subdivisões do grupo do Alto Santo. O próprio CICLU, liderado por Tetéu, também viveu suas divisões internas. Após o falecimento de Tetéu, o centro passou a ser dirigido por Luiz Mendes do Nascimento, que com o tempo passou a sofrer forte oposição de Nica, acabando por se desvincular do CICLU e formar seu próprio centro, em um movimento que será abordado em outro lugar desse trabalho. Outros centros surgiram no bairro Irineu Serra, como é o caso do CICLUJUR (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidã), do CICLUMI (Centro de Iluminação Luz Universal Mestre Irineu), fundado por Osmar Pereira de Oliveira, e do CELIVRES (Centro Livre Caminho do Sol), iniciado por Francisco Granjeiro, um dos principais feitores do Mestre Irineu, casado com uma irmã

de Leôncio Gomes. Essa divisão não é extensiva, e se refere somente aos centros localizados onde hoje é o bairro Irineu Serra, em Rio Branco.

Importante dizer que todos esses grupos se colocam sob a designação de Alto Santo. Há inclusive grupos do sudeste e outras partes do Brasil que advogam pertencer a uma suposta “linha do Alto Santo”, identidade construída para afirmar um direcionamento ritual supostamente mais fiel à liturgia dos tempos de Irineu Serra do que a vertente do CEFLURIS/ICEFLU. Essa identidade é inclusive referendada por trabalhos acadêmicos, como o de Goulart (2004), que a utilizam e algumas vezes a reificam, e acabam por reverberar no próprio campo religioso em questão. Essa identidade “Alto Santo” compartilhada pelos grupos que se localizam no bairro Irineu Serra, bem como a ideia de uma “linha do Alto Santo”, formada em boa medida como uma *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) em relação à ICEFLU, e portando ilustrativa dos efeitos reflexivos da expansão do Santo Daime no próprio Alto Santo, é rechaçada por Peregrina Serra e seus seguidores, a ponto dela dizer o seguinte, em documento datado do ano de 2006:

“O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal está situado na minha propriedade particular, denominada por meu saudoso esposo como Alto Santo. O Alto Santo não é um bairro ou uma comunidade. Trata-se de uma área onde o Mestre Raimundo Irineu Serra construiu o Centro e a casa na qual ele e eu convivemos⁵⁴. (...)”

Espero que respeitem ao menos o meu direito de não ter o nome do CICLU-ALTO SANTO associado aos centros que têm surgido no bairro Irineu Serra nos últimos anos. (...)”

Embora estejamos próximos, no mesmo bairro, e tenhamos convívio pacífico, na realidade estamos separados pelos fatos que estão expostos até aqui”.

(<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>)

Como podemos observar, embora a ruptura originada no Alto Santo pelo litígio entre Sebastião Mota e outros membros do grupo tenha sido a cisão de maior envergadura para o desenvolvimento histórico do Daime, há muitas lutas e conflitos por poder no âmbito da religião, que continuam a incluir o Alto Santo. A dissidência de Padrinho Sebastião não foi um caso isolado, mas uma ilustração destacada de um amplo movimento de fraturas, separações e mesmo alianças dentro do Daime, que vão posteriormente também abarcar o próprio grupo de Sebastião Mota. Desde já, portanto, podemos falar de uma multiplicidade de “Daimes”, no sentido de que não há homogeneidade na doutrina fundada por Irineu Serra, mas uma extensa gama de

manifestações que formam um campo de lutas dentro do qual a disputa por tradição, legitimidade e narrativas é intensa.

Dentro desse campo de lutas, o Padrinho Sebastião foi o grande *trickster* da doutrina do Daime. Foi o primeiro a quebrar com a hegemonia do grupo do Alto Santo, representando até hoje a maior cisão da história do Santo Daime, tanto em número de adeptos quanto no impacto de seus desdobramentos. Sebastião Mota é considerado por muitos como o maior responsável pelo impulso inicial da expansão daimista pelo Brasil e o mundo, representando uma quebra de paradigma, em certo sentido “prometeica”, na medida em que instaurou um *modus operandi* completamente oposto àquele vigente no Alto Santo na administração pós-Irineu Serra. Enquanto o Alto Santo comandado pelos Gomes era centralista e exclusivista, Sebastião ofereceu um modelo expansionista e agregador.

Se formos usar uma metáfora nativa, que vê o Mestre Irineu como uma “árvore sombreira”, é como se o Daime fosse uma árvore, e cada uma das suas “linhas” fosse um galho e que estes, independentes entre si, permanecem conectados no mesmo tronco vital. Desse modo, embora haja independência, há também algum tipo de interconecção. Para usar termos sociológicos mais contemporâneos, o Daime passa aí cada vez mais a ter uma estrutura rizomática (Fernandes, no prelo). A vantagem dessa abordagem é que nos permite comparar o Daime com outras religiosidades que também tem esse tipo de estrutura, como a Umbanda e em alguma medida o Pentecostalismo, e com outras que tem estrutura marcadamente diferente, como é o caso da Igreja Católica.

Visando a uma legitimidade e estabelecimento institucional, o grupo de Sebastião Mota registrou a nova organização religiosa, sob o nome de CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, que teve como sua primeira diretoria: Presidente, Sr. João Pelágio; Vice Presidente, Manoel Queiroz (advogado); 1º Secretário, Sr. Reinaldo Bento; Segundo Secretário, Sr. Luís Mendes; Tesoureiro, Alfredo Gregório de Melo; Gestor, Wilson Carneiro e Mestre Imediato, Padrinho Sebastião Mota. A função de Mestre Imediato, que também aparecia no estatuto do Alto Santo já na época do Mestre Irineu –cumprida naquele caso por Leônicio Gomes- era um cargo vitalício de Sebastião Mota. Dessa maneira, no dia 07 de outubro de 1974, aniversário do Padrinho Sebastião, foi fundado o CEFLURIS, dando início a um novo capítulo na história do Daime.

Nesse trabalho, fazemos uma divisão entre distintas fases históricas da doutrina do Daime. O período que observamos até aqui corresponde ao que chamamos de “fase

canônica”, representada pela vida de Irineu Serra e a construção da doutrina e sua estrutura litúrgica e ritual, com o estabelecimento dos hinários e de vários símbolos sagrados. Essa fase, na qual se compõe o núcleo duro, ou cânone primordial, do Daime, dura até o falecimento de Mestre Irineu em 1971 e a saída de Sebastião Mota de Melo do Alto Santo em 1974. A partir de então, o grupo de Padrinho Sebastião ganha proeminência, e a Colônia Cinco Mil passa a ser um local importante na configuração do Santo Daime, onde outros elementos passam a fazer parte da vida ritual e ocorrem acontecimentos de grande repercussão na expansão e diáspora da doutrina, razão pela qual podemos dizer que uma nova fase daimista é inaugurada. É a “*fase experimentalista*” da religião, que será abordada por nós no próximo capítulo.

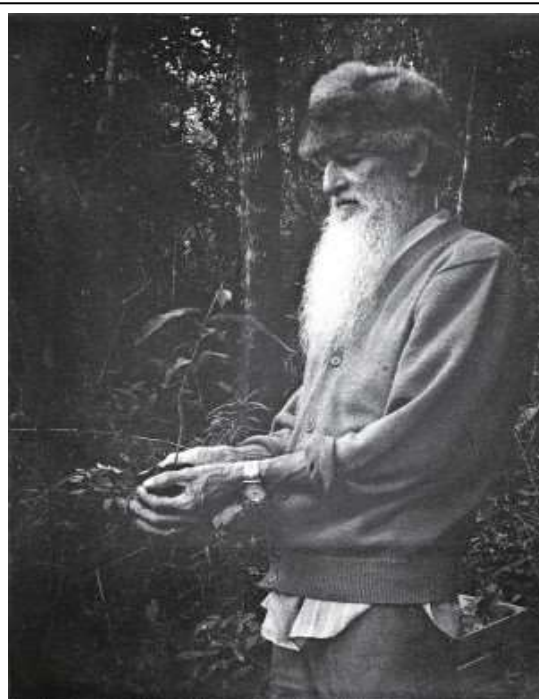


Foto 7: Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião. Fonte: <http://revistatrip.uol.com.br/trip/alex-polari>

CAPÍTULO IV – Colônia Cinco Mil - Santa Maria e doutrinação de espíritos: A fase experimentalista do Santo Daime

Pavimentando o caminho

Na Colônia Cinco Mil foi pavimentado o caminho pelo qual se deu a expansão do Daime, ou Santo Daime. Nota-se que esse nome, Santo Daime, é adotado somente

pelas vertentes expansionistas. No Alto Santo, a doutrina hoje é chamada somente como Daime. Nesse tocante, há uma tentativa de distinção a partir do uso dessa nomenclatura, na medida em que, para os adeptos do Alto Santo, “Santo Daime é uma coisa, Daime é outra coisa”, querendo dizer com isso que o expansionismo daimista é algo diferente e descolado da manutenção da vida religiosa no Alto Santo. Curioso é que o nome Santo Daime chegou a ser utilizado por Irineu ainda em vida, estando também presente em documentos do Alto Santo (Rabelo 2013). Isso uma vez mais mostra os efeitos reflexivos da expansão no próprio Alto Santo, ilustrando o que chamaremos mais à frente de “*campo daimista*”. Essa discussão da reflexividade produzida pela diáspora, entretanto, será deixada para um capítulo específico dessa tese.

Enfim, agora desligado do Alto Santo, Padrinho Sebastião pouco a pouco foi construindo uma comunidade daimista na Colônia Cinco Mil, incluindo aí a construção de uma igreja própria para a realização dos trabalhos religiosos. O grupo de Sebastião, bastante aberto à recepção de visitantes e novas pessoas, foi crescendo rapidamente, apesar do preconceito religioso vindo especialmente da parte de católicos e evangélicos, e também do aumento da pressão policial em relação ao Daime em Rio Branco, onde, a partir de 1973, foi aberto o primeiro escritório da Polícia Federal na cidade. Data de 1974 o primeiro interrogatório pelo qual Sebastião Mota passou junto à PF, que aconteceu sem maiores sobressaltos (Mórtimer, 2000). Essa relação com a polícia, bem como todos os acontecimentos de maior relevância no âmbito daimista, foi narrada em hinos recebidos pela irmandade, um rico depositório da história dessa religião.

Aos poucos a Colônia Cinco Mil foi se estabelecendo, chegando a ter um programa de rádio semanal com hinos do Daime na Difusora Acreana, o que segundo Mórtimer (2000), “durou pouco, mas dava um certo orgulho e mostrava superioridade, pois era o primeiro centro daimista a ter um programa de rádio”. Também houve o casamento consanguíneo de Valdete e Alfredo com as primas Dodô, filha de Júlia, irmã da Madrinha Rita, e Silvia, filha de Cristina Raulino com Nel, irmão de Rita Gregório. No dia 24 de junho de 1975, festejo de São João, foi feita a cerimônia de hasteamento da bandeira (que seria o estandarte do Brasil), assunto que havia sido o estopim da saída de Sebastião do Alto Santo.

Nesse período, também começaram a chegar na Colônia Cinco Mil os primeiros visitantes do sudeste, na sua maioria oriundos do movimento de contracultura e do desejo de conhecer as plantas de poder e a ayahuasca. O argentino Daniel, hoje feitor de daime da ICEFLU/CEFLURIS, foi um dos primeiros a chegar, seguido pelos hippies

mineiros Lúcio Mórtimer e Maurílio Reis, todos parte do grupo de imigrantes que ficou conhecido na comunidade como “cabeludos”. Essa intensa chegada de forasteiros, sempre narrada a partir de uma perspectiva profética segundo a qual Sebastião teria dito que “já esperava” por novas pessoas e que o “Santo Daime tem muitos para colher”, ocorreu com maior intensidade a partir do ano de 1975, se estendendo pela segunda metade da década e os anos que se seguiram, e germinaram o terreno para a expansão daimista.

Na segunda metade da década de 1970 a Colônia Cinco Mil funcionava através do regime de mutirões, no qual deveriam tomar parte homens e mulheres, crianças e idosos, através de uma divisão sexual do trabalho que em alguma medida perdura até os dias de hoje. Segundo Mórtimer (2000): “As mulheres participavam das colheitas e até da capina com enxada. Trabalho de roçado (facão) era coisa de homem. Setor importante da força de trabalho feminino era o doméstico. Lavar roupa, limpar e cozinhar: nisto os homens não se metiam”. Foi com essa estrutura de trabalho que foi realizada a construção da igreja da Colônia, que passou a sediar os trabalhos tão logo foi possível, ainda durante o período de sua edificação.

O contexto preparatório para a expansão – religião e modernidade

A transição da década de 1970 para os anos 80 é bastante importante na configuração do Santo Daime, já que compreende o período no qual se iniciou sua expansão. Essa chegada de imigrantes, com perfil de jovens de classe média, “buscadores espirituais”, hippies e pessoas ligadas a um pensamento cooperativista e de esquerda, não se deu em um vácuo social, mas pode muito bem ser explicada a partir do próprio contexto socio-histórico passado na época. No plano internacional, viveu-se o fim da Guerra do Vietnã em 1975 e uma grande penetração mundial do *ethos* da contracultura norteamericana do final da década de 60 - marcada por uma crítica social não vinculada a partidos políticos organizados - que despertou grande interesse nos jovens da época pelo uso de psicoativos e por experiências místicas/transcendentais.

Ocorria também o colapso petrolífero, que sacudiu as ideias panglossianas de desenvolvimento do Ocidente, e uma grande incerteza social, concomitante à emergência do ambientalismo (o Greenpeace, por exemplo, começa suas atividades no início dos anos 70) e da valorização de um discurso crítico - e de inspiração não marxista - à sociedade ocidental/industrial, que foram acompanhados, por um lado, do

progressivo processo de proliferação e subjetivação das crenças religiosas, em que se inclui o surgimento e popularização de grande número de NMRs (Novos Movimentos Religiosos) e, por outro, da crise das identidades religiosas herdadas e do poder das instituições eclesiais de determinar a vida dos indivíduos (Hervieu-Léger 2008).

Como já vimos, em tal cenário os livros psicodélicos de Carlos Castañeda e seu mítico personagem Don Juan (Castañeda, 1968) chamavam a atenção para as práticas xamânicas, e nesse sentido a América Latina começa a aparecer como um destino especial - o próprio “guru” da “*Beat Generation*”, William S. Burroughs, já havia viajado à floresta amazônica ainda na década de 50 em busca da ayahuasca (Losoncsy e Mesturini, 2011). Em seus relatos, Mórtimer (2000) faz algumas alusões à Castañeda, e chega a dizer que Daniel, o primeiro “cabeludo” da Colônia Cinco Mil, “naturalmente era leitor de Castañeda”.

Já o Brasil vivia o processo de abertura política (iniciado em 1974 pelo governo Geisel), após os “anos de chumbo” da ditadura militar. Em 1978 é extinto o fatídico AI-5, símbolo do autoritarismo da ditadura e instaurador de forte censura e da proibição de manifestações populares de teor político. Em 1979, João Figueiredo assume a presidência do país e concede anistia política aos cidadãos perseguidos pelo regime. A década de 70 também é marcada pelo PIN – Plano de Integração Nacional, e o II PND - Plano Nacional de Desenvolvimento, que visavam à exploração agrícola e natural da região norte e sua ocupação e integração ao restante do país, sobretudo através da criação de rodovias (que incluiu projetos faraônicos como a Transamazônica).

No plano religioso, podemos dizer que, em linhas gerais, o processo de secularização levou à alocação da religiosidade na sociedade civil a partir da separação entre Igreja e Estado, embora nessa separação as religiões (principalmente a católica) nunca tenham saído da cena pública. Como já observamos, ao longo do tempo, para se legitimar social e institucionalmente, as religiões, em maior ou menor medida, dialogaram com a Igreja Católica (Montero, 2006), que foi tratada durante a primeira metade do século XX como uma espécie de braço religioso do Estado, com o favorecimento do catolicismo por meio da Constituição de 1934, que passou a garantir o ensino religioso nas escolas, a assistência religiosa às Forças Armadas, e a representação diplomática junto à Santa Sé (Assis e Rosas, 2012). O desgaste das relações da Igreja Católica com o Estado se deu apenas a partir de 1950 (Montero e Almeida, 2000, p. 327), e também é a partir da década de 1970 que o catolicismo começa a perder espaço significativo no campo religioso brasileiro, paralelamente a um

crescente pluralismo cristão e à emergência de novas alternativas religiosas de orientação esotérica/New Age, culminando na recente explosão neopentecostal e sua forte atuação na arena política.

No plano cultural e comportamental, a contracultura do hemisfério norte fazia-se sentir na música pós-tropicalista e no comportamento de “desbunde” dos jovens de classe média avessos ao militarismo e ao industrialismo (Hollanda, 2004). Esse ambiente de abertura política, transformação do religioso, “integração” da Amazônia, construção de rodovias, emergência do ambientalismo e da espiritualidade Nova Era, influência da contracultura norte-americana e interesse pelo uso de substâncias psicoativas se casaram perfeitamente com as características estruturais do CEFLURIS, que chamaremos aqui de “miscibilidade”, “psicoatividade” e “musicalidade”, motivando hippies, mochileiros e jovens de classe média do sudeste a conhecer a floresta amazônica e se interessar pela ayahuasca e pelo Daime, e preparando o cenário ideal para a expansão dessa religião.

Quanto às propriedades estruturais do CEFLURIS/ICEFLU que ensejaram sua expansão nessa conjuntura, já havíamos proposto uma categorização em outro trabalho, escrito em parceria com Beatriz Labate (Assis e Labate, 2015), segundo o qual haveriam duas características estruturais fundamentais no Santo Daime que teriam influenciado em seu processo de expansão, quais sejam, a *miscibilidade e psicoatividade*. Conforme o andamento de nossa pesquisa de doutorado foi avançando, compreendemos também que havia ainda uma terceira característica tão relevante e impactante quantos essas duas no âmbito da religião, que também deveria ser considerada, qual seja, a *musicalidade*. Nesse sentido, apresentamos aqui o conjunto de três características fundamentais do Daime que influenciaram em grande medida no desenho e movimento de expansão dessa religiosidade, composto da *Miscibilidade, Psicoatividade e Musicalidade*, podendo ser chamado doravante também de “M-P-M”.

Entendemos aqui por “miscibilidade”⁵⁵ a capacidade que o Santo Daime tem de se “misturar” a outras religiosidades e incorporar elementos de diversas religiões em sua cosmologia e seu ritual. Por sua vez, o termo “psicoatividade” remete aqui à inerente centralidade que o uso da ayahuasca possui nesse grupo religioso desde seu nascimento. Já a ideia de “musicalidade” se refere ao papel primordial, onipresente e estruturante da música nos rituais daimistas. Esse eixo “estrutural” M-P-M do Daime cumpre um papel importante em sua expansão; sua “miscibilidade” torna-o teologicamente poroso e passível de ser adaptado a diferentes visões de mundo e concepções religiosas, estando

assim convergente com o movimento mais amplo de subjetivação das crenças e perda do caráter totalizador e regulatório das instituições religiosas tradicionais (Hervieu-Léger 2008) que ocorre nas últimas décadas, o que permite variadas formas de arranjos e bricolagem de crenças. Como ilustração, podemos citar que, em uma entrevista à revista “Trip”⁵⁶ feita em 2012, Alex Polari, um proeminente líder daimista, mencionou que “Muita gente se apropria do sacramento porque ele iluminou ainda mais a fé que a pessoa já tinha. Temos muçulmanos, hindus, rabinos que participam de nossas cerimônias”⁵⁷.

Por seu turno, sua “psicoatividade”, ou seja, a inerente centralidade que o uso de um psicoativo possui nessa religião, dota o Daime de uma “aura” encantada e misteriosa (motivada também pela dificuldade de se obter a ayahuasca e pelos mitos relacionados à bebida e a seus poderes curativos) e torna-o parte da rota do “turismo psicodélico” impulsionado pelas contraculturas do século XX e objeto de interesse de pessoas que buscam “estados alterados de consciência” e com o uso de substâncias psicoativas, além de chamar a atenção de acadêmicos que pesquisam a utilização ritual de drogas e provocar a curiosidade geral por tocar em um assunto tabu como o uso de psicoativos.

Já a “musicalidade”, ou seja, o papel fundamental da música como condutora e estruturadora dos rituais daimistas e dos hinos enquanto narrativa religiosa e social do Santo Daime, é responsável pela construção teológica própria dessa religião, onde “os ensinamentos se encontram nos hinos”, e um dos maiores fatores de distinção e identidade do Daime, não só frente a outros grupos ayahuasqueiros mas no próprio circuito daimista, com igrejas se diferenciando pelo estilo e abordagem musical. Além disso, a musicalidade daimista funciona também como uma ferramenta de sacralização do Brasil e da língua portuguesa, idioma cantado em todos os hinos recebidos pelos fundadores da religião, o que tem reverberações interessantes em toda a expansão internacional e no modo como os estrangeiros compreendem e vivenciam o Santo Daime, além da própria auto-identificação da religião, que se coloca como porta-voz e divulgadora da cultura brasileira e língua portuguesa no exterior (www.santodaime.org).

Entre aqueles que tiveram o interesse pelo Daime despertado na transição dos anos 70 e 80, estavam pessoas como o já citado hippie mineiro Lúcio Mórtimer, o psicólogo carioca Paulo Roberto e o ex-militante da esquerda contra a ditadura e preso político recém-liberto, o paraibano radicado no RJ Alex Polari, figuras de destaque no processo de expansão do CEFLURIS. Lúcio Mórtimer teve grande importância nas transformações ocorridas dentro do CEFLURIS nesse período, tendo sido um dos

principais responsáveis pela introdução do uso de *Cannabis* entre os daimistas (ver adiante) e pela criação dos cadernos de hinários, que marcaram a passagem da tradição oral dos hinos (cânticos religiosos) para o formato escrito, que facilitou bastante sua difusão. Já Paulo Roberto esteve à frente da fundação da primeira igreja de Daime no sudeste, o Céu do Mar, no Rio de Janeiro, em 1982.

Pouco depois, em 1983, Alex Polari constituiu sua própria comunidade daimista, o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, também no estado do Rio, a partir de um modelo comunitário semelhante ao do Céu do Mapiá. Nos anos subsequentes, outros núcleos foram sendo criados em diversos estados, como Santa Catarina, Distrito Federal, Minas Gerais e São Paulo, dando início ao processo de expansão, ressignificação e transformação demográfica do Santo Daime- de negros e caboclos de baixa escolaridade, comunidades pobres ligadas ao seringal e fortes ligações familiares, para centros urbanos e indivíduos brancos de classe média e alto nível educacional (MacRae 1992, Labate 2004)-, que continua ativo nos dias de hoje.

É nessa época também que começam a se estabelecer uniões afetivas entre daimistas do norte e do sudeste - marcadas pelo relacionamento entre filhas do Padrinho Sebastião (Maria das Neves e Nonata) com daimistas do sudeste (respectivamente Maurílio Reis, amigo próximo de Lúcio Mórtimer, e o já citado Paulo Roberto)-, que depois se tornarão comuns e se estenderão para casamentos interétnicos entre brasileiros e fiéis de diferentes nacionalidades. Voltando um pouco na cronologia do Daime, vimos que na segunda metade da década de 1970 a Colônia Cinco Mil funcionava através do regime de mutirões, no qual deveriam tomar parte homens e mulheres, crianças e idosos, através de uma divisão sexual do trabalho que em alguma medida perdura até os dias de hoje, e também que os adeptos do sudeste brasileiro começaram a conhecer e se interessar pelo grupo de Sebastião. Nesse contexto, as características estruturais do Santo Daime, aliadas ao estilo de liderança de Padrinho Sebastião e ao perfil dos novos adeptos da religião abriram caminho para grandes novidades dentro da doutrina.

Santa Maria – uma nova revelação

Nessa época, aconteceu algo que seria um dos pontos que despertariam maior controvérsia, paixão, transformação, conflitos e interesse na história do Santo Daime: a inserção do uso ritual de *Cannabis* na irmandade através dos fardados da Colônia Cinco Mil. Até aquele momento, embora se tenha notícia da utilização de outras substâncias

no seio daimista, como chá de erva cidreira, caissuma e rapé – que inclusive era preparado pelo Mestre Irineu -, que podiam até mesmo ser consideradas “boas” para se utilizar concomitante ao trabalho com daime, não havia espaço para outras plantas de poder ou substâncias psicoativas. Até ali, a ayahuasca, o daime, reinava soberano como único sacramento da religião, havendo inclusive um grande esforço da irmandade daimista em distinguí-lo do “uso de drogas” e demais “substâncias alteradoras de consciência”.

Possivelmente influenciada pela moral católica e a visão de mundo cabocla e hegemônica da época, impregnada com o discurso “antidrogas”, e também pela necessidade de legitimação social junto à sociedade acriana, a irmandade daimista tinha uma forte aversão às “drogas” de um modo geral, e também a “ilicitudes”. Não havia espaço, portanto, para a entrada da maconha nos círculos e rituais daimistas. Estamos falando do Acre seringalista de meados do século XX, onde mesmo o uso individual, se assumido, poderia causar escândalo social. Essa situação sofreu uma reviravolta no grupo de Padrinho Sebastião, quando Lúcio Mórtimer, um dos “cabeludos” que viviam na comunidade e faziam uso oculto e reservado da planta, tomado de grande emoção após um trabalho de Daime, resolveu “se entregar”, “confessar o crime” e revelar esse uso a Sebastião, disposto a abandonar o consumo para obedecer a seu líder (Mórtimer 2000). Nessa ocasião, os “cabeludos” já haviam até iniciado um pequeno cultivo da planta, colocada no salão da igreja camuflada como se fosse “verdura”, se aproveitando fato de que a grande maioria da comunidade não conhecia a *Cannabis*, caso do próprio Padrinho Sebastião e sua família.

A reação de Sebastião à “confissão” de Lúcio teria sido surpreendente. Ao invés de criticar e proibir o uso, relacionou-o, seguindo seu carisma profético, a um sonho que tivera anteriormente, segundo o qual

“Eu ia por umas estradas quando avistei ao longe um homem ,a cavalo, se aproximando. Dava de ver a poeira levantada pelos cascos do animal. Antes de passar por mim ele parou e pude apreciar de perto o cavalo branco e a elegância do cavaleiro que me anunciou: ‘Você vai entrar em outra linha’. Perguntei: ‘Que linha?’ Ele respondeu: ‘Você vai aprender às suas custas’. Foi dizendo e saindo disparado. Continuei caminhando e logo cheguei num roçadinho, onde era cultivada uma espécie de planta que eu não conhecia. Não tinha visto nem nas matas nem na capoeira. No meio delas apareceu um homem moreno, todo vestido de branco, que devia ser o zelador do jardim, pois era um lugar bonito e muito bem cuidado. Quando a referida pessoa me viu, quebrou um galho da planta e me

entregou dizendo que era para curar. Quando recebi a oferta eu acordei. Agora, vendo estas plantinhas, lembrei do sonho. Estou com vontade de cultivá-las para fazer a comparação” (Mórtimer, 2000).

A partir desse momento, Sebastião iniciou seus “estudos” com a planta, conseguida junto a Lúcio e os demais cabeludos da Colônia. Com o passar do tempo, Sebastião teve novas revelações, que de algum modo recuperam um “tecido de epifanias” que remetem à fundação do Daime junto ao Mestre Irineu e seu contato com Nossa Senhora da Conceição, o que pode ser justificado também na medida em que era uma “nova revelação” que mexia nas estruturas da doutrina. Fato é que Sebastião teria descoberto uma estreita relação entre a energia espiritual da *Cannabis* e a Virgem Maria. Segundo essa interpretação, que se tornou corrente entre os seguidores do CEFLURIS/ICEFLU, o daime representaria então a energia masculina, enquanto a cannabis estaria vinculada a uma energia feminina e maternal. Essa maneira de enxergar as substâncias psicoativas se relaciona a cosmologias indígenas e xamânicas, espelhando também a divisão por gênero do salão e das funções rituais no Daime. A própria ayahuasca já era vista como uma planta que sintetizava, ou realizava a união, entre as forças masculina e feminina, na medida em que o cipó seria responsável pela “força”, masculina, enquanto a folha seria a produtora da miração, feminina. Agora essa divisão passava para um plano mais amplo, onde a ayahuasca em si representaria o masculino, enquanto da *Cannabis* emanaria a energia feminina.

Segundo a interpretação de Sebastião, que também é evocada pelos daimistas para explicar a problemática do tráfico, este teria sido instruído a “tirar a erva da boca do demônio” e retorná-la à sua “verdadeira essência”, a Virgem Maria. Note-se aí a semelhança com a missão de Irineu Serra junto à ayahuasca e sua cristianização. Tratava-se, mais uma vez, de *sacralizar* a planta. Desse modo, houve, tal como houvera também com a ayahuasca, todo um processo de *ressemantização* da substância e seus usos. “Maconha”, que aludia ao uso profano da planta, foi uma palavra deixada de lado, dando lugar ao termo “Santa Maria”, que designaria com maior precisão seu caráter sagrado e sua vinculação à energia da Virgem Mãe.

Da mesma forma, o usuário da planta no contexto do Daime passaria a ser chamado de “mariano”, adjetivação que visava também recordar a devoção a Maria. Até hoje, muitos daimistas fazem uma distinção de significado entre esses termos, não sendo raro ouvir um daimista dizer algo como “eu não fumo maconha nem sou

maconheiro. Eu consagro somente a Santa Maria e sou mariano”. Isso continua dando margem para que daimistas de diferentes lugares afirmem que “não usam drogas”. De acordo com o antropólogo Edward MacRae, o termo Santa Maria possivelmente teria se originado da maneira pela qual os estrangeiros da Colônia Cinco Mil, como o hippie argentino Daniel, se referiam à planta, como “marijuana” ou simplesmente “Maria” (MacRae 2005). Essa ressemantização também abarcou outros termos. “Fumar” se tornou “pitar”, “baseado”, que se refere ao cigarro feito de *Cannabis*, se tornou “pito”, “seda”, termo utilizado no meio hippie para designar o papel de enrolar fumo, virou “papelim”, e assim por diante.

Em um primeiro momento, houve a elaboração de diversos preceitos rituais para o cultivo e consumo da planta, bem como a designação de “zeladores” da erva e de sua consagração, que deveriam manter uma conduta de vida exemplar. Tudo levava a uma tentativa de sacralização, que separasse a utilização de Santa Maria do consumo corriqueiro e profano de “drogas”. Modos específicos de se plantar, colher e zelar, como a recomendação de que a erva deveria ser plantada na Lua Nova e colhida na Lua Cheia, além de ser deixada para secar por três dias, foram instituídos. Havia até mesmo o “feitio de Santa Maria”, com divisão de trabalho por gênero e a especificação do produto final enquanto de primeiro, segundo ou terceiro grau, em uma clara analogia com a “apuração do daime”⁵⁸, que começara a ser feita no comando de Sebastião Mota para maior aproveitamento do material, e a prescrição de que a Santa Maria deveria ser consumida somente a cada duas semanas, ritualmente, com relatos que dizem que seu uso chegaria a exigir jejum e abstinência de 7 dias antes e depois da utilização (Silva, 1985; MacRae 2005; João Corrente, comunicação pessoal).

Com o passar do tempo, essa liturgia e ritualística da Santa Maria foi perdendo vigor e dando lugar a um uso mais cotidiano e informal, não só no espaço ritual mas também dentro de casa ou no trabalho braçal no campo, até se disseminar por toda a comunidade sem maiores controles sociais e institucionais. Segundo MacRae (2000), as razões para esse “afrouxamento” no uso da Santa Maria teriam sido as especificidades químicas e farmacológicas da planta, que diferem muito daquelas presentes no daime, e da resistência de boa parte da comunidade, naquele momento, em aceitar o uso ritual da Santa Maria em termos que de alguma maneira pudessem equipará-la ao daime, o que poderia ser considerado uma afronta à bebida sagrada. De nossa parte, acrescentamos aqui que a proibição da planta, que vigora até hoje no Brasil, e a dificuldade de

fiscalizar seu consumo, cultivo e aquisição foram fatores importantes na disseminação e perda de controle institucional de seu uso.

As mudanças e diminuição de exigências na utilização de Santa Maria podem ser ilustradas por um exemplo encontrado em nosso trabalho de campo, onde um dos “zeladores” do ritual de Santa Maria, Manoel Corrente (conhecido no meio daimista como “Vô Corrente”), teria sido convidado por uma liderança mineira para “pitar” após um trabalho em Minas Gerais: “Acabou o trabalho e o E. chamou ele {Manoel Corrente} pra pitar no canto. Ele {Manoel Corrente} virou e disse: O que, pitar? Você quer é fumar maconha né? Te digo uma coisa, tu é um maconheiro de primeira qualidade” (JC, comunicação pessoal, 2016). Por esse relato, observamos que Manoel (Vô) Corrente repreende a liderança mineira porque, a seu ver, não havia na ocasião o respeito e a sacralização ritual da planta necessárias para chamá-la de Santa Maria. Convidar para pitar em um canto após o trabalho não seria algo sagrado, de “mariano”, mas profano, de “maconheiro”.

Esse caso ilustrado já data de algumas décadas. De lá pra cá o uso de Santa Maria se disseminou e se rotinizou ainda mais entre os daimistas do CEFLURIS, muito embora tenha sido formulado um ritual do “Trabalho de Santa Maria”, que ainda hoje é realizado em alguns grupos, e haja a possibilidade, especialmente em trabalhos de cura, da abertura da “consagração” ou “defumação” de Santa Maria no salão, juntamente com o uso do daime. Nesses rituais, pode-se cantar um conjunto de hinos selecionados chamado de “hinário de Santa Maria”, além de haver a opção da entonação da prece “Ave Maria” para abrir e fechar o “pito”. Nesses casos, a Santa Maria deve circular sempre da esquerda para a direita, consistindo idealmente de ao menos um cigarro para cada fila dos batalhões, e deve ser consumida até o final. A orientação geral seria a de que cada um desse três tragadas, sem se delongar demais, na lembrança do Sol, da Lua e das Estrelas, respectivamente.

No contexto do CEFLURIS, a Santa Maria é considerada uma planta sagrada, que em conjunto com o daime é capaz de realizar grandes prodígios, seja através de curas, seja através do desenvolvimento mediúnico, pois ela ali é considerada um grande instrumento no desenvolvimento da mediunidade. Até hoje, no Céu do Mapiá há a existência do terço mediúnico com Santa Maria, onde se reza o terço e se consome Santa Maria, com a abertura e possibilidade de manifestação de entidades e espíritos. Segundo Alfredo Gregório (comunicação pessoal), o Exu Tranca Rua (ver adiante) teria dito que “não existe na terra remédio melhor que o Santo Daime e a Santa Maria”. De

acordo com Sebastião Mota, a Santa Maria era destinada a desenvolver nas pessoas “uma mediunidade perfeita” (Alverga, 1998) Há ainda a concepção, amparada por alguns artigos científicos (por exemplo Ott, 2011), de que a Santa Maria poderia “aliviar” os efeitos mais fortes do daime e os momentos de maior aflição e dificuldade no trabalho espiritual, corroborando a tese de que ela teria uma força “maternal” e consoladora.

O uso de *Cannabis*, desde sua implementação, causou diversas controvérsias e conflitos. Dentro do próprio grupo de Sebastião Mota houve quem não adotasse o uso, e até hoje há filiais e membros da ICEFLU que se recusam a colocar a Santa Maria como parte natural da vida religiosa e mesmo cotidiana. Houve também diversas divergências ocorridas junto à sociedade mais ampla, seja através de reportagens da mídia que vinculavam o Daime à maconha de forma persecutória, ou do estigma associado à planta de um modo geral, e às próprias religiões ayahuasqueiras, com a União do Vegetal sendo especialmente uma forte opositora do uso ritual de *Cannabis* associado à ayahuasca. O conflito mais aberto dessa novidade ritualística, contudo, foi junto aos membros do Alto Santo. Já contrários à liderança de Sebastião Mota e o seguimento de seu grupo na Colônia Cinco Mil desde o início, os adeptos do Alto Santo não aceitaram a inserção da Santa Maria, considerada uma “droga” e uma deturpação ritual grave, que em seu entender não combinaria com os princípios e ensinamentos deixados pelo Mestre Irineu.

Com relação a Irineu Serra, consta que este jamais fez uso ritual de *Cannabis* no salão, durante os rituais do Daime. No Alto Santo e nas linhas tradicionalistas, é unânime a convicção de que o Mestre também não fazia nem jamais fez uso pessoal da planta. Sugerir algo semelhante seria uma blasfêmia perante o fundador da doutrina. Há, porém, alguns relatos de membros das linhas expansionistas (CEFLURIS/ICEFLU e CEFLI), que dão margem para o pensamento de que Irineu Serra poderia ter experimentado *Cannabis*, ou mesmo ser um conhecedor da planta. Um antigo seguidor de Mestre Irineu, que chegou a acompanhá-lo por anos enquanto ele ainda dirigia os trabalhos da sede, nos disse em nossa pesquisa de campo que teria escutado duas histórias que envolveriam o Mestre e a *Cannabis*.

A primeira é que Irineu Serra teria dito que no seu tempo de juventude no Maranhão teria experimentado algo de nome “Djamba” (ou “Diamba”), que “deixava o povo alegre e feliz”, sem que tivesse precisado de que se tratava. Nota-se que djamba é uma das formas pelas quais é possível se referir à *Cannabis* no estado do Maranhão.

Disse também que houve um caso de uma pessoa que teria encontrado uma “ponta” em um hotel e feito uso e tido mirações semelhantes ao daime, após o que teria caído em profundo arrependimento e ido se confessar com o Mestre pelo “pecadão” cometido, ponderando também a miração que tivera. De acordo com esse relato, Mestre Irineu teria se limitado a responder que “Tudo é espiritual”. Segundo outro antigo seguidor da doutrina (E., comunicação pessoal, 2016), Irineu Serra teria feito uso da planta não na forma de cigarro, mas de chá, para fins de saúde. Mórtimer (2000) também nos traz um depoimento de Sebastião Mota sobre isso:

Nessa ocasião alguém perguntou ao Mestre o que ele achava da maconha. A resposta foi esta: “Quem souber usar esta planta vai muito além”. Disse o Padrinho que ele ainda estalou o dedo para reforçar a idéia e continuou: “Quem não souber o que está fazendo vai é ‘entrar no pau’, quer dizer, vai encontrar castigo”.

Na pesquisa de campo, vez ou outra algum informante “mariano” chegou a apresentar outros relatos do suposto contato de Mestre Irineu com a *Cannabis*, o que, se não é comprovado, também não é completamente inverossível, uma vez que Irineu Serra era negro, maranhense e neto de escravos, e a *Cannabis* era uma substância associada historicamente com os povos negros e seu uso no Maranhão não era incomum, tendo provavelmente chegado ao Brasil através de escravos. Assim sendo, podemos dizer que no imaginário do Alto Santo o Mestre Irineu não fez uso de maconha, e a associação dessa planta com o daime é inaceitável. Já para boa parte do movimento de Sebastião, seria bastante crível que Irineu Serra tenha tido contato com “marijuana”, e o uso de Santa Maria no meio da doutrina não só seria natural como uma profecia realizada, que teria vindo “aprofundar” o estudo da doutrina. De todo modo, não existe nenhuma evidência concreta de que Irineu Serra alguma vez tenha tido contato pessoal com a maconha, mas um acúmulo de narrativas por vezes contraditórias utilizadas para fins retóricos de acordo com o alinhamento de cada vertente do Daime.

A Santa Maria foi então um divisor de águas e uma mudança paradigmática na doutrina. Agora havia outro psicoativo sacralizado no âmbito do Santo Daime, com uma nova revelação, e tudo isso conduzido pelo líder da dissidência do Alto Santo (algo que por si só já seria motivo de grandes conflitos internos). Tal fato trouxe vários desdobramentos, que serão abordados quando discutirmos a expansão da doutrina para as outras regiões do Brasil e o mundo propriamente dita. Por ora, vale lembrar que a conjunção da “miscibilidade” e “psicoatividade” estruturais do CEFLURIS, que tem a palavra “eclétrico” no próprio nome, tornava esse grupo mais aberto a experimentações

com psicoativos do que as demais religiões ayahuasqueiras, tanto que em determinado momento houve outras experiências com psicodélicos no âmbito do grupo de Sebastião, especialmente o caso dos cogumelos psicoativos (*Psilocibe spp.*), que, também apresentados ao Padrinho pelos cabeludos, foram adotado por algum tempo entre a irmandade, havendo até um hino recebido por Alfredo Gregório que faz alusão a uma entidade espiritual relacionada aos cogumelos, de nome Cogu-Rei (ou Cogo-Rei). Diz o hino, de número #28 do hinário O Cruzeirinho: “Amar e ter amor/ Com respeito às coisas superior/ Se firmar em tudo que existe/ Tudo isso Cogu-Rei me mostrou”.

Sobre o cogumelo e a Santa Maria, um daimista antigo, que fora seguidor tanto do Mestre Irineu quanto depois de Padrinho Sebastião, comenta que:

“Uma pessoa me falou que o Padrinho estava fumando maconha. Eu não pude acreditar. A pessoa replicava dizendo que tinha acabado de fumar com o Padrinho. Aí eu resolvi ir até a casa do Padrinho para tirar essa história a limpo e falar com ele que o estavam caluniando. Quando eu cheguei, pedi para conversar em particular e ele disse: “pois não!”, me levando para a casa do Chagas. Chegando lá, eu disse a ele que estavam espalhando a notícia de que ele estava fumando maconha, e que a pessoa falou que tinha fumado com ele agora mesmo. Ele então me respondeu: É verdade, L. Mas essa pessoa não foi legal comigo, porque tínhamos combinado que o assunto ia ficar entre nós. Mas é verdade sim, L. E foi tão bom. Tão bom que eu até pensei em ti na hora, e guardei um pouquinho aqui pra você. Quer experimentar?

Já que era o Padrinho que estava falando, eu fui, né, e saí de lá *mariano*. (...) Quanto ao cogumelo, uma vez eu visitei o Padrinho e ele tinha tomado o cogumelo. Nunca vi ele tão inspirado para falar na vida! Depois eu até aprendi a identificar, e uma vez encontrei um e resolvi dar uma mordida. Achei o gosto ruim e não quis mais saber daquilo (L.M., comunicação pessoal, 2016)

Com o tempo, as experimentações psicodélicas com fins de indagação religiosa foram diminuindo, até que o uso ritual de cogumelos no CEFLURIS cessou. Já a Santa Maria não só manteve, como aumentou sua força na doutrina, estando bastante presente também no movimento diaspórico do Santo Daime ao redor do mundo. Voltaremos a esse assunto em outro momento. Agora, vamos retomar a cronologia da trajetória da Colônia Cinco Mil, que passaria a vivenciar outra grande inovação ritualística, o diálogo com práticas religiosas mágicas de origem afro-brasileira.

O “macumbeiro” e a doutrinação de espíritos

No final da década de 1970, estima-se que a Colônia Cinco Mil já contava com aproximadamente 400 membros (Alves Júnior, 2007), dentre egressos do Alto Santo, hippies e mochileiros, familiares de Sebastião, outros moradores de Rio Branco e imigrantes oriundos da assim chamada “contracultura”. Dessa época, data também outro acontecimento bastante impactante na comunidade, que gerou efeitos de longo prazo. A Colônia Cinco Mil já era conhecida pela sua abertura a novos visitantes, havendo se tornado rota de “buscadores espirituais” e “curiosos” em conhecer a ayahuasca. Ao mesmo tempo, a região era povoada de xamãs, mágicos, curandeiros e “milagreiros” itinerantes, que chegavam a distribuir panfletos e fazer anúncios em programas de rádio, anunciando a realização de curas e resolução de problemas sentimentais, amorosos e financeiros (Mórtimer, 2000).

Nesse contexto, em fevereiro de 1977 chegou à Colônia um jovem (tinha entre 23 e 30 anos, de acordo com relatos que podem variar) de nome Jose Lito, natural da Paraíba, conhecido como Ceará. Levado à Colônia por Wilson Carneiro, que travou contato com Ceará a fim de conseguir uma “cura” para sua filha que sofria de desmaios e demais problemas de saúde com causas “espirituais”, Ceará foi apresentado como um homem dotado de grandes poderes mágicos e dons de cura, e rapidamente angariou a simpatia de muitos, notadamente a de Padrinho Sebastião.

Talvez o traço mais distintivo de Ceará fosse a sua maneira de conduzir trabalhos espirituais. Segundo Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2016), Ceará trabalhava “na linha negra”. Em outros termos, Alfredo também diz que “Ceará conhecia diversas linhas, sabia trabalhar na linha branca. Mas dizia que ele gostava mesmo é de trabalhar com Tranca Rua, fazer o mal. Que quem quisesse a salvação podia ficar com o “barbudo” (Padrinho Sebastião), que com ele não tinha salvação não”. Por essa fala, podemos perceber a compreensão de um “embate” espiritual entre Sebastião Mota e Ceará, que depois será interpretado a *posteriori* nos termos escatológicos de uma batalha entre o bem e o mal, ou “o maioral da luz” {Sebastião – São João} e o “maioral das trevas” {Ceará – Tranca Rua}. Segundo essa compreensão corrente (João Corrente, comunicação pessoal, 2016), o próprio José Lito teria ido até a Colônia primeiramente com a intenção de assassinar Sebastião Mota, que por sua vez teria por missão atravessar e vencer essa batalha no seu devido tempo.

Por um período de alguns meses, Jose Lito teve total autonomia para a apresentação de seus trabalhos na Colônia. A despeito de sua personalidade dividir opiniões e desagradar algumas pessoas, seus rituais eram aceitos, especialmente por terem o aval de Sebastião Mota. De acordo com alguns seguidores do Padrinho, isso se devia a uma “missão especial” que seria parte necessária da trajetória do Santo Daime, onde Sebastião teria sido instruído a observar e conviver com Jose Lito por 5 meses para um período de aprendizado e aprofundamento espiritual. Nas palavras de Mórtimer (2000), Ceará teria se apresentado da seguinte maneira:

“Olha, barbudo, se você entrar comigo, no meu trabalho, eu vou te fazer poderoso. Nenhuma polícia virá contra o Daime e sua Igreja vai crescer e terá filiais por toda parte do mundo. Para alcançar isto você terá que andar comigo durante cinco meses. Preciso deste tempo para ensiná-lo a dominar os ‘exus’ e fazer deles aliados, até no trabalho de cura”.

O Padrinho, na sua simplicidade e ganas de aprender, acreditou em tudo. O povo que o seguia foi junto e o Ceará ficou muito poderoso. Passou a manipular todas aquelas pessoas. O homem não era fácil.

Em relação a essa “gana de aprender” do Padrinho Sebastião, podemos dizer que essa fase mais aberta a novidades e o contato com outros universos religiosos, que durou mais ou menos da segunda metade da década de 1970 até o início da década de 1980, foi a “*fase experimentalista*” do Santo Daime, que serviu para a “apuração espiritual” e uma releitura, ou atualização, do cânone daimista por parte do CEFLURIS.

Sobre os trabalhos propriamente ditos realizados por Ceará, eles poderiam ser caracterizados na esfera da *quimbanda*, ou, nas palavras de Alves Junior (2007), como *proto-umbandista*. Seguindo o linguajar estigmatizante da sociedade acriana da época, Ceará passou a ser descrito pelos daimistas como “macumbeiro” – “provavelmente o maior macumbeiro do Brasil”, na fala de Mórtimer (2000)-, palavra que nesse contexto vem carregada de juízo de valor, significando basicamente “alguém que faz o mal através de trabalhos espirituais”. Embora não seguisse à risca a liturgia umbandista nem se apresentasse como membro de alguma religião de matriz afro-brasileira, Ceará trabalhava com entidades conhecidas do panteão umbandista, como Caboclos, Orixás e Exus. Teria chegado mesmo a presentear o Padrinho Sebastião com uma “farda” onde se liam os dizeres: Ogum Beira-Mar, entidade que representaria um papel importante no desfecho da história de Jose Lito e na posterior sincretização do Daime com a Umbanda.

Por sua vez, embora fosse conhecedor das diversas “linhas” de trabalho espiritual, Jose Lito não escondia sua predileção pelo “eixo do mal”, gostando de trabalhar com entidades e seres pertencentes à assim chamada “linha negra”. Nessa vertente de trabalhos, Ceará tinha intimidade com várias entidades, desde aquelas mais locais e ligadas mais estritamente à sua própria figura, como seria o caso de Galo Preto, Pinga Fogo e Zé Bicudo (João Corrente, comunicação pessoal, 2016), até Exus conhecidos da cosmologia umbandista, como Exu Caveira, Zé Pilintra e, especialmente, Exu Tranca Rua, a entidade principal relacionada à história de Ceará. Sobre os trabalhos realizados pelo mesmo, eram rituais improvisados, que muitas vezes se passavam na cidade de Rio Branco, fora da Colônia, e que exigiam todo um esforço de mobilização por parte da irmandade daimista. Por vezes eram anunciados às pressas durante a madrugada, e frequentemente se sobrepunham aos trabalhos do Daime, que chegaram inclusive a ser cancelados por ordem de Ceará, que não gostava nem costumava tomar daime.

Sobre suas cerimônias, segue o relato de Mórtimer (2000), que chegou a presenciar esses rituais:

“O Ceará era realmente especial, provavelmente o maior macumbeiro do Brasil, porque era um excelente ator. Sabia caracterizar seus personagens com perfeição. Não confundia os papéis. Quem tinha alguma questão com o Galo Preto, por exemplo, só resolvia o assunto quando era a vez de sua atuação. Assim, cada entidade tinha seus compromissos. Era o poder de muita cachaça que sustentava a noitada de trabalho.

O Ababaú, entidade que não falava, mas grunhia, começava sua participação se benzendo com o pé esquerdo. Zé Pilintra era destemido, chegando a fazer a roleta russa para provar que era verdadeiro. Dizia mais ou menos assim: “Vocês estão duvidando do meu aparelho?” O povo dizia que não, mas ele insistia: “Para provar que aqui tem verdade vou meter esta bala no tambor do revólver. Se ela pipocar na cabeça é porque tudo isto aqui é mentira”. Rolava o tambor, puxava o gatilho e depois desafiava a platéia. “Se tem gente duvidando, vem dar prova de sua verdade aqui com o cano do revólver”. Era coisa de doido. Ninguém ia”.

Embora houvesse certo clima de apreensão, desgosto e medo na comunidade por conta da atuação de Ceará, havia também o fato de que este era muito carismático, “um verdadeiro *showman*”, alegre, falante, autoconfiante, capaz de conquistar a confiança com facilidade, jogar as pessoas umas contra as outras e entreter os indivíduos por noites inteiras, prevendo catástrofes e se dizendo capaz de remediá-las. Seu *appeal* pessoal e autoproclamados poderes só puderam surtir todo o seu efeito, contudo, porque Jose Lito era tolerado por Sebastião Mota, que, segundo consta, tinha o compromisso de

acompanha-lo durante 5 a 6 meses. Essa tolerância de Sebastião a esse trabalho conseguiu aplacar as resistências e reprovações à atuação do “macumbeiro”, que realizava “testes” e uma série de “provações” ao “povo do Padrinho”, colocando as pessoas em situações delicadas e até então inimagináveis. De acordo com relatos, houve a tentativa da precipitação de um carro lotado de pessoas por parte de Ceará em um rio, para citar apenas um exemplo.

Durante seu “reinado” na Colônia, Ceará, unanimemente conhecido por sua lábia, se envolveu com mulheres da irmandade daimista, incluindo casadas, e conta-se até que ele teria abusado sexualmente de uma criança de 12 anos (João Corrente, comunicação pessoal; Mórtimer, 2000). No período de seu domínio, Ceará sempre teve aversão ao daime. Alfredo Gregório (comunicação pessoal) conta que Jose Lito dizia que tomar daime seria seu fim: “Ele falava que no dia que tomasse daime, acabou pra ele”. Ele demonstrava preocupação especial com sua entidade-chefe, Tranca Rua, e o daime. Dizia que “o dia que o Tranca Rua tomar o daime, aí não tem jeito, estou derrotado”. Segundo essa narrativa nativa, que reconstrói a experiência da comunidade com Ceará em termos proféticos e escatológicos, ao se aproximar do final dos 5 meses de vivência junto aos seguidores de Sebastião, Jose Lito passou a demonstrar grande preocupação, afirmando que Tranca Rua estava querendo tomar o daime.

Nesse período, foi realizado o trabalho de São João, ocasião festiva conhecida por ser produtora de “grandes transformações”. Diz-se que nesse dia houve uma profunda mudança de perspectiva, e todo o povo, reunido no salão com suas fardas brancas, cantando e tomando o daime, “despertou” do domínio de Ceará, que depois disso jamais recuperou a credibilidade. Há diversas narrativas míticas a esse respeito, segundo as quais Sebastião Mota teve revelações que, descortinando a natureza perversa dos trabalhos de Jose Lito, mostravam que era chegada a hora de destronar o Ceará, e de que a batalha final se avizinhava com a vitória do bem sobre o mal. Segundo essas visões, Mestre Irineu teria aparecido para Sebastião e o instruído, na miração, a “puxar uma lona”, sob a qual se escondiam toda sorte de ações macabras e malfeitos, entre “caveira”, “osso” e “cabeça de gente”, levando Sebastião Mota à determinação de dar fim ao reinado de Ceará (Alves Júnior, 2007).

Desse modo, Dona Percília trouxe ao Padrinho Sebastião o antigo ritual de exorcismo criado pelo Mestre Irineu, o Trabalho de Cruzes, do qual era zeladora. Conta-se no Alto Santo que depois da passagem de Irineu Serra ninguém jamais esteve autorizado a realizar este tipo de trabalho, devido ao grau de seriedade e às exigências

espirituais necessárias para conduzi-lo. A exceção teria sido Percília, que recebera autorização do Mestre Irineu para realizar o ritual. Alguns daimistas antigos (Francisca Corrente, comunicação pessoal) chegam a dizer que algumas vezes Percília teria feito sozinha esse trabalho, por incumbência do Mestre. Com o advento de Jose Lito, Percília teria recuperado e apresentado esse ritual ao Padrinho Sebastião, que decidiu realizá-lo a fim de “destronar” o poderoso “macumbeiro”.

Esse foi o primeiro Trabalho de Cruzes realizado na Colônia Cinco Mil. Desde então, o CEFLURIS passou a adotá-lo em suas práticas religiosas. Ceará teria tentado demover as pessoas dessa cerimônia, convocando um de seus trabalhos para ocorrer no mesmo momento, mas não obteve sucesso. O triunfo do trabalho de Cruzes representava assim uma libertação do domínio de Ceará, que por esse momento se mostrava preocupado com seu destino e o encaminhamento dos seres espirituais com os quais trabalhava. De acordo com depoimento de Alfredo Gregório, colhido por Alves Junior (2007):

“Foi chegando a hora em que esse próprio *aparelho*, o Ceará, foi demonstrando que o meu pai estava com o maioral da verdade. Quando ele viu que não ia vencer, então fez o contrário: começou a dar Daime no aparelho dele, pra todo tipo de Exu e sofrendores: Exu Caveira, Exu não sei de que, Galo Preto. Ele já chamava de Exu. Uma vez o Ceará falou: *Ah Alfredo, não vai dar certo não, o Tranca Rua está querendo tomar Daime. Se o Tranca Rua tomar Daime está lascado.*

Eu disse: *tu toma também, pra gente conversar.* Ele disse: Eu! Eu não! Eu quero lá saber de crui (ele não chamava de cruz, chamava de crui). Não gosto de crui! Quando foi com poucos dias o Tranca Rua baixou, pediu Daime. Quando o Tranca Rua começou a tomar Daime, ele disse que estava terminada a tarefa dele. A tarefa dele estava vencida (...).”

Conforme o passar dos dias, chegou uma ocasião em que Ceará chegou de surpresa no Pronto-Socorro do Padrinho Wilson, onde também se encontrava Alfredo Gregório, pedindo para tomar daime. Wilson Carneiro teria então servido uma dose para Ceará, e também uma para Alfredo e para si próprio, para que pudessem acompanhá-lo nesse trabalho. Segundo Alfredo (comunicação pessoal):

“(...) passou um pouquinho e o Ceará disse que já tinha entendido tudo, que já estava feito, que ele já tinha visto o seu fim. Não deu meia-hora e ele se levantou e quis ir embora. O velho Wilson ainda pediu para ele ficar, dizendo que a instrução recebida do Mestre era para que ficasse pelo menos duas horas depois de tomar o daime, mas não teve jeito. Ele se levantou, pegou o boné, disse que estava indo embora e foi”.

A partir desse momento, os relatos variam. Seja no caminho pra casa ou na tentativa de retornar ao Pronto Socorro, o fato é que Ceará topou com 4 homens, dentre os quais maridos traídos e o pai da menina estuprada por Jose Lito, que nessa altura dos acontecimentos já estavam cientes de tudo o que havia ocorrido. Era o dia 02 de agosto de 1977. Foi, literalmente, o fim de Ceará. Os homens e Ceará entraram em conflito, culminando no assassinato de Jose Lito. Seus algozes teriam se apressado rumo à Colônia Cinco Mil, se entregando ao Padrinho Sebastião, que teria orientado que eles se apresentassem imediatamente às autoridades (Mórtimer, 2000). O caso foi bastante noticiado em Rio Branco, e levou os algozes de Ceará, que até então não tinham antecedentes criminais, a júri popular por duas vezes, onde foram absolvidos em ambos os casos, por unanimidade, a partir da alegação de “legítima defesa da honra”.

Segundo Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2016), Sebastião teria instruído os maridos traídos a resolverem a questão de forma pacífica, tese corroborada pelos daimistas e presente no relato de Mórtimer (2000). Segundo ele, Padrinho Sebastião tinha a esperança de “iluminar” e “doutrinar” o aparelho e as entidades de Ceará em prol do bem e do serviço de caridade, o que foi frustrado com o triste desfecho da história. A passagem de Ceará pela comunidade de Sebastião Mota, por mais trágico que possa ter sido seu desenlace, foi interpretada e reinterpretada, adquirindo com o tempo um caráter mais positivo, onde passou a ser vista, além de obra do destino que haveria de ser atravessada, como um período de “aprendizado”, “aprofundamento” e “apuração” espiritual da irmandade. De todo modo, esse momento e personagem foram tão marcantes que teriam reverberações de amplo alcance nos desdobramentos vindouros da doutrina.

No tempo que se seguiu, Padrinho Sebastião ficou enfermo. Desanimado e sem forças, restava a ele ficar prostrado em seu leito, e mesmo permanecer deitado era um grande sacrifício, só suportado com a ajuda de uma viga de madeira suspensa na horizontal sobre a cama, onde Sebastião podia se escorar (Alfredo Gregório, comunicação pessoal). Ainda segundo Alfredo, nessa época Sebastião estava tão mal que vivia suspirando e gemendo, de modo que sua família temeu até mesmo pela sua “passagem”. Segundo relatos de Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2016), em um dia, repentinamente, Padrinho Sebastião

“(…) fez um barulho, saí pra acodir, achando que papai já estava pra fazer a passagem, e então o aparelho de papai se levantou e disse assim: Aqui é Ogum Beira-Mar falando. Venho

dar o recado que seu Tranca Rua quer tomar o daime e se doutrinar. É ele que estava fazendo o aparelho sofrer. Quando eu me for, diga ao aparelho para ir até a sala e tomar o daime, que seu Tranca Rua quer dar uma explanação. E vup! Se foi o Ogum Beira-Mar e o papai caiu deitado, de novo suspirando. Aí eu expliquei para o papai que era pra ele ir até a sala que o Tranca Rua ia tomar o daime. Ele me disse que não tinha condições, então escoramos ele e levamos até a sala.

Chegando lá, foi só tomar o daime que Tranca Rua se apresentou. Pediu para falar e eu disse: pois não! E o seu Tranca Rua falou que igual aquele remédio não tinha, que remédio igual o Santo Daime e a Santa Maria nesse mundo não há; que o daime tinha curado ele, e que agora ele estava derrotado, não queria trabalhar mais para o mal, queria ajudar no trabalho com a luz. Disse que igual ele tinham muitos outros, e que ele queria trabalhar com a luz para doutrinar as trevas. Falou que o aparelho de Sebastião era muito forte e tinha feito muita caridade pra ele. Aí então ele virou e perguntou: Vocês me aceitam como um irmão? E aí eu disse novamente: pois não! Bem-vindo aí. Seja um guardião de nossos terreiros. Então ele foi doutrinado, tomou o daime e deixou o aparelho do papai”.

Esse episódio narra a “doutrinação” do Exu Tranca Rua, ou seja, seu processo de “conversão”, onde passaria da “linha negra” e a realização de toda a sorte de maldades, para a “linha da luz” e os trabalhos com o Santo Daime. Tem aí o fim de uma batalha espiritual entre o “maioral das trevas” e o “maioral da luz”, onde o primeiro era representado pelo Exu Tranca Rua e o aparelho de Ceará e o segundo por Ogum Beira-Mar e o aparelho de Sebastião Mota. Segundo essa interpretação mística dos acontecimentos, com a morte de Jose Lito, Tranca Rua teria migrado para Sebastião, continuando a batalha escatológica do bem contra o mal, que, assumindo ares de “batalha final”, teria tido fim com a doutrinação de Tranca Rua e a vitória de Ogum Beira-Mar e Padrinho Sebastião. Conta-se que durante esse período Sebastião vomitava muito sangue escuro, que teria sido oriundo de todos os sacrifícios humanos e maldades realizados por Tranca Rua, que agora se limpava e adquiria luz e perdão na força do daime.

A doutrinação de Tranca Rua pode ser usada como um marco de uma nova transição de fase na doutrina do Daime, com a passagem da “*fase experimentalista*”, ilustrada especialmente pela inserção do uso ritual de Cannabis e de elementos rituais ligados à religiosidade afro-brasileira, para a “*fase profética*”, na qual Sebastião Mota e seu grupo deixam Rio Branco e a Colônia Cinco Mil motivados pelas revelações espirituais do Padrinho⁵⁹.



CAPÍTULO V - Céu do Mapiá e início da expansão – A fase profética

Nova Jerusalém é no Amazonas – Uma nova profecia

Durante esse período que se seguiu à morte de Ceará, Sebastião continuou com suas características proféticas, recebendo novas revelações e tomando decisões de grande impacto para a comunidade e o Santo Daime de modo geral. Nessa época, o fluxo de visitantes e migrantes do sudeste na Colônia Cinco Mil era intenso, com diversas figuras que posteriormente se tornaram relevantes na expansão conhecendo o Daime na transição das décadas de 1970 e 1980, como Paulo Roberto, Vera Fróes, Fernando La Rocque e Alex Polari. O advento da Colônia Cinco Mil por si só já representava uma expansão da doutrina, se não territorial, certamente do ponto de vista social e cultural, adentrando o universo de pessoas completamente diferentes do ribeirinho e caboclo amazônico, o que por sua vez também modificou o Santo Daime e sua história, em um processo dialógico e dialético. Pelo lado dos visitantes e “daimistas do sul”, tudo representava uma grande aventura, como que saída dos livros de Carlos Castañeda diretamente para suas vidas (Dias Jr. 2002). O contato com uma sociedade diferente, no meio da misteriosa amazônica, em um grupo religioso que consumia uma “poção mágica” e acessava outros níveis de consciência e realidade era algo inédito e muito novo, e representava para essas pessoas ares de utopia e a possibilidade de “construção de um Novo Mundo”.

Nesse contexto, a Colônia Cinco Mil estava se tornando visada, não só por visitantes, mas também pela polícia e a sociedade em geral, o que era aprofundado pela

crescente urbanização de Rio Branco. O uso ritual de Santa Maria se tornava especialmente delicado nesse ambiente, com a proibição e política de “guerra às drogas” vigente. Apesar desse ambiente social atribulado, a Colônia vicejava, com centenas de membros e uma igreja já construída. De modo que foi uma surpresa para várias pessoas quando Sebastião Mota, movido por seus impulsos proféticos, declarou que pretendia se mudar dali. De acordo com Sebastião (Mórtimer, 2000),

“O Mestre Irineu, certa vez, disse numa roda de gente que a doutrina só iria ganhar o mundo quando fosse irradiada do Amazonas. Não é do Acre”. Continuou dizendo {Sebastião}: “Estou com vontade de levar o povo para um lugar de fartura. De muito peixe, de muita água e muita mata. Isto é lá no Estado do Amazonas”.

Houve alguma oposição a essa mudança tão drástica. Padrinho Sebastião justificava dizendo que estava sendo guiado pelo “poder”. Além disso, pontuava as limitações da área da Cinco Mil, já rodeada de vizinhos, que “encurralavam” a Colônia, afirmando sempre que faltava muita gente pra chegar, que “a colheita apenas começou.”. A questão da Santa Maria também era um ponto sensível, pois seu uso era ilegal e a Colônia ficava em uma área relativamente próxima do centro de Rio Branco. Também havia uma preocupação com o desmatamento da região e a influência da cidade na Colônia, bem como o interesse da mídia sensacionalista no movimento de Sebastião, que por fim teria dito: “Vou-me embora para ver se estes linguarudos me deixam em paz” (Mórtimer, 2000).

Acontece então uma reviravolta na história do Santo Daime, que passa a se tornar um movimento de *ascese extramundana* (Weber, 2004), com tons de *messianismo*, ou *sebastianismo*, que nesse caso parece um termo mais do que apropriado: a mudança da área urbana de Rio Branco não somente para uma área rural, mas uma área de floresta, praticamente isolada, de acesso difícilíssimo. Sebastião Mota fechou seu hinário, O Justiceiro, com 156 hinos, e ainda na Colônia abriu um novo hinário, que marcaria essa transformação, chamado de “Nova Jerusalém”. Ele estava em busca dessa Nova Jerusalém na terra, longe do “mundo de ilusão” citadino tão citado em seu primeiro hinário como algo a ser superado. Com esse movimento, há então toda uma mudança de paradigma no Santo Daime, que ajudaria também a moldar sua ideologia expansionista, e um movimento duplo aparentemente paradoxal: ao mesmo tempo em que Sebastião transferia sua comunidade para a floresta, surgiam as primeiras igrejas do Santo Daime no sudeste. Esse movimento poderia ser chamado também de

uma “*dupla expansão*”: para o exterior e para o interior, rumo às cidades e de volta à floresta.

Vale fazer aqui um pequeno parêntese em relação à questão da música, pois o hinário Nova Jerusalém também marca uma inovação importante. A partir da Nova Jerusalém os hinos passaram comumente também a ser “ofertados” para outras pessoas⁶⁰. Aquele que recebe pode ofertar o hino para alguém, que pode inseri-lo em seu próprio hinário. Essa inovação com o tempo tornou-se então uma forma de estabelecimento de vínculos sociais, às vezes transcontinentais, de circulação de cânticos, de “dádiva” maussiana (Rehen, 2011) e prestígio pessoal. Ter um hino ofertado por alguma liderança proeminente é um capital religioso importante, um atestado de bom seguidor da doutrina, o que motiva alguns a almejavem isso como conquista pessoal.

Recuperando nossa narrativa, com a nova revelação de Padrinho Sebastião as pessoas da Colônia passaram a se movimentar a fim de preparar o terreno para a mudança. Valdete, primogênito de Sebastião, e um homem de nome Mirim conseguiram uma Licença de Ocupação, junto ao INCRA, de uma área localizada às margens do igarapé Trena. Junto a um afluente do Trena, foi montado o acampamento que daria lugar à nova comunidade. Passava-se então o ano de 1980, e o Padrinho, inspirado pelo reflexo do Sol nas águas do igarapé, batizou o local de Rio do Ouro. Nesse ponto, o Santo Daime adquire também tons de “vida de subsistência”, onde a comida era racionada e fracionada e dependia da caça e da pesca, e a saúde se tornava uma questão delicada, especialmente pela presença endêmica de malária na região.

Enquanto Padrinho Sebastião desbravava o Rio do Ouro em uma missão exploratória inicial, Alfredo, seu filho, assumia o comando da Colônia Cinco Mil até o retorno do pai, vivendo intensas dificuldades nesse ínterim, conhecido pelos daimistas como a “época de São Miguel”. Nesse período, Alfredo teve seu poder questionado por um trio de daimistas, compostos por um paulista, um catarinense e um mineiro, líder do trio e recém-chegado à doutrina. Esse questionamento chegou a dar lugar a uma manifestação com faixas e cartazes com dizeres que questionavam Alfredo indiretamente (Mórtimer, 2000). De acordo com depoimento de Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2016), “os dois chegaram a subir na minha casa para provar por A mais B que um deles era Jesus Cristo e o outro era João Batista, tentando me convencer que um era o Mestre e o outro São João (...) eu mantive a calma, pois sabia que a batalha já tinha sido vencida, e o bem já tinha triunfado sobre o mal”.

Por fim, os seus antagonistas, que não contavam com respaldo popular, foram embora. Interessante na narrativa de Alfredo é a menção à “batalha entre o bem e o mal”, que de alguma forma remetia ao famigerado Ceará. Isso porque no tempo que se seguiu Alfredo caiu doente, acometido por febres e delírios. Mórtimer (2000) supõe que essa doença era originária de uma malária não diagnosticada, mas o fato é que Alfredo Gregório passou a “travar uma batalha” contra Ceará, que em última instância continuou povoando o imaginário das pessoas e da comunidade. Em meio a essas tribulações foi que Alfredo teria tido contato com São Miguel Arcanjo, que o teria instruído e fortalecido, de modo que ao fim desse processo Alfredo recebeu seus primeiros dois hinos que se referem a São Miguel, abrindo caminho para outras novidades litúrgicas na doutrina do Daime. Isso porque, a partir desse encontro, esse Arcanjo louvado pela tradição mágico-popular católica passaria a integrar o panteão daimista e ter grande relevância em sua cosmologia, dando ensejo também à elaboração de um ritual próprio, o Trabalho de São Miguel.

Voltando um pouco às influências de Ceará no cabedal ritualístico do Santo Daime, dentre elas podemos citar: Tronqueira, Trabalho de Cura (Trabalho de Estrela), Trabalho de São Miguel e Trabalho de Mesa Branca. De acordo com Alves Junior (2007) a tronqueira “denomina a casa de Exu, o local em que, através de determinados ritos e objetos mágicos, se concentra o axé daquele orixá. Sua origem seria o tronco onde os escravos eram castigados; para sua proteção estes teriam feito o assentamento de Exu nele”. De acordo com Alfredo Gregório (comunicação pessoal, 2015), Tranca Rua teria dado uma orientação segundo a qual era necessário construir uma tronqueira na comunidade, que seria responsável por catalisar as energias “pesadas” e impedir que essas atormentassem a vida das pessoas, se concentrando somente ali naquele ponto. Seria um espaço de “doutrinação” dos espíritos das trevas e de vibrações densas.

Outra novidade ritualística que emerge com Ceará é a entrada de Tranca Rua e outras entidades da Umbanda no meio daimista, como Ogum Beira-Mar. Há inclusive um hino de Alfredo Gregório, número 131 de seu hinário O Cruzeirinho, intitulado “Ogum-Beira Mar”, considerado o primeiro hino de um hinário oficial do CEFLURIS que apresenta uma entidade da Umbanda em sua letra. Ogum Beira-Mar inclusive foi sincretizado posteriormente com o Professor Antônio Jorge, entidade espírita que acompanhava os trabalhos de Sebastião antes de sua entrada no Daime, o que também foi compreendido como o cumprimento de uma profecia (como vimos, há uma narrativa nativa segundo a qual Sebastião passaria 10 anos sem ter contato com esse ser, que

depois teria voltado na figura de Ogum Beira-Mar). Outros hinos que louvam à Iemanjá e outros orixás, como Ogum Megê, foram logo despontando dentro do Santo Daime. Tranca Rua, pela sua natureza ambígua, aparece mais implicitamente (nenhum hino de Alfredo faz menção direta a essa entidade), como no “Ponto do Tranca Rua”, isto é, um local onde se deve acender uma vela a Tranca Rua para a proteção do terreiro. Segundo Alfredo, o Ponto de Tranca Rua e o Ponto de São Miguel, que também existe, podem ser o mesmo. Nesse caso, São Miguel seria responsável por guardar a parte interna e externa do templo, enquanto Tranca Rua estaria encarregado de proteger a porteira e a entrada do terreiro.

Há ainda o “Trabalho de Estrela” e a “Casa de Estrela”, que foram os primeiros trabalhos de mediunidade de possessão ou *incorporação* instituídos no âmbito do CEFLURIS. A casa de estrela teria sido uma instrução vinda de Tranca Rua, que teria solicitado a construção de uma casa, “nem que seja do tamanho de uma caixa de fósforo” (Alves Júnior, 2007), para a realização de trabalhos de cura e doutrinação, onde espíritos sofrendores e outras entidades pudessem se manifestar em busca da iluminação. Seria um local destinado à realização de trabalhos mais pesados e fortes, destinados à cura. A partir daí, é enfatizada também uma hermenêutica na qual doenças físicas e psíquicas passam a ser vistas em grande medida como efeitos da atuação de espíritos malignos.

A casa de estrela, construída em formato hexagonal, com uma mesa de centro em forma de uma estrela de seis pontas, influenciou a construção de boa parte das igrejas vinculadas ao CEFLURIS, constituindo um novo padrão arquitetônico dos templos no Santo Daime. Diversas igrejas filiadas ao CEFLURIS/ICEFLU têm uma “casa de estrela” para a realização de trabalhos de cura, sem que isso seja condição necessária para tal. Na ausência de estrutura para a construção de uma casa de estrela, é possível fazer trabalhos de estrela também em outros espaços. No início, o trabalho de estrela concentrava o campo do transe de possessão e incorporação, especialmente através do aparelho de Sebastião Mota, que teria chegado a incorporar os sete pecados capitais em uma ocasião que ficou gravada na memória coletiva da comunidade. Com o tempo, porém, novos trabalhos mediúnicos foram sendo instituídos e o trabalho de estrela, feito de farda azul, passou a se tornar mais flexível, inclusive abarcando a possibilidade para a não abertura de banca mediúnica e de incorporação.

Já o “Trabalho de São Miguel” foi o trabalho desenvolvido a partir da experiência mística de Alfredo Gregório com São Miguel Arcanjo. Para esse trabalho,

foi composto um caderno específico de hinos, onde se encontram hinos de Cura e também os chamados “hinos dos mensageiros”, em louvor e invocação a São Miguel e às falanges celestes. Esse trabalho, realizado de farda branca, é um ritual de “iluminação e doutrinação de sofrendores e seres das trevas” por excelência. Segundo Alfredo, o trabalho de São Miguel “ainda está ganhando força”, não tendo ainda atingido sua plenitude.

No movimento de expansão, há também o trabalho de “Mesa Branca”. Este é o trabalho mais ecumênico e eclético do CEFLURIS, que visa congregar e sintetizar todos os estudos ecléticos dessa linha espiritual, marcando o fim, portanto, de um novo momento experimentalista do Santo Daime e fechando um “Novo Organon”, ou novo cânone, o “*cânone cefluriano*”. Esse trabalho, realizado de farda azul, foi baseado no trabalho de São Miguel elaborado pelo Padrinho Alfredo. De acordo com este (comunicação pessoal, 2016), houve uma certa época em que foi autorizada a abertura de diversos grupos de estudos dentro da doutrina. Havia o grupo de Maria Alice, estudiosa da Umbanda, o grupo da Isabel Barsé, que se aprofundava nos trabalhos da linha espírita e Emanuel, entre outros. Era necessária uma maior unidade, que deu então origem ao trabalho de Mesa Branca. Seu nome completo é “Mesa Branca de Cura-Estudos esotéricos e mediúnicos Professor Antônio Jorge”, o que marca a volta da entidade guia do Padrinho Sebastião. Seus objetivos principais seriam a cura e o desenvolvimento mediúnico, representando também a oportunidade do estabelecimento de alianças e diálogos com outras linhas e vertentes espirituais, conforme veremos adiante.

Recuperando nossa narrativa histórica, durante a estada no Rio do Ouro o grupo de Sebastião recebeu a visita da Polícia Federal, por conta da denúncia de uso de *Cannabis* na Colônia Cinco Mil. Um hippie que frequentava a Colônia havia sido pego pela polícia e “entregado” o uso da Santa Maria pelo povo do Padrinho. A polícia foi até a Colônia e depois rumou para o Rio do Ouro. Conta-se que o caminho até o seringal era tão extenuante que os policiais tiveram que parar para repousar na casa de um dos daimistas que morava em uma colocação mais próxima antes de seguir viagem.

Uma nova mudança de rumos aconteceu quando, ao tentar registrar a terra para fins de titulação junto ao INCRA, os membros do CEFLURIS receberam a notícia de que o terreno que habitavam no Rio do Ouro tinha dono. Embora haja a suspeita de grilagem (Pedro Christo, comunicação pessoal, 2015), o ponto é que o assentamento do Rio do Ouro era uma fazenda chamada Santa Filomena, pertencente a um certo Sr.

Rômulo Bonalume, empresário e fazendeiro paranaense (Mórtimer, 2000). Após tentativas frustradas de negociação (o CEFLURIS jamais recebeu qualquer forma de indenização), Sebastião Mota decidiu que se mudariam dali. Não para Rio Branco, mas para outro lugar na floresta, que “ele não era homem de andar pra trás” (Mórtimer, 2000).

A partir de uma indicação do INCRA, a área escolhida para abrigar o grupo do Santo Daime foi uma terra próxima ao igarapé Mapiá, um afluente do rio Purus, no estado do Amazonas. No final do ano de 1982, é realizada então uma reunião que marcaria, de fato, o início do *boom* expansionista do Daime para várias regiões do Brasil e do mundo. Durante essa assembleia, Sebastião Mota teria concordado com a formação de filiais e grupos do Santo Daime em outras regiões do Brasil, cedendo 5 litros de daime para que Paulo Roberto, no Rio de Janeiro, Alex Polari, em Visconde de Mauá, e Fernando La Rocque, no Distrito Federal, iniciassem seus trabalhos de Daime nos centros urbanos da região sudeste. O nome de Céu do Mapiá para a nova comunidade também foi aprovado nessa ocasião. A “meca” do Santo Daime, Céu do Mapiá, nasceu, assim, juntamente com os primeiros grupos frutos diretamente da expansão: Céu do Mar, Céu da Montanha e Céu do Planalto. A partir daí, estava aberto o caminho para uma verdadeira diáspora daimista.

Doravante, o Santo Daime se insere efetivamente em uma outra sociedade, bastante diferente dos fluxos migratórios da economia da borracha da década de 30 e muito distinta do *ethos* e da cultura tradicionais da Amazônia. É a chegada do Daime na sociedade ocidental contemporânea, em um mundo em crescente processo de globalização econômica e cultural e de fim das grandes narrativas orientadoras da ação, que culminará na desintegração da URSS e na onipresença das tecnologias da informação; em um cenário de “nova consciência religiosa” (Soares 1994); é a entrada do Daime em um “sistema religioso global” (Beyer 2006), em que a religião é, por um lado, uma esfera social distinta, específica, centrada em uma configuração institucional e que necessita de legitimação social para ser entendida como tal, para “fazer parte do clube”, e por outro, um fenômeno cada vez mais plural, poroso, subjetivo e individualizado.

Essa nova paisagem transforma significativamente o Santo Daime, que então se transnacionaliza, alcança diversos países do mundo desenvolvido e passa a ser ressignificado contextualmente e a se constituir efetivamente como uma “religião”, em um processo reflexivo e cíclico que não só determina a sua expansão, mas age sobre os

próprios núcleos daimistas “tradicionais” do norte do país, contribuindo para uma reestruturação de toda a configuração social do Daime. A construção do Céu do Mapiá é parte importante desse processo, ilustrando a aglutinação de culturas e pessoas diversas em torno do Santo Daime e o caráter reflexivo de sua expansão, representando também o ápice de sua “*fase profética*” e transição para um novo ciclo. Tracemos, pois, alguns apontamentos sobre o surgimento dessa comunidade, a “cidade do Daime”.

O Céu do Mapiá

No dia 21 de janeiro de 1983, Sebastião Mota desembarcou no território onde a nova vila seria construída, marcando assim a data de aniversário e fundação do novo local. Nascia aí o Céu do Mapiá, que nos anos seguintes se tornaria um verdadeiro ponto de encontro e peregrinação da irmandade daimista de todo o mundo. O Céu do Mapiá se localiza na área da bacia hidrográfica do Rio Purus, na interseção entre os igarapés Mapiá e Repartição, próximo à área indígena dos Jamamadi, na região sul do estado do Amazonas. Embora esteja localizado no município de Pauini - AM, a cidade mais próxima e de mais fácil acesso é Boca do Acre - AM. Em relação a centros urbanos maiores, a grande referência é Rio Branco – AC, que fica cerca de dez vezes mais próxima que Manaus, capital do estado do Amazonas.

Para se chegar até o Céu do Mapiá vindo dos centros urbanos, em geral parte-se de Rio Branco até Boca do Acre – AM por via terrestre, em uma estrada de pouco mais de 200 km, que por muito tempo esteve em condições muito precárias, e de Boca do Acre até o Mapiá por via fluvial, cortando o Rio Purus e adentrando o igarapé Mapiá, em uma viagem que na época do Padrinho Sebastião chegava a levar dias. Entre o Purus e o Céu do Mapiá, fica localizada a Fazenda São Sebastião, um importante local de abastecimento e pousada para os viajantes. Hoje um lugar de moradia de fardados daimistas seguidores do Padrinho Sebastião, no início da década de 1980 a Fazenda, como é chamada, era o ponto de encontro das pessoas da região, onde se realizava anualmente a novena de São Sebastião, na qual eram celebrados festejos que, a despeito do motivo religioso de santo católico, se convertiam, segundo Mórtimer (2000), em uma “autêntica festa pagã, regada a muita cachaça”, algo recorrente em antigos seringais decadentes econômica e socialmente.

Foi exatamente no dia de São Sebastião que Sebastião Mota atravessou a Fazenda em direção ao Céu do Mapiá. Os primeiros tempos no novo acampamento

foram de condições difíceis de vida (Mórtimer, 2000). A região parecia mais pobre de recursos naturais e caça do que a área do Rio do Ouro, e o Padrinho Sebastião havia levado uma ferroada de uma arraia ao pisar no solo do novo espaço, causa de sofrimentos e limitações físicas e de locomoção. Além disso, havia um sério problema com a malária, muito presente na região, e os assim chamados “carapanãs”, mosquito transmissor da doença que infestava o acampamento. Conforme relata Mórtimer (2000),

Na verdade, todo mundo estava detestando a nova moradia. O motivo principal eram os carapanãs. O inseto amaldiçoado atacava em nuvens, milhões deles com o ferrão perigoso de estar trazendo a malária. Pareciam querer invadir as pessoas. A gente ficava pensando ser impossível viver num lugar daqueles e cultivar a doutrina com hinário e concentrações. Nossa sorte era possuir mosquiteiros que nos davam condições de dormir bem à noite.

(...) Foi se criando uma onda de pessimismo. Uma vontade de procurar outro lugar, de correr do nosso Céu, que estava ruindo.

O Padrinho não estava bem de saúde. Com frequência sentia falta de ar e muito desconforto, além da ferroada de arraia, que não estava ainda completamente cicatrizada. Ficava mais tempo recolhido em seu precário acampamento, ouvindo calado as muitas reclamações.

Quanto à nossa realidade cotidiana, estamos vivendo um impasse: permanecer no Mapiá significa um embate. Uma luta permanente contra os carapanãs. Quem seria o vitorioso? Estamos na iminência de nos render ao exército de insetos e abandonar a área.

As dificuldades foram tantas que os integrantes dessa primeira expedição do Mapiá, incluindo Alfredo Gregório, estavam dispostos a procurar outro lugar para estabelecer a comunidade. Afinal, seria um local para se construir uma “Nova Jerusalém”, uma terra onde as novas gerações pudessem ser criadas, idosos conseguissem repousar, crianças tivessem a oportunidade de crescer e se desenvolver, um “mundo novo” fosse germinado. O INCRA havia dado algumas outras opções de áreas para ocupação, e desse modo foi sendo preparada uma expedição para auferir a viabilidade das outras colocações disponíveis. Essa nova empreitada havia sido combinada sem o conhecimento de Sebastião, que, abatido, permanecia boa parte do tempo recluso. Quando este ficou sabendo da iminência da viagem, reagindo à sua moda profética, se recusou a partir, declarando veementemente: “Aqui é o meu lugar. Antes mesmo de pisar esta terra, o Poder me mostrou espiritualmente. Não estou enganado. Não posso obrigar ninguém a ficar comigo. Os que quiserem seguir em frente, que o façam” (Mórtimer, 2000).

Atestando sua legitimidade carismática perante seus seguidores, o fato é que a nova expedição foi cancelada, pois a liderança de Sebastião era unânime e, nas palavras

de Mórtimer (2000), “Todos queriam estar com o Padrinho. Era uma unanimidade. Não tinha fingimento. Mentalmente viajo na lembrança e a constatação é clara: todos amam aquele homem, todos querem permanecer juntos”. Por razões de eficácia simbólica ou outras desconhecidas, conta-se que a partir daquele momento a situação se transformou. Doravante teriam sido encontradas boas árvores, além de caça e pesca mais fartas, e a vila pouco a pouco foi tomando forma, com a chegada paulatina do restante dos seguidores de Sebastião Mota, até o abandono completo do Rio do Ouro em 1984 e a integração completa do “povo do Padrinho” à nova comunidade na cerimônia de Natal de 1984.

Nesse período, houve a primeira visita da Polícia Federal ao Mapiá, em expedição comandada pelo coronel Athos Asher. Essa expedição visava o término do relatório aberto a partir das primeiras denúncias sobre o uso de *Cannabis* no Santo Daime ainda na Colônia Cinco Mil. Os testemunhos nativos dizem que o coronel ficou impressionado com a organização social da comunidade nascente e o modo como sobreviviam na floresta, tendo inclusive participado dos trabalhos de daime e tomado a bebida sagrada, o que teria culminado em uma relação de cumplicidade junto ao Padrinho Sebastião: Por um lado, o coronel faria vistas grossas à questão da Santa Maria no Mapiá, enquanto Sebastião, por sua vez, desautorizaria o uso “profano” e o proselitismo da planta, e teria dito: “Quem me obedece não anda fumando por aí. Se alguém for pego assim, o senhor pode disciplinar”. Assim, de acordo com o relato de Lúcio, que corrobora a antiga narrativa nativa de “se adequar à lei e à ordem”,

As autoridades brasileiras sabiam oficialmente que uma pequena comunidade amazônica tinha plantios e fazia uso da cannabis sativa. Em vez de perseguição e cadeia, falou mais forte o reconhecimento e o respeito pela liderança local. Não tinha sentido reprimir pessoas ordeiras que davam um testemunho de trabalho e organização. O bom senso e a justiça falaram mais alto (Mórtimer, 2000).

Desde então o uso de *Cannabis* na comunidade do Céu do Mapiá foi se tornando uma parte natural e cotidiana da vida comunitária, convivendo de modo relativamente estável com o mundo exterior e as autoridades policiais e jurídicas, que, excetuando algumas poucas situações, sempre toleraram a “consagração de Santa Maria” na comunidade ainda hoje bastante isolada do Mapiá. O mesmo não se pode dizer do uso de *Cannabis* no âmbito do Daime nos centros urbanos ao redor do mundo, de modo que há uma diferença sensível, motivada sobretudo pelas relações com as instituições e a

proibição da planta, na relação e usufruto da Santa Maria no Mapiá e na irmandade daimista internacional, conforme teremos a oportunidade de observar.

Em todo caso, além de ser considerada um “sacramento” e ter função ritual no âmbito do Daime, há uma característica generalizada da *Cannabis* que perpassa todo o ambiente daimista, qual seja, uma “*função socializadora*”. Conforme uma importante liderança daimista me informou quando questionada sobre o que pensava da planta: “Sei que já fiz muitas boas amizades com ela” (S., comunicação pessoal, 2016). A possibilidade de utilização informal e cotidiana da Cannabis, algo muito mais difícil de ocorrer em se tratando do daime, aliada a suas próprias características psicoativas e à possibilidade de “compartilhá-la”, isto é, utilizar o mesmo “pito” (cigarro) em roda, faz dela uma conectora de pessoas. Por vezes foi-me sugerido realizar a pesquisa em “rodas de pito”, pois este ambiente se configuraria como um local “leve” e muito bom para o estabelecimento de laços de confiança e compadrio, como chegamos a pontuar na parte metodológica desta tese.

Voltando à cronologia do Céu do Mapiá, em meados da década de 80 foi feito um esforço para a manutenção de relações com o Estado do Acre. Valendo-se do fato do governador do Acre naquele momento, Nabor Júnior, ter conhecido o Padrinho Sebastião ainda na Colônia Cinco Mil, foi conseguido, através também da intervenção de Lúcio Mórtimer e Vera Fróes, outra “daimista do sul” que viria a ter papel importante no Santo Daime, o registro dos alunos do Mapiá na rede pública, o repasse de merenda escolar e ainda madeira serrada para a construção de uma unidade escolar na comunidade (Mórtimer, 2000). Desde esse período há um contínuo intercâmbio com o Estado do Acre, tanto para fins institucionais quanto pessoais, especialmente por conta da distância mais curta em relação a Manaus.

Quando precisam de hospitais mais bem equipados, por exemplo, os daimistas do Mapiá costumam ir para Rio Branco. Em casos mais simples, não só de saúde mas também em relação à provisão de recursos, Boca do Acre seguiu – e segue sendo até os dias de hoje – como a referência imediata, e teve sua economia aquecida e movimentada com o fluxo de daimistas na região. Mórtimer (2000) inclusive conta que os daimistas passaram a ser conhecidos como “os daimes” na região: “Este ficou sendo o nome genérico e popular. Se alguém quisesse perguntar se você era da comunidade ou morador do Céu do Mapiá, inquiria da seguinte forma: ‘Você é dos Daimes?’”.

Nessa época, foram realizados os dois primeiros casamentos no Céu do Mapiá, dentre os quais o do hippie mineiro Maurílio Reis com uma das filhas de Sebastião

Mota e Rita Gregório, Maria das Neves. A partir desse momento, Maurílio adquire capital religioso e *status* na comunidade. Assim, a Colônia Cinco Mil, que após o falecimento de Wilson Carneiro passara a ser dirigida por seu filho Raimundo Nonato, que por sua vez recebia diversas críticas em relação à sua administração, foi transferida pela diretoria do CEFLURIS/ICEFLU no ano de 1999 para o comando de Maurílio, legitimado especialmente por seu casamento com Neves. Desde então Nonato está desligado da Colônia Cinco Mil, administrando seu próprio grupo na mesma região, o Centro e Pronto Socorro Raimundo Irineu Serra (Goulart, 2004), conhecido também por “Pronto Socorro do Padrinho Nonato”.

Depreende-se desde já que o estabelecimento de uniões afetivas com membros da “família real” possibilita a ascensão na hierarquia interna do CEFLURIS. Esse foi também o caso de Paulo Roberto, fundador do Céu do Mar - RJ, que se casou com outra filha do casal Sebastião e Rita, Nonata. Embora já fosse uma figura relevante devido a seu carisma e personalidade característica, com o casamento Paulo Roberto passou a ocupar um outro patamar junto à irmandade daimista, que o proveu de fôlego e capital religioso suficientes para empreender seu próprio movimento expansionista relativamente independente, além de algumas novidades ritualísticas, como o movimento de tradução dos hinos “tradicionais” do Daime para o inglês, que teremos a oportunidade de observar mais adiante.

Somente como parênteses, vale notar que apesar da sua importância histórica junto ao movimento de expansão do CEFLURIS, o Céu do Mar, hoje, é uma igreja independente da ICEFLU/CEFLURIS em termos institucionais. Tal separação, motivada por questões financeiras e institucionais (Goulart 2004), não se converteu, contudo, em uma grande mudança litúrgica ou rompimento de laços afetivos e sociais, uma vez que Nonata, esposa de Paulo Roberto, é filha de Sebastião Mota e irmã de Alfredo Gregório. Trata-se, nesse caso, da manutenção daquilo que chamamos em outro momento (Assis e Labate 2015) de “*vinculação espiritual*”. Do mesmo modo aconteceu com Maurílio e a Colônia Cinco Mil, em um movimento um pouco mais recente, já que no ano 2000 a Cinco Mil também se desliga formalmente do CEFLURIS/ICEFLU, adquirindo independência institucional, inclusive na distribuição do sacramento, sem contudo cortar laços de ordem social com o Mapiá. Padrinho Alfredo, Madrinha Rita e Padrinho Valdete recorrentemente visitam a Colônia desde então, gozando do mesmo alto prestígio de sempre nesse círculo.

De acordo com Goulart (2004), o rompimento de Maurílio com o CEFLURIS se deu especialmente por conta de seu relacionamento conflituoso com Alex Polari, um dos maiores divulgadores do Santo Daime e importante figura na construção institucional do CEFLURIS/ICEFLU. O seguinte depoimento de Maurílio, dado à Goulart (2004), ilustra bem essa tensão:

(...) Começou a ficar difícil a situação no Mapiá (...) Porque esse pessoal do Alex quer mandar em tudo (...) o Alex inventou uma Igreja, o CEFLURIS, é uma instituição. Eu fui hippie, eu nunca gostei desse negócio de instituição, de burocracia. Agora, eles querem inventar até carteirinha para daimista (...) Para mim, que fui estradeiro, hippie...tudo isso é muito careta (...)

Como podemos perceber, esse embate entre essas duas figuras importantes significa também uma espécie de “*clash* civilizacional”, no sentido de diferentes visões de mundo e maneiras de se posicionar perante à sociedade que são antagônicos. Maurílio continuava com a visão utópica, hippie, de “estradeiro”, segundo a qual o regime comunitário é baseado em relações informais de camaradagem e solidariedade. Já Alex Polari, que não fora hippie, mas guerrilheiro, preso nos porões da ditadura militar, e poeta, procurava adequar a doutrina às exigências jurídicas do país, apresentá-la socialmente enquanto instituição legítima e amparada na legalidade, e estruturá-la minimamente em bases burocráticas com regras impessoais e estatutárias. Esse “*clash*” representa também um certo movimento paradoxal presente no Daime, que ilustramos de outras maneiras em diferentes passagens dessa tese, e que em outros termos poderíamos chamar de um “*dilema weberiano*”: Por um lado, a “fuga do mundo”, e por outro, a expansão a partir do “estar no mundo”.

Voltando à nossa discussão central sobre o estabelecimento do Céu do Mapiá, a vila, assim, foi crescendo e se estabelecendo, mas as condições materiais de existência continuavam precárias. O trabalho com seringa não produzia lucro e a comunidade passou a acumular dívidas, em nome de Sebastião Mota, até o ponto de ser preciso vender o único automóvel, um caminhão, para sanar débitos contraídos junto a comerciantes de Boca do Acre. Essa situação de penúria permaneceu até a chegada de outro peregrino espiritual que já tinha participado de cerimônias com o daime, de nome Marcial Gallez, um rico empreendedor que tinha problemas com drogas, que teria sido orientado por um guru, em uma viagem internacional para a ilha de Bali, nos seguintes termos: “Você anda participando de uns rituais diferentes. É onde você tem que se

firmar” (Mórtimer, 2000). Tal fato motivou Gallez a se juntar ao Padrinho Sebastião e vender uma fazenda de 20 mil pés de cacau na Bahia, doando a renda para a comunidade de Sebastião Mota, que teve sua situação econômica radicalmente transformada naquele momento.

Esse ponto é importante, revelando um certo *modus operandi* do Mapiá que perdura até hoje, de grande dependência de doações de fiéis e peregrinos oriundos de outros lugares do Brasil e do mundo para sua manutenção e consecução dos empreendimentos da comunidade. Já nesse período o Mapiá adquiria o status de “Meca do Santo Daime”. Estrangeiros e peregrinos religiosos passaram a traçar planos de turismo religioso e ecológico para a comunidade, e uma aura de mistério, provação e iniciação religiosas envolviam as peregrinações de turistas ao Mapiá. Assim, viajar para o Mapiá, conhecer a floresta, viver em regime comunitário, fazer um trabalho com o Padrinho e tomar sua benção passava a ser um objetivo e “obrigação” de cada daimista.

Nessa época, houve a proposta do INCRA de dividir o território do Céu do Mapiá em colônias particulares, com a consequente tributação da área. Essa ideia não agradou os daimistas, que nesse momento presavam pela utopia comunitária, ou seja, um regime de vida, inspirado pela contracultura norte-americana dos anos 1960, no qual a terra, o trabalho e o fruto do labor social fossem divididos e compartilhados entre todos. Nesse modelo, haveria um roçado comunitário para plantio e cultivo de alimentos e uma cozinha geral onde as refeições seriam servidas gratuitamente. Nesse intuito, através da mediação de Paulo Roberto, foi criada junto ao governo Sarney, em 1987, a “Reserva Florestal do Purus e do Inauini”. Com área de aproximadamente quinhentos e oitenta mil hectares, a reserva florestal tinha como centro a vila Céu do Mapiá (Mórtimer, 2000).

A partir daí, foi inaugurada a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCP), existente ainda hoje, cujo primeiro presidente eleito foi Alfredo Gregório. Por intermédio da Associação, a comunidade do Santo Daime passou a ser a administradora da Reserva Florestal. Ainda nesse ano de 1987, foi iniciada a construção da igreja do Céu do Mapiá, com uma arquitetura particular, em formato de uma estrela de seis pontas e feita toda em madeira, concebida a partir de uma visão/instrução espiritual de Alfredo Gregório, que já despontava como sucessor de Sebastião Mota no comando da expansão da doutrina, sendo identificado por algumas, e também por meio de hinos, como um “aparelho” que recebia a força e sabedoria do Rei Salomão. Na teologia daimista, portanto, Mestre Irineu aparecia como receptáculo de Jesus Cristo,

enquanto Sebastião Mota era compreendido em conexão com São João Batista e Alfredo, finalmente, era identificado como o rei Salomão.

Essas identificações com profetas do Cristianismo dão margem para polêmica e interpretações variadas, mas estão presentes não só na linhagem expansionista do Daime, como também no Alto Santo, remontando talvez a um passado mais longínquo, do CRF e suas atribuições de títulos honoríficos, como princesas e rainhas, ou a um mundo imagético e simbólico ainda mais pristino do universo da ayahuasca, uma vez que essas identificações e atribuições de “*identidades espirituais*” também estão presentes na história das outras religiões ayahuasqueiras, como a identificação de Mestre Gabriel como “Sultão das Matas” em um dado momento de sua trajetória e a importância de Salomão na “História da Hoasca”, da UDV, ou do “Príncipe Dom Simeão” como guia da Madrinha Francisca Gabriel, da Barquinha.

Após o estabelecimento das primeiras igrejas no sudeste, respectivamente Céu do Mar - RJ, Céu da Montanha – RJ e Céu do Planalto – DF, nos anos subsequentes, outros núcleos foram sendo criados em diversos estados, como Minas Gerais, Santa Catarina e São Paulo, impulsionando o processo de expansão, ressignificação e transformação demográfica do Santo Daime- de negros e caboclos de baixa escolaridade, comunidades pobres ligadas ao seringal e fortes ligações familiares, para centros urbanos e indivíduos brancos de classe média e alto nível educacional (MacRae 1992, Labate 2004). Esse processo se intensificou ao ponto da maioria do corpo de membresia do Santo Daime paulatinamente estar concentrado nos centros urbanos, e não no Norte do Brasil.

Durante nosso trabalho de campo, recebemos um relato interessante de uma pessoa que acompanhou o início da expansão do Daime pelo sudeste, tendo frequentado o Céu do Mar na década de 1980. Segundo ele, “na década de 80 o Céu do Mar era um dos poucos grupos urbanos. Agora existem uns poucos grupos na floresta”. Sua fala não quer dizer que tenha havido uma diminuição do número de grupos daimistas na Amazônia, mas que o número de grupos fora desse contexto ultrapassou e muito a quantidade de grupos amazônicos, ou seja, que o Santo Daime se tornou uma religião eminentemente urbana e “ocidental”, na medida em que esse grupo passou também a viver um processo de diáspora internacional e se configurar em um circuito ou campo religioso internacionalmente conectado e com especificidades próprias.

Isso vai além do argumento de que o Daime simplesmente “entrou” nas redes de religiosidade urbana, ocidental e New Age. Significa que em grande medida ele “se

tornou” urbano, ocidental e New Age. Esse movimento marcará assim o fim da “*fase profética*” do Daime, e início de sua “*fase diaspórica*”. Antes de abordar essa nova configuração, seguindo nossa proposta metodológica chegou o momento de inserirmos outros dois atores muito importantes para situar melhor a expansão do Santo Daime: a União do Vegetal e a Barquinha, as duas outras religiões ayahuasqueiras brasileiras. Sendo assim, vamos nos debruçar brevemente sobre essas duas expressões de fé, interlocutoras destacadas do campo ayahuasqueiro brasileiro e que tiveram papel importante, juntamente com o Alto Santo, no desdobramento da expansão do Santo Daime, assim como também foram influenciadas pelo mesmo.



Foto 9: Céu do Mapiá em meados da década de 1980. Foto: Ivan

CAPÍTULO VI - Religiões ayahuasqueiras brasileiras – UDV e Barquinha

Barquinha

O que se convencionou chamar por Barquinha é uma religião ayahuasqueira brasileira sincrética, fundada por Daniel Pereira de Mattos, que contém elementos oriundos de diversas religiosidades, especialmente da devoção católica popular, do

espiritismo popular de incorporação, e do Daime, juntamente a uma estreita relação com práticas das religiões afro-brasileiras, ou a “inclusão de práticas mediúnicas” (Mercante 2006). Seu fundador, Mestre Daniel, nasceu no Maranhão, mesmo estado de Mestre Irineu, no ano de 1888, em São Sebastião da Vargem Grande, relativamente próximo da capital São Luís. Daniel era negro e filho de ex-escravos (Goulart, 2004), enquanto Irineu, também negro, era neto de escravos. De acordo com Moreira e MacRae (2011), Daniel já teria conhecido Irineu no Maranhão, antes de se mudar para o Acre, estabelecendo uma ligação que teria profundas reverberações. A mudança para o Acre ocorreu no ano de 1907, alguns anos antes do próprio Irineu Serra.

Conta-se que Mestre Daniel foi um “homem de 12 ofícios” (Rosana, comunicação pessoal, 2015), sendo habilidoso nas seguintes funções: alfaiate, artesão, barbeiro, carpinteiro, construtor naval, cozinheiro, marceneiro, músico, padeiro, pedreiro, poeta e sapateiro. (Sena Araújo, 1999, apud Goulart, 2004). Funções essas que ele teria aprendido especialmente enquanto fez parte da Marinha. Também teria sido através da Marinha que Daniel Mattos chegou ao Acre. Sua experiência na força naval ainda teve uma forte influência na formação doutrinária e cosmológica da Barquinha, que, conforme diversos relatos de seus adeptos, seria uma “linhagem do mar”. Em uma visita de campo ao Memorial de Daniel Mattos em Rio Branco, descobrimos que esse trabalhou como barbeiro do Mestre Irineu. Alguns relatos dão conta também de que ele teria sido sapateiro de Irineu Serra. De toda forma, ambos moraram na mesma região de Rio Branco, a Vila Ivonete. Os adeptos da Barquinha são unânimes em afirmar que o primeiro contato de Daniel com a ayahuasca foi através de Irineu Serra.

Daniel tinha problemas com alcoolismo (Goulart, 2004; Moreira e MacRae, 2011), e fez tratamentos para tratar da questão com o Mestre Irineu. Diz-se (Sena Araújo, 1999, apud Mercante 2006) que na primeira vez que Daniel Mattos foi até o Alto Santo tomar o daime, Mestre Irineu teria lhe perguntado por que ele havia demorado tanto, dando a entender que já estaria à espera de Daniel há muito tempo na religião do Daime. Daniel fez mais de um tratamento com Irineu, tanto na Vila Ivonete como já no Alto Santo, pois algumas vezes tinha “recaídas” para o álcool. Ele chegou inclusive a morar na casa do Mestre Irineu Serra, tendo feito parte do corpo de membros do Daime.

Diversos relatos dão conta, inclusive, de que Mestre Daniel teria sido o “primeiro músico” instrumentista da doutrina do Daime, ou pelo menos um músico especial nesse ambiente. Conforme depoimento colhido por Rabelo (2013), Daniel era

um exímio compositor de valsas, e já na década de 1940, antes da implementação oficial de instrumentos nos trabalhos, tocava violão, violino, rabeca e outros instrumentos nas cerimônias do Daime: “o padrim Daniel tocava violão. Mas não todos os hinos, assim ele cantava um hino, dois, aí fazia aquela pausa, tocava aquelas valsa bonita! Embalosa! (...) Nas concentração, a gente tava concentrado ali, ele tocando aquelas valsa silenciosa, bonita” (Rabelo, 2013).

Depois de algum tempo convivendo no grupo de Mestre Irineu, Daniel Mattos obteve sua própria revelação espiritual, segundo a qual dois anjos lhe apareceram e lhe entregaram um livro azul, no qual estariam contidos os ensinamentos de sua missão religiosa. Os membros da Barquinha muitas vezes dizem que Daniel já era uma pessoa especial desde criança, tendo tido visões de seres encantados e outras revelações já na tenra idade. Com relação a seus problemas com álcool, essa revelação do Livro Azul marcaria uma ruptura e um novo momento em sua vida, mas há, entre os adeptos, a presença de narrativas que dão conta inclusive de que os anjos teriam aparecido para Daniel quando esse se encontrava embriagado. Nesse sentido, embora a embriaguez seja vista com maus olhos, ela cumpriu uma função profética, pois foi através da dependência alcóolica que Daniel teria chegado até a “luz do Daime”, e precisamente em um momento de recaída foi que veio sua revelação.

Após ter tido sua revelação, Daniel, que já tinha autorização de Irineu Serra para tomar e ministrar daime dentro de sua própria residência, procurou o Mestre para lhe contar sobre esse acontecimentos, o que culminou em uma amigável separação de Daniel do grupo de Irineu Serra para o estabelecimento de sua própria doutrina. Não deixa de ser interessante que, em um ambiente marcado por conflitos e disputas nos movimentos de separação e fundação de novos grupos, justamente a fundação de uma nova doutrina religiosa tenha se dado de uma forma fraterna, inclusive mantendo laços de amizade e respeito não só entre Irineu e Daniel como também entre o Alto Santo e a nova religião de Mestre Daniel, que em boa medida perduram até hoje.

Conforme sustenta Goulart (2004), há uma unanimidade tanto no âmbito do Daime quanto da Barquinha em compreender que a separação de Daniel Mattos do grupo de Irineu Serra se deu de forma amigável e contou com a aprovação deste último. Mas as narrativas que sustentam esse fato mudam de forma sutil dependendo do lugar de fala. Adeptos da Barquinha tendem a enfatizar que Daniel estava predestinado a essa Missão, enquanto membros do Alto Santo enfatizam que Irineu Serra, dentre outras coisas devido à distância, já que Daniel morava longe do Alto Santo, na Vila Ivonete,

“autorizou” e “deu licença” para Daniel continuar seu trabalho. Como já observamos, os seguidores de Daniel enfatizam ainda que este “não levou nada do Alto Santo, a não ser a amizade e cinco litros de daime fornecidos pelo Mestre Irineu”.

A partir daí, Daniel começa a construir seu culto de oração, passando também pela construção de uma pequena capela, o que motivou seu grupo religioso a ser chamado de “Capelinha de São Francisco”, ou “Igrejinha de São Francisco”. Embora Daniel não fosse proprietário das terras onde construiu sua igreja, ele obteve autorização informal do proprietário, Manoel Julião de Souza, para seguir no local. Segundo conta Goulart (2004), além de homem de 12 ofícios, Daniel era também um rezador. De maneira análoga ao que acontece nas narrativas sobre o Padrinho Sebastião, Daniel já teria o dom de “rezar nas pessoas” antes mesmo de ter conhecido o daime, o que funciona também como ferramenta de legitimação pessoal de Daniel nos discursos de seus seguidores, que visam dar a ele um valor e uma trajetória que de certa forma vão além e precedem o Daime.

Dentro do Livro Azul revelado a Daniel, estariam contidos os cânticos recebidos por ele, conhecidos como “salmos”, que formam o cânone musical da religião. De modo análogo ao que ocorre no Daime, os salmos teriam sido “recebidos” por Daniel, e não compostos, o que parece ser uma herança deste em relação a seu convívio com o grupo de Mestre Irineu. Ao longo de sua trajetória, Daniel recebeu aproximadamente duzentos salmos, todos eles anotados pelo próprio Daniel em partitura musical. Posteriormente, outros de seus seguidores também receberam salmos, ou hinos, elaborando até distinções entre eles, entre os que são mais esotéricos/internos e aqueles passíveis de divulgação. Diferentemente do Santo Daime, onde todos os hinos são cantados em uníssono por todos os presentes, na Barquinha eles costumam ser cantados com uma variação. Iniciam-se entoados somente por uma pessoa especificamente designada para esta função, e depois são “respondidos” por todo o corpo de membresia em coro uníssono.

A estrutura litúrgica e ritual desse grupo foi elaborada, em grande medida, após o falecimento de Daniel Mattos (Goulart, 2004), por seu discípulo Antônio Geraldo e seguidores mais próximos. Foi já sob a orientação de Antônio Geraldo que ocorreu o registro do grupo de Daniel, a primeira religião ayahuasqueira a ser registrada legalmente. Os fatos que levaram a esse registro lembram muito os casos de perseguição religiosa e estigmatização sofridos pelo Daime de Irineu Serra e a UDV de Mestre Gabriel. No meio da noite, uma *blitz* policial teria ido até seu centro, com policiais

armados, o que o levou a ter que ir prestar depoimentos no fórum de Rio Branco sobre sua prática espiritual, que culminou no fechamento do grupo por ordem de um juiz. Segundo conta Goulart (2004), o desfecho dessa história também assume contornos místicos e validadores da missão da Barquinha, pois Antônio Geraldo teria entrado em jejum e penitência em sinal de protesto à decisão do juiz, que por fim acabaria por levar o mesmo a deliberar pela reabertura do centro, recomendando sua “legalização”.

Foi então que, no dia 05 de janeiro de 1959, a Igrejinha de São Francisco é registrada em Rio Branco, agora sob o nome de Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz. No mesmo ano de 1959, por meio do auxílio de um deputado – o que de certa forma também tem analogia com as relações de Irineu Serra com políticos locais-, a Casa de Jesus Fonte de Luz consegue o título definitivo das terras, após um imbróglio que envolveu os familiares do antigo proprietário, Manuel Julião, já falecido, e precisou ser decidido pelo governador (Goulart, 2004).

No tempo em que Mestre Daniel era vivo, os trabalhos, ou sessões, eram conduzidos pelo próprio Daniel, que também tocava instrumentos e entoava seus salmos. Foi após seu falecimento que as cerimônias passaram a ser estruturadas até chegar à forma atual, especialmente no período de direção de Antônio Geraldo, onde foram estabelecidos os modelos de farda, nome igual às vestimentas do Daime, mas com desenho diferente das roupas, se assemelhando a trajes de marinheiros, inclusive com chapéu. Existem diversos tipos de ritual na Barquinha, e um de seus traços característicos fundamentais, e que remete à figura de Daniel, é a ideia de “caridade”. Em boa medida, a missão da Barquinha é entendida por seus adeptos como a realização de “obras de caridade”, isto é, a ajuda, socorro e auxílio tanto aos seres “encarnados” quanto “desencarnados”, bem como a doutrinação de espíritos sofredores e almas.

Atualmente, há diversos tipos de rituais na Barquinha, sendo que os mais constantes acontecem nos dias de quarta-feira e sábado de cada semana. Como a Barquinha também não é uma religião homogênea, pode sempre haver variações de centro para centro, mas em geral os trabalhos realizados no sábado são mais voltados para essa caridade espiritual. Nessa ocasião, o trabalho de caridade se dá também a partir de “atendimentos espirituais”. Esses atendimentos podem ser realizados dentro da igreja ou ainda em uma área específica para tal. Consistem em trabalhos de mediunidade de incorporação, onde médiuns da casa recebem entidades para tratar de doentes e pessoas necessitadas de consulta espiritual. A relação com a mediunidade é uma característica marcante da Barquinha, que a diferencia do Alto Santo e da UDV,

tendo paralelo somente em alguns grupos da vertente expansionista da ICEFLU, objeto principal desta tese.

Ecoando uma visão de mundo espírita, no âmbito da Barquinha muitas vezes problemas de ordem emocional, psicológica e física podem ser interpretados como “mediunidade não trabalhada” e outras causas espirituais. A “doutrinação” e “iluminação” de seres e entidades, assim como a preparação e desenvolvimento mediúnico dos “aparelhos”, são aspectos fundamentais na trajetória, conversão e explicação de mundo das pessoas ligadas a essa religião. Nos trabalhos realizados na igreja, as pessoas ficam sentadas. Há também uma mesa central em forma de cruz que é ocupada em sua cabeceira pelo dirigente do trabalho, que costuma comandar os hinos, salmos e orações, e ladeada por demais fardados. Assim como no Daime, também existe uma divisão espacial, mulheres do lado esquerdo da igreja e homens do lado direito. Diferentemente do Daime, há um altar localizado no fundo da igreja, que assume destaque e é adornado com a figura de vários santos e símbolos relevantes para o grupo, de acordo com cada ocasião e festejo específico.

Desde os tempos de “Igrejinha de São Francisco”, a Barquinha tem como padroeiro São Francisco das Chagas, nome adotado regionalmente no catolicismo mágico de origem popular para designar São Francisco de Assis. A devoção a São Francisco, assim como a outros santos, assume grande relevância na religião, dotando a Barquinha de características devocionais pronunciadas, que a assemelham mais ao catolicismo popular do que o Daime e a UDV. Em louvação aos santos, são realizadas na Barquinha também romarias, ou “santas romarias”, dentre as quais as mais importantes são a romaria de São Francisco, São Sebastião, São José e Nossa Senhora da Glória. Durante o período das romarias, que chegam a durar um mês, os membros da Barquinha se reúnem e tomam o daime todos os dias no momento da romaria, além dos trabalhos normais que acontecem semanalmente. Para além das romarias, os membros dessa religião também rezam o Rosário e dão muito valor às preces católicas. Há, inclusive, um trabalho específico no âmbito da Barquinha onde é rezada 1000 vezes a oração da Ave Maria. Esse caráter devocional pronunciado torna a Barquinha uma religião eticamente muito exigente. Também existem outros trabalhos no âmbito da Barquinha, como a “gira”, semelhante à gira da Umbanda, que adquirem peculiaridades e diferenças de acordo com cada centro.

Há distintas versões para o surgimento do nome “Barquinha” (Mercante, 2006; Goulart, 2004; Sena Araújo 1999). Uma das versões diz que o termo começou a ser

utilizado por Antônio Geraldo, seguidor de Daniel, se referindo à missão espiritual do mesmo, que trabalhara na Marinha, entendida como uma “barca”. Outra versão (R. comunicação pessoa, 2014) diz que este nome teria sido dado por um jornalista em uma matéria escrita sobre o grupo, tendo se generalizado a partir dessa visão externa aos nativos, o que faz com que alguns membros da religião não utilizem o termo e lutem por se desvincular dessa rotulação, como é o caso da “Casa de Jesus Fonte de Luz”, cujos membros e direção atuais não gostam de ser categorizados como “Barquinha”.

Assim como ocorre no caso das outras religiões ayahuasqueiras, a Barquinha está longe de ser um grupo homogêneo, havendo diferentes instituições dessa religião independentes entre si em Rio Branco. As relações entre esses centros são permeadas não só por alianças, mas também conflitos pronunciados. A própria questão do nome parece demonstrar isso, pois, enquanto alguns grupos não só não se importam como adotam a designação de “Barquinha”, outros se posicionam contrários a esse termo, o que de alguma forma ilustra seu intento de não ser visto como parte da mesma religião que os demais. A não utilização da expressão “Barquinha” pela “Casa de Jesus Fonte de Luz” assim também é uma forma de marcar uma *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) com relação aos outros grupos dessa religião.

Como aconteceu no caso do Santo Daime e da UDV, a fragmentação da Barquinha também ocorre após o falecimento de seu fundador, e se aprofunda no decorrer do tempo, havendo hoje vários grupos que advogam o pertencimento à tradição de Mestre Daniel, embora sob diferentes designações. O mais antigo deles, já mencionado anteriormente, é o Centro Espírita e Casa de Oração Jesus Fonte de Luz, conhecido também por “Casa de Jesus Fonte de Luz” ou “Igrejinha de São Francisco”, que continua existindo no mesmo território inaugurado em 1945 pelo próprio fundador da religião. Esse grupo se reivindica como o mais tradicional e próximo dos preceitos de Daniel, utilizando para isso também o argumento da territorialidade. Após o falecimento de Daniel Mattos, esse grupo passou a ser liderado por Antônio Geraldo, um de seus seguidores mais próximos, em 1958.

O próprio Antônio Geraldo, que depois teria tido relações com a Colônia Cinco Mil do Padrinho Sebastião (Alfredo Gregório, comunicação pessoal, 2016), que por sua vez tomou a ayahuasca pela primeira vez no grupo de Antônio Geraldo (ainda antes de ter contato com o Mestre Irineu), ficou nesse centro como seu presidente até 1980. Nesse momento, após o acirramento de problemas pessoais com o vice-presidente do grupo, Manuel Hipólito de Araújo, Antônio Geraldo acaba por fundar seu próprio

centro da Barquinha, o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, conhecido também como “Barquinha de Antônio Geraldo”.

Antes disso, a Barquinha já tinha passado por um processo de cisão interna, com a fundação de um grupo independente em 1962. Fundado por Maria Rosa, ou Maria “baiana”, por ser natural da Bahia, e seu companheiro Juarez Xavier, esse centro passou a se chamar Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, sendo conhecido também como “Terreiro de Maria Baiana” (Mercante 2006). Dentre os centros da Barquinha, este é o que se assume mais explicitamente enquanto vinculado a práticas da Umbanda, o que leva os outros grupos a ter um distanciamento mais pronunciado em relação a este (Goulart, 2004).

Outro núcleo da Barquinha é o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, fundado por Francisca Gabriel, a “Madrinha Chica”, no início da década de 1990. Esse centro é o maior responsável pela expansão, ainda que tímida, da Barquinha para outras regiões do Brasil, incluindo centros em Niterói, Fortaleza, Brasília, São Paulo e Salvador. Essa vertente da Barquinha, bastante aberta a visitantes, inclusive membros da ICEFLU, foi o maior lócus de nossa pesquisa de campo no interior dessa religião. Hoje com mais de 80 anos, Madrinha Chica foi uma das poucas médiuns preparadas pelo próprio Daniel Mattos. Dado seu destaque em questões espirituais, ela sempre teve muita relevância e prestígio dentro da Casa de Jesus Fonte de Luz. Houve um momento em que passou a consultar pessoas em sua própria residência, o que teria provocado uma forte reação por parte de Manuel Hipólito, que teria proibido as pessoas de se consultarem com Francisca, sob pena de suspensão. Foi a partir desse litígio que emerge o grupo de Francisca Gabriel.

Também no início da década de 1990 foi fundado o Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, por Antônio Inácio da Conceição (Sena Araújo, 1999). Esse centro já foi uma dissidência não do grupo original, mas do núcleo fundado por Antônio Geraldo. Há também outros centros em Rio Branco (Goulart, 2004). Todos esses grupos compartilham diversos elementos litúrgicos e teológicos, como a designação “daime” para se referir à bebida sacramental, que permitem que esses agrupamentos sejam enquadrados analiticamente pela literatura acadêmica dentro de uma mesma religião, a Barquinha. Entretanto, há também disputas e conflitos que dão a cada um desses grupos características particulares, como o exemplo já mencionado da própria falta de afinidade do núcleo original com o termo “Barquinha” enquanto designação de sua prática religiosa e fé.

Outra questão que diferencia os centros da Barquinha é de ordem doutrinária, incluindo especialmente a mediunidade e o trabalho com guias e entidades espirituais. Na Barquinha da Madrinha Chica, por exemplo, expressões oriundas da Umbanda, como terreiro e congá, e o uso de objetos como cachimbo e bengala pelos guias espirituais são comuns. Já na Casa de Jesus Fonte de Luz, esses elementos são inaceitáveis e a linguagem é outra, como “gabinete”, “parque”, etc (Goulart, 2004). Tal como acontece no Daime, há uma disputa por legitimidade que se dá no plano das práticas rituais. Outro ponto interessante e que também encontra eco no Santo Daime é que a consanguinidade é um elemento bastante forte na Barquinha. O centro de Antônio Geraldo, por exemplo, foi dirigido por ele até seu falecimento, no ano de 2000, posteriormente tendo sido passado para seu filho, Antônio Geraldo Filho. O mesmo aconteceu com a Casa de Jesus Fonte de Luz, hoje liderada por Francisco Hipólito, filho de Manuel Hipólito.

Além da consanguinidade, outro elemento importante para a emergência de novas lideranças e o destaque pessoal perante a coletividade é a mediunidade. No próprio caso de Francisca Gabriel, por exemplo, foi sua mediunidade destacada um dos pontos mais relevantes em sua conquista de legitimidade e capital religioso. A questão mediúnica, inclusive, é uma das características mais particulares da Barquinha em relação às outras religiões ayahuasqueiras, e tem algumas peculiaridades bastante interessantes. Dentre elas, podemos destacar, no âmbito do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, os “três mistérios” pelos quais a entidade regente da casa, que atua no aparelho da médium Francisca Gabriel, se apresenta. Essa entidade espiritual pode assumir três formas: Príncipe Dom Simeão no mistério da Terra, Príncipe Espadarte no mar e Príncipe da Paz no astral.

Outra particularidade da Barquinha é sua ligação com o mar. Dentre os elementos que se conectam com temas marítimos, há os salmos, que fazem constantes referências ao mar, e as fardas, que lembram uniformes de marinheiros, além do próprio fato de que Mestre Daniel foi membro da Marinha, tendo sido inclusive através de sua atividade como marinheiro que ele chegou ao Acre e aprendeu diversos dos ofícios que realizava. Essa constante alusão ao mar se torna um traço diacrítico da Barquinha, a ponto de alguns de seus seguidores afirmarem que uma das diferenças dessa religião com o Santo Daime estaria justamente aí. Enquanto a Barquinha seria uma “linha” ligada ao mar e seus encantos, o Daime da ICEFLU seria uma “linha” da justiça e de São João (Goulart, 2004). Essa vinculação histórica de Daniel com a Marinha também

influenciou na presença de metáforas e termos bélicos na religião. Seus membros se consideram “guerreiros de Jesus Cristo”, que batalham contra as “forças do Mal”. Durante as sessões rituais, chamadas de “Culto Santo”, também são cantados salmos de “reforço” e de “firmeza”, que evocam a proteção e guarnição da igreja através de “forças armadas”, “soldados da ordem” e outras entidades do plano espiritual. Tudo isso para preparar o ambiente para a cura e as “obras de caridade”, centro da atividade religiosa da Barquinha.

Com esses breves apontamentos, não temos aqui a pretensão de esgotar as discussões sobre a Barquinha e tampouco realizar um estudo sistemático e aprofundado sobre sua genealogia, divisões internas, liturgia e obras sociais, que transcendem muito o escopo de nosso trabalho. Procuramos somente familiarizar minimamente o leitor com essa religião ayahuasqueira, com possui fortes ligações históricas com o Daime e que certamente pode ajudar a compreender a religiosidade daimista e dar uma ideia mais ampla e acurada sobre os interlocutores e o campo religioso onde o Santo Daime se insere. Maiores informações sobre o culto fundado por Daniel Pereira de Mattos podem ser encontradas no trabalho de Goulart (2004) e, sobretudo, Mercante (2006). Tracemos agora alguns comentários introdutórios sobre a União do Vegetal, a terceira religião ayahuasqueira a surgir no cenário nacional do ponto de vista cronológico.

União do Vegetal

A União do Vegetal é a mais recente das três religiões ayahuasqueiras a ser sistematizada, e também a que conta com maior número de membros ativos. Foi fundada por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel. Gabriel, assim como Irineu Serra e Daniel Mattos, era nordestino, mas do estado da Bahia, e não do Maranhão. Nasceu na cidade de Coração de Maria, próxima a Feira de Santana, em 10 de fevereiro de 1922. Segundo seus seguidores, ele teria nascido no exato horário do meio-dia, o “pino do meio-dia”, “o momento em que se tem mais luz”, algo que assume significado simbólico bastante relevante no âmbito dessa religião, inserido dentro do assim chamado “mistério das horas” (Goulart, 2004).

Já no contexto da “batalha da borracha”, Gabriel chegou a Porto Velho, atual Rondônia (que nesse período era conhecida como Território Federal do Guaporé) no ano de 1943. Nota-se que, ao contrário dos outros dois fundadores das religiões ayahuasqueiras, Mestre Gabriel se estabeleceu em Porto Velho e não em Rio Branco.

Nessa região, trabalhou alguns anos nos seringais, e depois, já na área urbana, foi funcionário público, atuando como enfermeiro no Hospital São José, além de outros ofícios. Após seu período como enfermeiro, Gabriel voltou ao cenário seringalista, alternando momentos de vivência nos seringais e na cidade, em um intercâmbio sociocultural que teria tido importante influência na configuração de sua doutrina religiosa (Goulart, 2004).

Tem-se diversos registros (p. ex. Brissac, 1999 e Goulart, 2004) de que Gabriel teve um constante envolvimento com religiões de matriz afro-brasileira antes do estabelecimento da União do Vegetal, frequentando “terreiros” e “tambores”, em especial o terreiro São Benedito, em Porto Velho, comandado pela mãe-de-santo Chica Macaxeira. Consta-se, inclusive, que nesse terreiro Gabriel teria ocupado a função de “pai de terreiro”, ou “Ogã”. Registra-se ainda que nessa época ele recebia guias e entidades espirituais, como Antônio Bezerra (provavelmente Bezerra de Menezes, que também “atuava” no Padrinho Sebastião) e “Sultão das Matas”, entidade que já fazia parte da religiosidade popular do Norte brasileiro e que assumiria importância especial no caso de Mestre Gabriel.

Muito embora Gabriel tenha tido um grande envolvimento com a religiosidade popular baseada nas tradições afro-brasileiras, após a fundação, ou “refundação”, da UDV ocorre uma grande ruptura de Gabriel e seus membros em relação às práticas religiosas ligadas a essas tradições. Um importante marcador de identidade presente na criação da União do Vegetal teria sido a rejeição de Gabriel, no ano de 1961, do transe de incorporação e a consequente explicação de que o Sultão das Matas, na verdade, não era um “guia” ou “entidade”, mas ele próprio, Gabriel (“O Sultão das Matas sou eu”) (Goulart, 2004; Brissac, 1999). A partir desse momento, os seguidores de Gabriel passam a operar um distanciamento o maior possível das práticas religiosas de matriz afro-brasileira. Alguns relatos dão conta que, por exemplo, o próprio relacionamento de Gabriel com Chica Macaxeira passa a ser conhecido no âmbito da UDV como “história da Macumbeira”, evidenciando esse distanciamento (Goulart, 2004).

Mestre Gabriel teria tido contato com a ayahuasca pela primeira vez junto a um seringueiro, de nome Chico Lourenço, no seringal Guarapari, na fronteira com a Bolívia, no ano de 1959. Já a criação da União do Vegetal, ou “recriação”, segundo linguagem nativa, uma vez que seus adeptos acreditam que a religião já existira em outros tempos, através de outras encarnações de Gabriel, data do dia 22 de julho de 1961, realizada no Seringal Sunta, de área fronteira com a Bolívia.

A UDV, assim como a Barquinha e o Santo Daime, se caracteriza por um forte sincretismo, congregando elementos do espiritismo, do esoterismo europeu, da cultura religiosa seringalista, do vegetalismo peruano, dentre outros. Elementos do espiritismo podem ser encontrados em uma forte crença reencarnacionista nessa religião, enquanto o esoterismo europeu está presente em determinados símbolos religiosos, significados ocultos de números e palavras, sistema iniciático e “carreirista”, dentre outros. Já a cultura religiosa presente nos seringais pode ser notada na estrutura e nas letras das “chamadas”, os cânticos religiosos da União do Vegetal. O vegetalismo parece ecoar sua presença nos termos pelos quais são designados o cipó e a folha no âmbito da UDV, *mariri* e *chacrona*, e até mesmo no nome da instituição religiosa (Goulart, 2004). Embora seja bem mais implícita que nas outras religiões ayahuasqueiras, a presença do catolicismo mágico popular também existe na UDV, em comemorações de datas católicas, nas narrativas de legitimação do grupo como uma doutrina cristã, etc.

Ao contrário da vertente expansionista do Santo Daime, por exemplo, na UDV a assimilação desses elementos de outras religiões não é reconhecida como tal, nem implica em uma grande abertura de diálogo e tolerância inclusiva para com outras formas religiosas. Muito pelo contrário. Na UDV, há a interpretação de que todos os elementos oriundos de outras religiões e práticas religiosas e culturais que compõem a UDV, na verdade, são originários da própria União do Vegetal, e isso antes mesmo de serem elementos desses outros grupos religiosos e sociais. Essa interpretação realiza uma inversão histórica, onde elementos religiosos diversos e a própria ayahuasca são encaradas como propriedades da União do Vegetal que teriam sido “apropriadas” de maneira espúria dessa religião por diferentes atores religiosos.

Tal interpretação só se torna possível por conta da forte crença reencarnacionista presente no âmbito da UDV. Assim sendo, um dos mitos fundacionais do grupo, presente na “História da Hoasca”, narração mítica do surgimento da ayahuasca e da União do Vegetal que possui relevância fundamental na religião, é o de que Mestre Gabriel já teria passado por diversas outras encarnações, inclusive nos períodos do reinado de Salomão e do Império Inca. Não vamos aqui entrar em muitos detalhes esotéricos, uma vez que a grande descrição pública sobre as questões internas é uma pedra angular da UDV. Para fins de nossa discussão, basta-nos dizer que a União do Vegetal já teria sido criada, portanto, no período de outras encarnações do Mestre Gabriel, assim como o a ayahuasca e seu uso ritual. E precisamente uma das encarnações de Gabriel, que teria vivido durante o Império Inca, foi assassinada por

“invejosos”, que queriam “roubar” dele o Vegetal. Essa encarnação de Mestre Gabriel, assim, teria distribuído o mesmo já naquele tempo mítico, havendo inclusive “ensinado” algumas das chamadas às pessoas que depois se tornaram seus algozes.

Dessa história, surge a ideia dos “Mestres de curiosidade”. Esses seriam compreendidos como os algozes do verdadeiro Mestre, assassinado, e como curiosos que tiveram contato com os “mistérios da Hoasca” em busca de diversão, “magia negra” e outras finalidades, mas não compreendiam sua verdadeira essência, presente nos ensinamentos da União do Vegetal. Esta, que compõe uma teologia oral baseada na História da Hoasca, nas chamadas cantadas e outras histórias e depoimentos de Mestre Gabriel, é base para a construção de uma verdadeira genealogia mítica da descoberta da ayahuasca e do desenvolvimento histórico do uso ritual da bebida. Também vem daí a ideia de que UDV não foi criada por Mestre Gabriel em 1961, mas “recriada”, e que Mestre Gabriel não inventou ou aprendeu por socialização ou nova revelação profética os ensinamentos que passaram a estruturar sua religião, mas se “recordou” de uma história da qual já era um protagonista central desde tempos antediluvianos. O mesmo pode se aplicar a seus seguidores, que em outras encarnações já teriam acompanhado Gabriel e tido contato com os mistérios da Hoasca.

A partir dessa visão particular do universo religioso e da ayahuasca, os adeptos da União do Vegetal passam a considerar que as culturas e religiosidades ayahuasqueiras, bem como outras práticas de fé, não são mais do que derivações e apropriações fragmentárias e incompletas da verdade contida na União do Vegetal. O uso seringalista da ayahuasca, por exemplo, passa a ser visto como prática de Mestres da curiosidade. Já se ilustra aí uma característica marcante da União do Vegetal, que podemos chamar aqui de “*hermetismo exclusivista*”, isto é, o afastamento do diálogo com práticas religiosas marginalizadas e uma leitura exclusivista de saberes compartilhados por outras religiões e grupos. Esse traço está no pólo oposto do CEFLURIS/ICEFLU e sua “*miscibilidade estrutural*”, e pode ser encarado como um importante marco contrastivo entre essas religiões.

Seguindo a narrativa interna da UDV, Mestre Gabriel teria bebido o vegetal, na Vila Plácido, no Acre, com 12 mestres de curiosidade, no dia 06 de janeiro de 1964. Nesta sessão, destinada a escolher o “Mestre Superior”, Gabriel teria sido reconhecido por todos como o “verdadeiro Mestre do Vegetal” (Goulart, 2004). Após essa confirmação por parte dos mestres de curiosidade e reconhecimento da figura de Gabriel, a União do Vegetal é então “confirmada no Astral”, em uma sessão ocorrida no

seringal Sunta, no dia 01 de novembro de 1964, que marca a confirmação e consequente “comprovação espiritual” de sua doutrina.

Nos anos que se seguem, Gabriel vai formatando sua doutrina até que, em 1967, é preso para “prestar esclarecimentos” sobre seu grupo religioso enquanto dirigia uma sessão em Porto Velho. Nota-se que, assim como no caso do Daime e da Barquinha, o líder da UDV também sofreu perseguições de ordem política e religiosa por conta de seu culto. Conta-se que Mestre Gabriel foi liberado no dia seguinte à sua prisão, mediante a exigência, feita pelo delegado, da elaboração de um estatuto para regulamentação de seu grupo religioso. Gabriel atendeu a esse pedido e registrou a União do Vegetal em um cartório de Porto Velho. Ao mesmo tempo, seus seguidores escreveram um documento, intitulado “Convicção do Mestre”, que contém falas do próprio Gabriel, que procura mostrar a UDV como um grupo pacífico e obediente às leis, ao mesmo tempo em que enfatiza seu caráter sagrado e a força sobrenatural de Mestre Gabriel, uma vez que o próprio delegado encarregado de sua prisão teria admitido o valor do trabalho que este realizava com o Vegetal (Goulart, 2004; Brissac, 1999). Essa narrativa marca o viés fortemente legalista da UDV, que só se aprofunda com o passar do tempo e denota outro ponto de oposição entre esse grupo e a vertente expansionista do Daime.

Registrado inicialmente como Associação Beneficente União do Vegetal, nos anos seguintes houve uma mudança do nome, que teria sido motivada pela perseguição religiosa que o grupo sofria, para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – CEBUDV⁶¹. Mestre Gabriel -casado com Raimunda Ferreira, a Mestre Pequenina, falecida em 2016 e que até hoje é a única mulher a ter sido admitida no quadro de Mestres da instituição- faleceu no ano de 1971, na cidade de Brasília, mesmo ano da passagem de Mestre Irineu.

Analogamente ao que aconteceu no âmbito do Daime, após o falecimento de Mestre Gabriel também ocorre uma série de fraturas e divisões no âmbito da União do Vegetal. Entretanto, devido às suas características institucionais e ao estabelecimento, ainda durante a vida de Gabriel, de um modelo organizacional burocrático, o grupo original da UDV permaneceu como uma instituição bastante forte e com pronunciado poder centralizador, dificultando o surgimento de novos centros e, mais ainda, a contestação do monopólio da religião por parte da instituição original.

Em seu meio, a ayahuasca, considerada um chá para fins de “concentração mental”, é chamada de Vegetal ou Hoasca. Já os rituais no interior do CEBUDV são

chamados de “sessões”, e ocorrem dentro de um “núcleo” ou “centro”, em um espaço chamado “salão do Vegetal”. Altamente burocratizada e institucionalizada, a UDV obedece a um modelo hierárquico forte, iniciático, fechado e em alguma medida “carreirista” – comparando com o neopentecostalismo, por exemplo. Nessa religião, há diversos tipos de sessão, cada qual dirigida a um público específico. Há as sessões de adventícios, destinadas a receber marinheiros de primeira viagem. Existem também as sessões extras, marcadas em ocasiões ou necessidades especiais, as sessões instrutivas, reservadas para os adeptos que estão no corpo instrutivo e acima deste, dentre outras. A sessão mais regular, contudo, que pode ser frequentada por todo o corpo de membresia da UDV, é a “sessão de escala”, que ocorre todo primeiro e terceiro sábado de cada mês.

No âmbito da UDV, tanto no CEBUDV quanto nas assim chamadas “dissidências”, grupos independentes que se descolaram da instituição original, há um mesmo modelo de organização hierárquica e distribuição de funções, com pouquíssimas variações. Seguindo esse modelo, existem os seguintes cargos e títulos hierárquicos, que indicam o nível ou grau religioso e espiritual dos membros, e por sua vez correspondem a determinadas prerrogativas e obrigações. São distribuídos da seguinte maneira: Quadro de Sócios, Corpo Instrutivo, Corpo do Conselho, Mestre, Mestre Assistente, Mestre Representante, Mestre Central e Mestre-Geral-Representante. Além disso, também existe a figura da Ogan.

Os sócios, por um lado, são todos os membros da religião, aqueles que literalmente “vestiram a camisa” (os adeptos da UDV utilizam uma camisa verde – ou azul, no caso dos Mestres), e por outro representam os membros iniciantes, que ainda não galgaram graus superiores na religião, ou pessoas eventualmente punidas que perderam seus títulos. Em seguida, temos os membros do Corpo Instrutivo, que já assumem mais responsabilidades e podem participar também das sessões instrutivas, vedadas aos sócios e neófitos e onde uma série de ensinamentos esotéricos e mais reservados da UDV são apresentados. Acima do corpo instrutivo há os conselheiros, membros do Corpo do Conselho.

Em posição superior a dos conselheiros, há então o grau máximo, de Mestre. Dentre os Mestres, há também o Mestre Representante, responsável por dirigir cada núcleo da UDV, o Mestre Assistente, que auxilia o Mestre Representante em sua função, o Mestre Central, responsável pela coordenação dos diversos núcleos de uma dada região, e o Mestre Geral Representante, dirigente máximo da instituição como um todo. Vale lembrar que as mulheres não podem atingir o título de Mestre no âmbito da

UDV, com exceção de Mestre Pequenina, viúva de Gabriel. Por sua vez, há um cargo especificamente feminino, que é o de Ogan, responsável pela limpeza do núcleo em questão e pela arrumação e organização da cozinha.

Com relação à sua coordenação institucional, a UDV operou de maneira bastante eficaz uma transição da liderança carismática do Mestre Gabriel para um modelo organizacional burocrático. Esse modelo é seguido em boa medida mesmo pelas dissidências do CEBUDV, e consegue manter um grau de coesão, centralismo institucional e hierarquização muito mais eficiente do que aquele observado na ICEFLU/CEFLURIS, por exemplo. Falando especificamente da instituição fundada por Gabriel, o CEBUDV, após o falecimento do Mestre há um enfraquecimento do poder carismático e personalista, e um processo de racionalização pronunciado que pode assumir ares de *ascese intramundana*, comparáveis àquela estudada por Weber (2004), além de uma postura extremamente legalista. Interessante, em relação a essa transição para uma dominação de ordem burocrática no interior dessa instituição, é que há uma rotatividade nos cargos mais elevados - Mestre Representante e Mestre Geral Representante -, baseada em eleições e com duração pré-definida de dois anos para Mestre Representante e três anos para Mestre Geral Representante, e regras de conduta específicas e impessoais direcionadas tanto para indivíduos quanto para a coletividade (Goulart, 2004).

Nesse ponto, há uma distinção interessante, pois os grupos independentes que se formaram a partir do CEBUDV mantêm uma organização diferente, onde o Mestre Geral Representante é um cargo permanente. De modo análogo, parece ocorrer, nas dissidências da UDV, um movimento de hiper-realismo dos rituais e da vida religiosa, com um recrudescimento de regras de conduta morais e litúrgicas e às vezes um hermetismo ainda maior em relação à participação de visitantes (Goulart, 2004). Esse movimento é bastante diferente daquele ocorrido no Daime, onde o grupo original se apresenta como o mais hermético e rigoroso do ponto de vista litúrgico e moral, enquanto as dissidências são caracterizadas por uma maior abertura frente à sociedade mais ampla e a outras religiões, e por possuírem uma flexibilidade maior de conduta e preceitos rituais.

Na organização da UDV, cada unidade religiosa é chamada de núcleo, e não de igreja, como acontece no Daime e na Barquinha. Não só o CEBUDV, mas também outras instituições que reivindicam fazer parte da União do Vegetal –algumas até com pretensões exclusivistas, de serem as únicas “verdadeiras” representantes do Mestre

Gabriel, mais do que o próprio CEBUDV- possuem vários núcleos, conectados de forma hierárquica a partir de uma sede geral. A abertura de novos núcleos também se dá através de determinadas regras pré-estabelecidas, como certo número de pessoas, Mestres e Conselheiros, e infraestrutura adequada. Antes de se tornar um núcleo, um grupo se inicia como uma Distribuição Autorizada, se tornando um Pré-Núcleo, e por fim um Núcleo. Seguindo um esquema expansionista de algum modo semelhante ao modelo de células evangélicas, após chegar a um determinado número de pessoas considerado grande, um núcleo deve dar origem a outra distribuição autorizada.

Como dissemos, tal como aconteceu em relação ao Santo Daime e à Barquinha, após o falecimento de seu fundador há um cisma dentro da religião, que culmina com o estabelecimento de várias “dissidências”, ou instituições independentes. Esses novos grupos também ressignificaram as práticas, interpretações e elementos litúrgicos da religião, e estiveram imersos em polêmicas, tanto internas no campo da UDV quanto externas perante a sociedade geral, como a acusação de antissemitismo que um grupo de Campinas, o Centro Espiritual Beneficente União do Vegetal, recebeu junto ao Ministério Público por conta de publicações da “Revista Humanus”, de propriedade do grupo, que rendeu também uma investigação por neonazismo feita por parte da Assembleia Legislativa. Esses acontecimentos, assim como a própria natureza sectária e exclusivista da UDV, que não admite dissidências, torna a relação dos grupos independentes com o CEBUDV bastante tensas, tendo por vezes como desfecho processos na área jurídica, ilustrando mais uma vez o caráter legalista da religião. Como ilustração, o CEBUDV entrou com uma Apelação Cível no TJ de São Paulo contra o grupo de Campinas, liderado por Joaquim José de Andrade, solicitando a proibição deste último de usar os nomes União do Vegetal e UDV (Goulart, 2004). Tudo isso mostra como essa religião, apesar de sua força institucional, também é construída em um meio marcado por conflitos de ordem interna.

As sessões da União do Vegetal são presididas por um Mestre, que nesse caso passa a representar o Mestre Gabriel, que seria o “real” dirigente de cada sessão. As cerimônias obedecem a um modelo próprio, onde há um grande espaço de voz e possibilidade de interlocução entre Mestre e corpo de membresia, em um modelo de “perguntas e respostas” que pauta boa parte das reuniões. Além disso, há na UDV as “chamadas”, cânticos especiais que podem ser evocados durante as sessões. Diferentemente do Daime, onde os hinos são cantados em uníssono por todos os presentes, as chamadas da UDV são cantadas sempre por apenas uma pessoa, para uma

série de funções, dentre as quais “chamar” e “despedir” a força e a “burracheira” – como o estado alterado de consciência produzido pela ayahuasca é chamado dentro da UDV (Lima, 2016). Também há o espaço para a audição de músicas populares e de fontes externas à UDV, como músicas instrumentais andinas, valsas de Strauss⁶² ou composições consagradas da MPB, que em geral são escolhidas pelo Mestre responsável pelo trabalho de acordo com o contexto de cada sessão. Nesse grupo, ao contrário da Barquinha e do Santo Daime, não existem bailados ou danças durante as sessões.

O espaço ritual é organizado de uma forma particular. Não há um altar em destaque, como na Barquinha, ou uma forma circular/hexagonal/mandala como no Daime. Por sua vez, há uma grande mesa retangular, onde em uma extremidade fica o Mestre que dirige a sessão, sob um arco onde se pode observar a inscrição “Estrela Divina Universal”, além da sigla UDV. Ao longo da mesa, outros membros da UDV se sentam. Atrás do Mestre, ficam outros Mestres e pessoas de destaque, e na frente da mesa senta-se o público restante, em cadeiras “espreguiçadeiras”, que obedecem a um mesmo padrão em toda a religião⁶³.

A UDV conta com um número grande de publicações nativas e um Departamento Médico-Científico (DEMEC). Dentre sua produção interna, o CEBUDV possui o jornal “Alto Falante”, que traz informações variadas, cronologias, funcionamento institucional, além de notícias sobre os diversos núcleos da UDV ao redor do globo, demonstrando sua estrutura organizacional forte. Uma publicação interessante que toca no tema da internacionalização da UDV é o livro “Hoasca – ciência, sociedade e meio ambiente”, organizado por Joaze Bernardino (2011) e depois traduzido para o inglês. O livro é derivado do II Congresso Internacional da Ayahuasca, organizado pela UDV em 2008, em Brasília, e reúne 44 autores (as) em três seções: Hoasca e Ciência, Hoasca e Sociedade e Hoasca e Meio Ambiente. Traz discussões sobre a história, as plantas utilizadas no preparo do vegetal e contribuições importantes sobre a expansão e a internacionalização da UDV, como por exemplo o número de adeptos e locais onde ela está presente no mundo. Há ainda outras publicações internas, dentre as quais se destaca ainda a obra do jornalista Edson Lodi (por exemplo, 2010).

Malgrado sua produção bibliográfica considerável, os ensinamentos teológicos e esotéricos da UDV basicamente se dão através da transmissão oral, especialmente durante as sessões. Assim, um dos atributos essenciais para ascender na hierarquia interna da religião e ganhar reconhecimento é o “grau de memória”, ou “grau

espiritual”, isto é, a capacidade de retenção de conhecimentos mediante a transmissão oral e dentro da “burracheira”.

As palavras, bem como seu “poder” e possíveis significados ocultos, são altamente valorizadas na UDV, que adota normas de expressão linguística particulares a partir de sua interpretação esotérica da língua portuguesa, que está presente em todas as sessões da religião mundo afora. Evita-se, por exemplo, a palavra “obrigado” como forma de agradecimento, uma vez que esta remeteria à ideia de “obrigação”. Em seu lugar, os adeptos da UDV preferem utilizar o termo “grato”. Similarmente acontece com outras palavras e expressões. Durante as cerimônias, muitas vezes são contadas histórias sobre a religião ou escutados áudios que contam essas narrativas, como a “História da Hoasca”. Essas histórias são consideradas sagradas, uma espécie de depósito teológico próprio da UDV. Há histórias sobre Salomão, sobre o Mestre Gabriel e suas várias encarnações, sobre a bebida em si e como ela teria se espalhado pelos povos da floresta, etc.

A UDV é a mais sectária e hermética das religiões ayahuasqueiras brasileiras, muito embora seja também a maior em número de adeptos. Essa religião também vive um processo de expansão nacional, contando com núcleos em todos os Estados do país, inclusive em todas as capitais ou cidades próximas, e também uma diáspora internacional, já possuindo distribuições e/ou núcleos nos Estados Unidos, Reino Unido, Espanha, Suíça, Itália, Holanda, Peru e Austrália. Nos EUA, inclusive, o CEBUDV tem a garantia legal de sua atividade religiosa graças a uma vitória contra o próprio governo norte-americano em um processo que chegou até a Suprema Corte dos EUA⁶⁴. Esse caso pode ser considerado paradigmático na batalha das religiões ayahuasqueiras pela sua legitimidade internacional, e é narrado com detalhes em trabalhos como os de Bronfman (2007), Mestre da UDV dos Estados Unidos que esteve diretamente envolvido nesse processo.

Findamos aqui nossa introdução ao universo da União do Vegetal. Assim como no caso da Barquinha, evidentemente há muitos outros aspectos interessantes e uma riqueza cultural enorme a serem aprofundados sobre essa religião, que ultrapassam e muito os limites de nossa pesquisa. Aqui, nosso intuito foi apenas de apresentar esses importantes atores, para dar uma visão panorâmica mais completa do campo das religiões ayahuasqueiras brasileiras, com suas diferenças internas e similitudes. Seguindo nossa proposta genealógica, de “circularidade” das discussões e “progressão” da complexidade do cenário que analisamos, em vários outros momentos desse trabalho

faremos menção à Barquinha e à UDV para discutir pontos da religiosidade e da expansão do Santo Daime. Esperamos que esse capítulo possa ajudar a familiarizar o leitor com alguns debates, temas, termos e expressões utilizadas no âmbito dessas religiões, de modo a facilitar a compreensão desse campo e do contexto conflituoso da diáspora daimista, bem como a leitura de nossa tese. Retomaremos agora nossa discussão sobre o Santo Daime, voltando nossa atenção para o período que compreende sua expansão internacional, ou “*fase diaspórica*”.



Foto 10: Mestre Daniel, fundador da Barquinha.
Fonte: <http://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/discipulos/daniel-pereira-de-matos>



Foto 11: Mestre Gabriel, fundador da UDV. Fonte: udv.org.br

CAPÍTULO VII – “Doutrinar o mundo inteiro” - Apontamentos sobre a diáspora do Santo Daime

Contextualização histórico-social

“Das virtudes em que eu cheguei
Canto ensinos vem comigo
O poder que deus me dá
Para este mundo eu doutrinar

Doutrinar o mundo inteiro
Para todos aprender
Castigar severamente
Quem não quiser obedecer”
(O Cruzeiro, #78)

Como já vimos, o Santo Daime não se expande desvinculado da sociedade mais ampla, mas inserido em um contexto social e religioso bastante específico, que influencia bastante seu percurso. Estamos falando de uma expansão para o sudeste brasileiro e para os países ocidentais desenvolvidos, no final do século XX e início do século XXI. Entender esse panorama é fundamental para compreender o crescimento do Daime, assim como a compreensão da expansão daimista é uma ferramenta útil para a análise do próprio quadro religioso contemporâneo.

Em primeiro lugar, é interessante notar que, a despeito das ideias positivistas e a “tese dura” da secularização que acompanharam o nascimento da sociologia e seus prognósticos sobre o mundo moderno, que apregoava o paulatino fim da religião como mecanismo explicador do mundo e sua substituição pela ciência, nossa sociedade contemporânea possui um apelo religioso muito presente. Pastores (e deputados) neopentecostais, líderes messiânicos, gurus espirituais, grupos ateus organizados (como a brasileira ATEA), neoxamãs e toda sorte de credos, além de diversas formas de escatologia secular, povoam as grandes cidades.

Talvez uma das explicações para esse fenômeno seja o papel da religião como “reduzora de complexidade” (Pace, 2005). Em um mundo de grande complexidade e incerteza, a religião pode oferecer explicações relativamente simples sobre questões sociais intrincadas, prover a vida de sentido e fornecer narrativas orientadoras da ação. Utilizando a ideia de “dispositivo”, de Foucault (1996), podemos pensar que a religião pode perder muito de seu significado e poder centralizador históricos, mas continua a funcionar como um dispositivo relevante e eficaz na contemporaneidade. Para demonstrar esse ponto, achamos valiosa a leitura de Agamben (2005) sobre o conceito de Foucault. Para o filósofo italiano, os dispositivos cumprem fazer frente a uma urgência e obter um efeito. Em sua interpretação, ele considera como dispositivos “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Nesse sentido, não só as prisões, conventos, manicômios, escolas e outros dispositivos clássicos se enquadram nessa categoria, como também telefones, celulares, computadores, a linguagem e, seguindo essa linha de raciocínio, também as substâncias psicoativas e a ayahuasca. Com essa multiplicidade

de dispositivos, a contemporaneidade é definida mesmo pelo pensador como um capitalismo de proliferação de dispositivos.

Acontece que há uma diferença fundamental entre os dispositivos que chamaremos de “clássicos” e aqueles que vamos denominar aqui de “*dispositivos contemporâneos*”. Isso porque, segundo Agamben, os dispositivos clássicos, como a escola e a igreja, operavam um processo de subjetivação nas pessoas, isto é, de construção de *identidades* e assujeitamentos e criação de subjetividades. O indivíduo que passa pela escola adquire uma nova identidade. O preso idem, pois ao passar pelo processo de encarceramento, pela própria negação do que era ele pode se tornar uma “nova persona”.

Já os dispositivos contemporâneos, como o celular e a televisão, tem uma “essência”, ou código técnico embutido, espúria, isso é, que não produz subjetivação no sentido anterior, mas antes a *dessubjetivação*, isto é, levando as pessoas a viver em uma espécie de “limbo subjetivo” sem lastro em uma identidade concreta. O próprio autor ilustra essa noção da seguinte maneira:

Aquele que se deixa capturar no dispositivo "telefone celular", qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número através do qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão não recebe mais, em troca da sua dessubjetivação, que a máscara frustrante do zappeur ou a inconclusão no cálculo de um índice de audiência.

É aí que entra a religião como um dispositivo renovado em sua força e eficácia. Com suas narrativas orientadoras da ação e a produção de subjetivação, a religião pode resgatar e produzir identidades em indivíduos vivendo em uma sociedade altamente complexa e individualizada. Nesse mesmo sentido, a ayahuasca e demais psicoativos utilizados ritualmente podem atuar como verdadeiros produtores de identidade e subjetivação, verdadeiros “*dispositivos xamânicos*”, trazendo alguma ordem ao mundo individualizado de seus adeptos e produzindo experiências de êxtase interpretadas como “renascimento”. Nesse sentido, a religião, paradoxalmente ao raciocínio do próprio Agamben, que a vê como terreno da desumanização, isto é, da sacralização das coisas e consequente distanciamento dessas da agência humana, “profana” o caráter etéreo da sociedade informacional, dotando o mundo e as pessoas de mais humanidade. Nesse contexto, os dispositivos xamânicos, como a ayahuasca, chamam a atenção pela sua capacidade de produzir “autoconhecimento”, “integração holística com o universo e a

natureza”, “curas do *self*”, etc, estando ligados a uma busca espiritual individualizada, subjetiva, um traço marcante da religiosidade contemporânea⁶⁵.

Segundo Hervieu-Léger (2008), vivemos hoje, no mundo de domínio ocidental, um cenário de subjetivação das crenças, em que os indivíduos se tornam cada vez mais livres para vivenciarem o religioso à sua maneira, e onde a Europa passa a importar religiões do hemisfério sul e da América Latina. Freston (2009) ainda aponta a importância da globalização nesse cenário, demonstrando sua influência no movimento de transnacionalização de religiosidades dos países periféricos e na expansão de religiões latino-americanas de um modo geral – o que é significativamente diferente do processo histórico de “europeização” da religiosidade latino-americana e de importação de religião (durante longo tempo forçada, através da colonização) pelos países colonizados - e na emergência, entre as classes médias, de uma espiritualidade de cunho esotérico e não institucional.

Nesse cenário o Brasil aparece como um ator interessante. Durante sua tortuosa história desde o início da colonização europeia, o Brasil foi um grande receptor de religiões e manifestações culturais, bem como de escravos e imigrantes. Nas últimas décadas, entretanto, esse movimento se transformou sensivelmente: o Brasil tem deixado de ser eminentemente um país de imigrantes para se tornar um país emigrante. Nessa verdadeira “diáspora brasileira” (Falcão, 2005), milhares de brasileiros passaram a morar no exterior (1,4 milhões nos EUA, 200.000 no Paraguai, 230.000 no Japão, 180.000 no Reino Unido, 136.000 em Portugal etc.; Rocha e Vasquez, 2014). Além disso, o Brasil tem se tornado um exportador de manifestações culturais, como o samba, o carnaval e a capoeira - praticada atualmente em mais de uma centena de países e, notadamente, um exportador de diversas religiões e práticas espirituais, como é o caso do próprio Santo Daime, como também da Igreja Deus é Amor, da Canção Nova, da Federação Humanitária Internacional⁶⁶, etc (Castro, 2007; Freston, 2009; Rocha e Vásquez, 2014).

Esse processo de internacionalização das religiosidades do Brasil, denominado por alguns autores como “diáspora das religiões brasileiras” (Rocha e Vásquez, 2013), não é homogêneo e linear, mas amplo, multiforme e policêntrico. Deriva não só da atividade migratória e iniciativa individual, mas também de fluxos culturais, alimentados pelas mídias e pela internet, turismo religioso, missões, ou mesmo a mitificação e o “fetichismo” de estrangeiros em relação ao Brasil.

Como podemos apreender das observações precedentes, é fácil perceber que esses fenômenos - dos quais o Santo Daime aparece como interessante espelho - estão bastante integrados à modernidade tardia (Giddens, 2002) e aos fluxos sociais transnacionais. Como tal, também não se desenvolvem de modo uniforme e incontestado, mas permeados de conflito, dissenso e formas de polarização, características gerais da própria religiosidade contemporânea, que varia desde um individualismo religioso *bricoleur* quase absoluto até diversas formas de fundamentalismo e extremismo. Sem excluir o radicalismo religioso como um agente relevante em nossa sociedade, sempre à mão como redutor de complexidade e como forma de populismo, não percamos de vista que a pluralidade e subjetivação das crenças são a ordem do dia.

Junto com o “descentramento” do religioso em escala global - que, é claro, não está desvinculado do panorama mais amplo de capitalismo “informacional” da atualidade (Castells 2008)-, onde, como foi dito, a América Latina e outras regiões economicamente “periféricas” passam a ter papel de protagonismo, a subjetivação e pluralidade da fé favorecem a emergência de uma “nova consciência religiosa” (Soares 1994), de um amplo ‘mercado’ religioso para todos os gostos e de religiosidades permeadas de sincretismo, como, por exemplo, a chamada “New Age”, ou “Nova Era”, que opera um verdadeiro “reencantamento” do mundo, com o resgate de práticas mágicas e filosofias animistas e orientais, fenômenos que, embora não possam ser tratados como sinônimos, se relacionam intimamente.

Com relação ao movimento “Nova Era”, fundamental para o estudo dos NMRs e novas religiões de um modo geral, ele é definido por Beyer (2007) como “um complexo religioso enraizado em tradições esotéricas ocidentais (tradução nossa)”, estrategicamente combinado com material religioso e cultural retirado de fontes e locais diversos como a China, a Índia e religiosidades indígenas, que tem como *raison d’être* a crença de que todas as religiões são versões de uma espiritualidade universal, contingências históricas e sociais que refletem uma mesma verdade eterna. Vista assim, a Nova Era tem diversas afinidades com determinados valores e formas de conduta da famosa contracultura da década de 60: ambientalismo, sentimento anti-*status quo*, busca por experiências místicas e pelo êxtase, uma perspectiva “cósmica” do mundo, aversão ao industrialismo, etc. Seja como for, nas últimas décadas a Nova Era emergiu como uma rede de religiosidade alternativa ávida por novas espiritualidades, valorizando religiões de cunho mais “holístico”, “ecologicamente conscientes” e não “corrompidas” pelas instituições religiosas hegemônicas. A Nova Era é, contudo, um movimento

heterogêneo em sua composição. Uma parcela não desprezível de seus adeptos é contrária à utilização de psicoativos – embora esse seja justamente um apelo forte para outros setores dessa espiritualidade (Assis e Labate, 2015).

Para nós o que vale dizer é que em grande medida é a partir da espiritualidade Nova Era que o Santo Daime ganha aderência junto à sociedade branca e escolarizada dos centros urbanos, entra nas redes de terapias e religiosidades alternativas das grandes metrópoles, chama a atenção de pessoas descontentes com as religiões majoritárias, mas ávidas por uma alternativa religiosa “sem mácula” histórica, e atrai o que denominamos de “*esquerda espiritualista*”. Por esse termo, que também pode ser entendido ironicamente, nos referimos a uma “esquerda apolítica”, ou seja, pessoas de caráter humanista, anti-materialista e filantrópico bastante distantes do “espírito” capitalista puritano (Weber, 2004) e do materialismo dialético marxista que, longes da “desgastada” arena política, acreditam que a revolução e mudança estrutural da sociedade se darão através da transformação do *self* e da prática espiritual. Em termos weberianos, poderíamos dizer que existem “afinidades eletivas” entre o “espírito” da Nova Era e o Santo Daime (Assis 2013), que terão desdobramentos importantes na expansão dessa religião, conforme veremos mais adiante nesse trabalho, e que o distinguem significativamente de outras práticas religiosas exportadas pela América Latina e o Brasil, como a renovação carismática católica, o espiritismo carismático e, principalmente, o neopentecostalismo (Rocha e Vasquez 2013).

Como observamos em outro trabalho (Assis e Rosas, 2012), especificamente em relação ao contexto brasileiro, viveu-se nas últimas décadas um processo de perda do monopólio religioso por parte da igreja católica. O catolicismo, uma alternativa de fé herdada e cujo pertencimento já se confundiu outrora com a própria noção de identidade nacional (Montero e Almeida, 2000), passou então a sofrer uma perda de fiéis cada vez maior⁶⁷ (Campos, 2008; Mariano, 1999; Pierucci, 2004), apesar de se manter como religião dominante ainda hoje. Nos últimos levantamentos censitários percebeu-se também o aumento dos evangélicos, que chegaram a mais de 20% da população. Os recenseamentos também mostraram que cresceu o número de indivíduos que não se identificam com instituições eclesiais, que é o caso dos chamados sem-religião (p. ex., em 2000 eles eram 7,3% da população e passaram para 8% em 2010). Assim, com o passar dos anos, predominou no Brasil a pluralidade de opções religiosas, ainda que isso não se traduza exatamente em pluralismo religioso, já que o país continua sendo esmagadoramente católico e evangélico, e crescentemente neopentecostal.

O neopentecostalismo brasileiro, representado sobretudo pela IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), surgida no Rio de Janeiro em 1977, arrebanha *par excellence* no exterior o mundo lusófono, latino e/ou negro, sendo por vezes visto como uma *Black Church* ou uma religião étnica (Freston 1999; 2003) - e isso apesar de estar presente em mais de 80 países e tentar se inserir junto ao público estrangeiro através do oferecimento de cultos em línguas locais (Freston 2009). Além disso, se expande para além das fronteiras brasileiras através de uma estratégia deliberada (inclusive mudando de nome em alguns casos) e da compra de diversos veículos midiáticos, realizando cultos em estádios de futebol e locais abarrotados de pessoas. Chamaremos aqui essa forma de expansão de “*modelo difusionista*”, caracterizado por atuar sob a forma de “transplante direto” e forte centralização institucional e hierárquica, voltado ao proselitismo agressivo, de caráter missionário.

O Santo Daime, ainda que tenha começado sua expansão na mesma época que a IURD – e assim como ela e as religiões afro-brasileiras não deva sua transnacionalização à atividade migratória de brasileiros -, obedece a um modelo diferente. O *povo do Padrinho Sebastião* congrega no exterior principalmente nativos não negros das classes médias, que muitas vezes não falam português, muito embora tenha o português como língua fundamental em seus rituais ao redor do mundo, opere uma sacralização da Amazônia brasileira e seu fundador e Mestre espiritual seja negro.

A internacionalização do Santo Daime, de maneira análoga à diáspora das religiões afro-brasileiras e práticas culturais como a capoeira, é impulsionada por iniciativas e sonhos individuais, não contando com uma estratégia expansionista institucional forte, tampouco com o auxílio do Estado (Falcão, 2005). Também é estimulada por uma idealização e uma visão romântica sobre o Brasil como lugar exótico e idílico por parte dos estrangeiros. Nesse ambiente, a ideia de *brasilidade* assume importância – e o Santo Daime, assim como a Umbanda e capoeira, passa a ser visto como uma espécie de símbolo da identidade brasileira, com suas florestas, seus rios, sua religiosidade e sua cultura. Além disso, no exterior a língua portuguesa pode assumir caráter quase sagrado, tanto nas ladainhas da capoeira como nos hinos do Santo Daime (Assis, 2013; Castro, 2007). Chamamos aqui esse formato expansionista de “*modelo culturalista*” de expansão (ver Frigerio, 2013),

Feitas as discussões precedentes, ainda podemos observar que o Santo Daime tem uma postura oposta a da IURD com relação ao recrutamento de novos fiéis. Enquanto a Universal é uma igreja extremamente proselitista, que se utiliza de canais de

rádio e televisão, bem como de uma pregação que objetiva o maior crescimento numérico possível, o Daime procura se apresentar como uma religião não proselitista, em que não se deve nem mesmo convidar outras pessoas para participar dos rituais religiosos. Isso significa que, embora aberto para a participação de visitantes e peregrinos e a entrada de novos membros, o Daime teoricamente não incentiva a busca de novos fiéis através da pregação pública⁶⁸.

O próprio *ethos* do Santo Daime vai em direção contrária ao proposto pela IURD, por exemplo. Enquanto essa última se orienta por um modelo de conduta moral voltado para este mundo, que valoriza a aquisição de bens, a riqueza e pujança material e a atuação na política estatal, o Daime é uma religião de caráter místico, ligada às redes de religiosidade Nova Era e com um imaginário ligado à ideia de ascese extramundana (Weber, 2004), que atua timidamente na esfera pública, e não para a obtenção de cargos eletivos, mas principalmente de legitimação e legalização de seu sacramento, a *ayahuasca*⁶⁹.

Percebemos assim que o “*modelo culturalista*” de expansão do Santo Daime contrasta bastante com o “*modelo difusionista*” da internacionalização do neopentecostalismo brasileiro. Isto é, embora estas diferentes expressões religiosas brasileiras possam fazer parte de uma mesma conjuntura religiosa latino-americana e global, e pertençam à um mesmo contexto de “diáspora das religiões brasileiras” (Rocha e Vasquez, 2013), cada uma se expande seguindo sua própria dinâmica. Compreender as características particulares da diáspora de cada uma dessas religiões é uma ferramenta importante para a compreensão do quadro mais amplo. Feito esses apontamentos de cunho mais teórico, podemos abordar então a diáspora daimista em sua própria trajetória histórica e no que ela tem de particular.

Expansão do CEFLURIS e nascimento da ICEFLU

Enquanto estrangeiros começavam a estabelecer seus primeiros contatos com o Santo Daime na década de 1980, este consolidava sua expansão no Brasil, com igrejas pouco a pouco sendo construídas em diversos estados. A miscibilidade estrutural desta vertente religiosa também se fazia sentir nesses novos contextos, produzindo modificações relevantes e uma aproximação com outras práticas religiosas. A primeira delas diz respeito a mudanças no perfil dos membros da religião. Nos grandes centros urbanos, o Daime deixa de se caracterizar pela vida comunitária e a ascese

extramundana weberiana, e passou a atrair profissionais liberais, artistas e intelectuais – em suma, pessoas muito diferentes do caboclo amazônico. Ocorreram também mudanças sensíveis nas relações familiares e de gênero, que passaram a obedecer cada vez mais aos padrões estéticos e sociais das classes médias do Sudeste (por exemplo, poucos filhos e relativa independência profissional da mulher) em detrimento dos costumes dos fundadores nortistas.

Nesse ponto, é interessante notar um movimento dialógico de encontro com um “Outro”. É verdade que o Santo Daime entra em um universo diferente da sociedade seringalista, aquele do sistema religioso global e da sociedade capitalista informacional contemporânea, agregando adeptos muito distintos dos caboclos e ribeirinhos amazônicos. Mas também é verdade que, para esse novo público “classe média” urbana, conhecer o Santo Daime representa igualmente o encontro com a alteridade, uma inserção em um mundo novo, em um universo completamente diferente e desconhecido, do daime, da ayahuasca, da Amazônia, da vida cabocla. Esse movimento, que pode promover impactos profundos na subjetividade e conduta de vida dessas pessoas, está ligado ao exotismo do Daime, a seu caráter de “segredo”, de “desconhecido”, o que contribuiu decisivamente para o frissom em torno dessa forma religiosa nos anos 1980. Exatamente por essas características, essa sensação de “aventura rumo ao desconhecido” tende a diminuir conforme o Daime deixa de ser uma grande novidade no circuito de religiosidade alternativa, processo que vem acontecendo no decorrer do século XXI e sobre o qual voltaremos a falar mais à frente.

Voltando à década de 1980, outra transformação importante foi a aproximação e abertura do Daime a novas religiosidades, notadamente a Umbanda. Esse contato se deu especialmente através da política de “alianças” entre Sebastiao Mota e a mãe de santo fluminense conhecida como Baixinha. Nesse movimento, tem bastante relevância a figura de Maria Alice, uma das médiuns do grupo de Baixinha, que através de um homem chamado Luís veio a experimentar o daime e conhecer a igreja Céu do Mar. Por ocasião da primeira visita do Padrinho Sebastião à região sudeste, em 1985, Maria Alice intermediou o encontro entre Sebastião Mota e Baixinha, que se realizaria no Céu da Montanha, igreja fundada por Alex Polari, e contaria também com a presença de Alfredo Gregório.

Foi em um trabalho de estrela no Céu da Montanha que o “caboclo Tupinambá”, guia de Baixinha, e Sebastião Mota realizaram uma “aliança”. Essa aliança foi um marco no estabelecimento daquilo que ficou conhecido como “Umbandaime”, o

sincretismo entre Santo Daime e Umbanda que passou a fazer parte do cabedal ritualístico de uma parte considerável das igrejas ligadas à expansão, embora tenha sido rechaçado por outra. Baixinha, que já tinha um terreiro, passa então a engrossar as fileiras do Daime, se fardando no ano de 1988 e abrindo um grupo vinculado ao CEFLURIS, em Lumiar, Nova Friburgo, no Estado do Rio de Janeiro (Alves Júnior, 2007; Goulart, 2004). Também em 1988, Clara Iura, uma nissei ligada às religiosidades afro-brasileiras e médium de incorporação, chega ao Mapiá. Nesse mesmo ano, Maria Alice, que seria uma das figuras mais importantes na sistematização dos trabalhos mediúnicos no Mapiá, responsável pela abertura de terreiros, desenvolvimento mediúnico e apresentação da Umbanda para as pessoas não familiarizadas com essa religiosidade na comunidade mapiense, vai pela primeira vez ao Mapiá.

Já no ano de 1989, a própria Baixinha, que se tornaria um dos maiores símbolos do Umbandaime, visita o Céu do Mapiá, marcando definitivamente a entrada da Umbanda no universo daimista. Essa entrada não se deu sem controvérsias. Muitos ainda se lembravam da época sombria e da figura controvertida de “Ceará”, e vários mantinham uma postura ortodoxa refratária à inserção da Umbanda na cosmologia e ritual daimistas. Em grande medida, coube às recém-chegadas Clara e Maria Alice a tarefa de sistematização, aglutinação e harmonização das práticas da Umbanda junto à sociedade do Céu do Mapiá. Como dissemos, o convívio mais intenso do CEFLURIS com a religiosidade afro-brasileira já vinha ocorrendo pelo menos desde o final da década de 1970, quando viveu na Colônia 5000 o famigerado “Ceará”, versado em trabalhos espirituais com entidades ligadas ao panteão afro-brasileiro. A história de Ceará no Daime, bem como a postura de Padrinho Sebastião frente a esse acontecimento, se constituiu como uma narrativa nativa de caráter mítico e profético (Mórtimer 2000) que explica e justifica o relacionamento posterior do Santo Daime com a Umbanda e a inclusão, nos rituais de algumas igrejas do CEFLURIS, de práticas de “incorporação” espiritual, até então ausentes da liturgia daimista.

Não obstante o estreitamento dos laços do CEFLURIS com a religiosidade umbandista, o casamento entre essas práticas religiosas, longe de ser consensual, desde então é permeado de dissenso entre os próprios daimistas. Dada a miscibilidade estrutural da vertente religiosa de Sebastião Mota, o Daime pode ser adaptado a diversas visões de mundo, o que não produz somente um *ecletismo evolutivo* (Groisman 1991) e um *centro livre* (Peláez 1994) - expressões nativas adotadas por pesquisadores para analisar de um modo não problemático o caráter plural da religiosidade daimista, com

ênfase na abertura do grupo para novas práticas religiosas-, que talvez pressuponham uma abertura não conflituosa a outras manifestações religiosas. Há também especificidades em cada grupo, discursos diferenciados vis-à-vis o cenário religioso mais amplo e seus agentes, bem como diversos conflitos e descontinuidades nestes diálogos interreligiosos.

No caso da Umbanda, por exemplo, se por um lado a inclusão de alguns de seus elementos foi bem recebida por parcelas daimistas – com o estabelecimento de novos rituais como o trabalho de Cura, de Estrela, São Miguel e de Mesa Branca – ela está longe de ser unanimidade, causando dissenso. Foi rechaçada, por exemplo, por daimistas que possuíam uma ligação mais estrita com o cristianismo e procuravam interpretar o Daime à luz dessa matriz religiosa. Contudo, de forma interessante, segundo nossa pesquisa de campo, a incorporação de espíritos (e a naturalização dessa prática) veio a adquirir, posteriormente, forte valor no exterior, sendo naturalizada em alguns grupos como algo profundamente arraigado no Daime, e compreendido como uma espécie de traço característico da religiosidade brasileira.

Em fins da década de 80, em um processo que também envolve uma narrativa mítica nativa bastante interessante (Mórtimer 2001), Alfredo Gregório, filho do Padrinho Sebastião, ia paulatinamente substituindo seu pai na liderança do CEFLURIS, já ocupando papel claro como seu sucessor quando, em janeiro de 1990, Sebastião Mota de Melo faleceu, no Rio de Janeiro. Assim, não ocorreu uma disputa pela liderança do CEFLURIS por conta da morte de Sebastião Mota tal como havia acontecido em relação ao CICLU após o falecimento de Raimundo Irineu Serra. Houve, sim, uma posterior congregacionalização⁷⁰, fragmentação e pluralização do Santo Daime, onde muitas igrejas, sem jamais contestar o papel do Padrinho Alfredo como líder espiritual legítimo, foram progressivamente se tornando independentes do CEFLURIS/ICEFLU em termos institucionais (Assis 2013). Esse movimento é interessante, e satisfaz interesses de ambos os lados. Os grupos independentes, por um lado, procuram manter uma “*vinculação espiritual*” com o CEFLURIS, reconhecendo suas lideranças e o valor de sua liturgia, o que pode também ser apropriado retoricamente para advogar o pertencimento à “linha do Padrinho Sebastião”. Por seu turno, através desse tipo de vinculação não institucional o CEFLURIS consegue meios de receber doações monetárias e arrecadação financeira, assim como a manutenção de alguma influência religiosa junto a essas igrejas e da força de seu capital religioso.

Em terras brasileiras, essa época foi o auge do *hype*, ou frissom daimista frente à elite cultural do país, especialmente a partir da igreja Céu do Mar, no Rio de Janeiro, comandada por Paulo Roberto. Artistas globais como Maitê Proença, Carlos Augusto Strazzer (que chegou a se fardar e receber hinos) e Lucélia Santos, bem como cantores como Ney Matogrosso e compositores como Márcio Borges (Clube da Esquina), tiveram contato com o Santo Daime a partir da década de 1980. No Céu do Mar, as cerimônias eram lotadas, com centenas de pessoas no salão, havendo a necessidade de reservar uma vaga com antecedência para participar de um trabalho (Mórtimer, 2000). Essa intensa procura pelo daime no sudeste naquele momento também fora impulsionada pela presença do Padrinho Sebastião no Rio de Janeiro, para onde foi com o intuito de cuidar da saúde, já bastante debilitada. A saída de Sebastião da comunidade foi realizada em um helicóptero, fretado diretamente do Rio de Janeiro, um verdadeiro acontecimento na vila Céu do Mapiá.

Foi nesse ambiente expansionista que aconteceu outro fato marcante na história daimista, o falecimento de Sebastião Mota de Melo. Lembramos que foi em uma festa de São Sebastião que Padrinho Sebastião chegou ao Mapiá com sua missão expansionista e salvacionista. Foi também na festa de São Sebastião, ou melhor, em um trabalho de São Sebastião, no qual era cantado seu hinário Nova Jerusalém, que Sebastião Mota de Melo faleceu, no ano de 1990, na igreja Rainha do Mar - RJ, comandada na época por Marco Imperial e Vera Fróes. O falecimento de Sebastião Mota causou uma verdadeira comoção na irmandade daimista. Seu corpo foi transportado de helicóptero, e os ritos funerários duraram cerca de uma semana, até que o Padrinho fosse enterrado em um mausoléu localizado em frente à igreja do Céu do Mapiá, que se tornou local de veneração e culto, tal como aconteceu no caso do túmulo de Irineu Serra, localizado no Alto Santo.

Com o falecimento de Sebastião Mota, a expansão do Santo Daime passa então para as mãos de seus seguidores e descendentes, concentrando-se especialmente na figura de seu filho Alfredo Gregório, doravante reconhecido cada vez mais como o Padrinho Alfredo. Podemos traçar na “passagem” de Sebastião Mota e emergência de Alfredo Gregório como seu sucessor como um grande marco em direção ao que chamamos de “*fase diaspórica*” do Santo Daime. Sobre as “fases” do Santo Daime, elas são “tipos ideiais” que simbolizam a configuração da religião em um dado contexto histórico-social, correspondendo tanto a períodos temporais quanto a determinadas transformações e características particulares da religião presentes em cada conjuntura.

Nesse sentido, cada fase tem sua própria identidade, colocando a religião em perspectiva e evidenciando as mudanças, conflitos e negociações ocorridas em seu meio, nos dando ferramentas para a comparação entre esses períodos e a análise do Daime frente a fenômenos religiosos mais amplos. Entretanto, elas não estão completamente estanques, mas também se relacionam entre si. Dito isso, elas são usadas aqui principalmente para cumprir uma função heurística em nosso exercício de genealogia e radiografia da religião.

Desse modo, embora estejamos falando de transformações, inovações e ressignificações dentro da religião, vale lembrar que para os daimistas do CEFLURIS/ICEFLU a evolução histórica e transformações do grupo não se constituem como uma “ruptura” com o passado e as fases anteriores, mas como uma “continuação” natural da religião. De certo modo, pode-se traçar um *continuum* da expansão do Daime a partir da ICEFLU, onde a fundação, construção e sistematização da doutrina compreendem o tempo do Mestre Irineu (fase canônica), o estabelecimento da Colônia Cinco Mil e início da expansão nacional é o tempo do Padrinho Sebastião (fase experimentalista e fase profética), e a expansão internacional liga-se à administração de Alfredo Gregório (fase diaspórica). Esse continuum seria, de acordo com a interpretação dos daimistas, espiritualmente cumulativo e inclusivista; em outros termos, Irineu continuaria vigorando no período de Sebastião e Alfredo, e Sebastião também estaria presente guiando seu filho nessa nova etapa do crescimento daimista.

A fase diaspórica do Daime, assim, não compreende somente a expansão internacional, mas também um aprofundamento de transformações já operadas no tempo do Padrinho Sebastião, como o diálogo com outras práticas religiosas, tais como a Umbanda. Seguindo essa direção, de acordo com Alex Polari, além da Umbanda houve diversas outras aproximações do CEFLURIS/ICEFLU com distintas tradições espirituais. O site da ICEFLU menciona a realização de cerimônias de aliança espiritual com grupos sufis, cabalistas e hinduístas. Esse é um traço característico da ICEFLU, a sua política de alianças. Nesse sentido, também foram realizadas alianças e intercâmbio com o Fogo Sagrado e o povo Guarani de Santa Catarina (Rose, 2010; www.santodaime.org), além do estabelecimento de relações com povos da etnia Pano, em encontros realizados no Vale do Juruá. Há inclusive duas daimistas mapienses que fazem parte do Conselho Internacional das Avós, patrocinado pela ONU.

Sustentamos que cada movimento de abertura do Daime para novas religiosidades e expressões locais, além de impulsionar a expansão da religião, produz

diferenciação e conflito e contribui para esse processo de autonomia das igrejas em relação à matriz institucional na Amazônia. A aproximação a novas práticas e culturas particulariza e diferencia os grupos do Santo Daime, tornando-os mais heterogêneos e produzindo um afastamento dos núcleos daimistas mais “duros/fechados” ou assim chamados “tradicionais”.

Como o Santo Daime é poroso e aberto ao diálogo com outras religiosidades, se inserindo no “*mercado espiritual contemporâneo*” da New Age, mas ao mesmo tempo é uma religião fortemente fraccionada, com intensa concorrência interna entre seus grupos, é difícil o estabelecimento de uma economia étnica ou um circuito de ajuda profissional mútua muitos fortes, como acontece por exemplo com os muçulmanos presentes no Brasil (Castro, 2010). Assim, por um lado a entrada do Daime nesse mercado religioso-terapêutico New Age faz com que seus membros estejam o tempo todo dialogando com outros grupos e consumindo outras formas de religiosidades, dificultando o “fechamento” do Daime em torno dessa questão. De outro ângulo, a fraqueza institucional da ICEFLU e a concorrência e forte disputa entre muitos dos grupos dificulta o estabelecimento de relações *entre* os grupos daimistas. Já do ponto de vista individual, também acontece um fenômeno interessante que contrasta os grupos do Norte com os grupos frutos da expansão.

Falando especificamente sobre as igrejas oriundas da expansão no sudeste, ao contrário do *modus operandi* judaico, por exemplo, que pressupõe que o irmão religioso é mais digno de confiança, para os daimistas muitas vezes existe uma relação de desconfiança perante outros membros da irmandade. Claro que há uma relação de proximidade e estabelecimento de vínculos profissionais entre os irmãos, mas isso não é um valor em si mesmo, não sendo incomum as pessoas preferirem a prestação de serviço de *outsiders* àquela oferecida por adeptos da religião. Em campo, ouvimos algumas vezes a ideia de que é melhor chamar alguém de fora para a prestação de serviços, pois faltaria “profissionalismo” ao irmão da doutrina. Isso acontece muito mais entre os daimistas da expansão do que entre aqueles daimistas das comunidades amazônicas, possivelmente se relacionando com o movimento de individualização da religiosidade que ocorre nos centros urbanos e com a disputa interdenominacional.

Nesse novo panorama, em que a expansão nacional e internacional se aliava a mudanças litúrgicas e ressignificações teológicas, o CEFLURIS passa a se reorganizar institucionalmente na década de 90. Em 1997, o grupo lança um livreto de 42 páginas – *Normas de Ritual* - com orientações sobre sua organização cerimonial e procedimentos

ritualísticos (Labate 2002), única até os dias de hoje como publicação oficial dessa instituição- e recentemente atualizada através de seu site oficial (www.santodaime.org)-, até que, em 1998, há um esforço formal de separação do Santo Daime em diferentes esferas administrativas: a esfera religiosa passa a se chamar ICEFLU⁷¹, ou Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota, enquanto é designada uma instância (que se torna uma ONG) para cuidar de questões sociais e ambientais, o Instituto de Desenvolvimento Ambiental (IDA) CEFLURIS.



Foto 12: Túmulo de Raimundo Irineu Serra – Alto Santo – Rio Branco



Foto 13: Túmulo de Sebastião Mota de Melo – Ceilão do Mapia
Imagem: Glauber Loures de Assis

A diáspora do Santo Daime

Na segunda metade da década de 80, o Santo Daime passa por uma nova etapa significativa de sua expansão: a ultrapassagem do território brasileiro e sua chegada ao exterior. Nesse período, cerimônias informais com o uso de daime passam a ocorrer fora do Brasil - como as realizadas na Espanha em 1985 e 1988 (López-Pavillard e De las Casas, 2011), por Francisco de la Cal e o psiquiatra chileno Claudio Naranjo, respectivamente-, organizadas mormente no modelo de workshops, até que rituais mais estruturados pouco a pouco começam a ganhar espaço (Balzer 2004).

Entre 1987/1988, o Daime chega aos EUA por meio do galês Rex Beynon. Um ano importante na transnacionalização do CEFLURIS é o de 1989, onde é celebrado o que é considerado (Groisman, 2000; Pavillard e De las Casas, 2011) o primeiro ritual

“oficial” do Santo Daime na Europa, na cidade de Caravaca⁷², Espanha, conduzido por lideranças da igreja Céu do Mar, do RJ, com a presença de Paulo Roberto, Teté e Nilton Caparelli, e ocorre o primeiro encontro internacional do Santo Daime no Céu do Mapiá, no qual o CEFLURIS aprova um novo estatuto que, segundo seu site oficial (www.santodaime.org), “já previa os desdobramentos da entidade em nível internacional”. A partir desse novo estatuto, o CEFLURIS passa a ter uma orientação mais complexa e sistematizada sobre o sistema de filiações institucionais, além de uma divisão entre os tipos de grupos filiados, segundo o tamanho e a estrutura. Esse novo modelo institucional, contudo, gera polêmicas, como a já mencionada relação conflituosa entre Maurílio Reis e Alex Polari (Goulart, 2004).

Ainda em 1989 o Daime chega também à Bélgica, e em 1990 já havia grupos daimistas estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal (Blainey 2013). Também em 90 Rex é preso com ayahuasca, mas não é considerado culpado (Groisman, 2013), marcando o início dos problemas de ordem legal do Santo Daime no exterior. De acordo com Rohde e Sander (2011), esse ano aponta ainda para a primeira visita de Padrinho Valdete (filho mais velho do Padrinho Sebastião) à Alemanha.

Seguindo o fluxo do tempo, no ano de 1992 ocorre então a primeira viagem de Alfredo Gregório com uma comitiva para fora da América do Sul, passando por Espanha, Itália, Alemanha e Bélgica. A partir de então as comitivas – pequenos conjuntos de representantes “oficiais” do CEFLURIS, compostos por cantoras, músicos e lideranças que viajam em conjunto-, ganham crescente importância na transnacionalização do grupo e passam a funcionar como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores da identidade daimista no exterior.

Segundo Alex Polari, as comitivas começaram de modo informal, a partir de convites feitos pela irmandade internacional para viagens das lideranças mapienses. Inicialmente, os convites eram recebidos principalmente pelo Padrinho Alfredo, que passou a viajar por igrejas do Brasil e, a partir dos anos 1990, também do exterior, acompanhado de familiares e assessores. Paulatinamente, outras lideranças mapienses passaram a formar suas próprias comitivas, como é o caso do Padrinho Valdete, e hoje grupos do sudeste que viajam em conjunto também costumam se designar como “comitivas”. No caso da diáspora daimista, as viagens de comitivas tiveram um papel importante na formação de novos centros no Brasil e no exterior, assim como no fardamento e ingresso de diversas pessoas na doutrina. De acordo com Alex Polari (www.santodaime.org),

Além do trabalho doutrinário, musical e de aprendizado dos rituais, elas {comitivas} realizam também um intenso trabalho de capacitação dos dirigentes e também de apoio nas questões institucionais e jurídico legais que as irmandades no exterior enfrentam para legalizar as igrejas e o sacramento em seus respectivos países. Nestas ocasiões, muitos dos nossos dirigentes aproveitam estas oportunidades para atender convites de palestras, conferências, vivências e retiros de formação espiritual.

As viagens das comitivas são financiadas pela irmandade hospedeira. Como, em geral, as comitivas visitam vários centros do Santo Daime em cada uma de suas viagens, há negociações e diálogos entre as igrejas que irão receber as comitivas para divisão dos custos, assim como dificuldades de relacionamento e dissenso. Há disputas em torno de qual grupo vai hospedar o Padrinho Alfredo, sobre a distribuição de trabalhos em cada uma das igrejas envolvidas com a divisão de custos da comitiva, etc. Além de “levar” a mensagem do Santo Daime para o exterior, esses grupos itinerantes também captam recursos para projetos no Céu do Mapiá e divulgam a comunidade para turistas e visitantes. O trabalho da comitiva também é criticado por algumas pessoas, que consideram as viagens como um diletantismo por parte das lideranças e como produtoras de desigualdades. O argumento principal para sua manutenção, contudo, é a vocação espiritual e a “missão” de “doutrinar o mundo inteiro”. De acordo com Alex Polari, o Padrinho Sebastião já teria dito, ainda nos primórdios do movimento expansionista: “estou ligado no mundo inteiro, estou ligado no Peru, estou ligado no Japão.”

Voltando à nossa cronologia, ainda no ano de 1992 começa a se constituir a primeira igreja daimista da Holanda, o Céu dos Ventos, na cidade de Haia, através de Hans Bogers, seguida pelo estabelecimento do Céu de Santa Maria, liderado por uma mulher, Geraldine Fijneman. Trata-se, a propósito, de uma importante inovação dentro da tradição daimista, marcada por uma organização e hierarquia masculina. Essa igreja é, ainda hoje, a maior da Holanda e uma das maiores e mais respeitadas fora do Brasil (Groisman, 2000; Rehen, 2011). Na Itália, por sua vez, o Santo Daime se configura em meados dos anos de 1990, com a formação de 2 centros afiliados ao CEFLURIS, um na província de Perugia e outro próximo a Gênova (Menozzi, 2011), e chega à Irlanda no final dessa década, levado por holandeses (Watt, 2013).

Paralelamente ao seu desenvolvimento na Europa, o Daime também alcança países de outros continentes. A partir do início da década de 90 essa religião começa a se estabelecer, por exemplo, no Japão, local constantemente visitado pelas comitivas e

por vários membros da doutrina, e também no Uruguai, por meio da figura de Ernesto Singer (Scuro 2012), enquanto que no ano de 1996 é inaugurada, por Jessica Williams Rochester após viagem feita por ela ao Brasil, uma igreja no Canadá, o Céu do Montreal (Tupper, 2011), o que foi seguido pelo estabelecimento de seis outras igrejas no território canadense, nos anos posteriores. O Céu do Montreal, que também representou uma inovação no tradicionalismo de gênero daimista, tendo como sua comandante uma mulher, cortou laços institucionais com a ICEFLU em 2010. Posteriormente, o grupo paralisou oficialmente suas atividades, com um corpo de membresia de aproximadamente 60 *star wearing* (como são também chamados os fardados ali), esperando a legalização da ayahuasca em território canadense para retomar suas atividades em caráter ordinário (Sheiner, 2016).

Esse crescimento para além das fronteiras brasileiras, contudo, foi acompanhado de diversos conflitos, polêmica midiática e disputa judicial. Em 1994 uma das primeiras investidas das autoridades oficiais contra membros do Daime no exterior foi feita na Alemanha, seguida de uma matéria altamente sensacionalista e pejorativa do *Der Spiegel* sobre o grupo (Rohde e Sander, 2011). Em 1999, Jonathan Goldman, padrinho de uma igreja daimista em Ashland, no estado de Oregon, e Allan Hill, de Washington, ambos dos EUA, foram detidos pelas autoridades norte-americanas.

No mesmo ano, dois líderes daimistas da Holanda (incluindo Geraldine Fijneman) foram presos e enquadrados pela violação da lei holandesa sobre drogas (Kaplan, 2011). Também data da mesma época uma grande *blitz* policial em um acampamento daimista na Alemanha, realizada em 25 de setembro de 1999, que contou com contingente de aproximadamente 100 oficiais fortemente armados (Rohde e Sander, 2011). Esse caso representou um trauma coletivo na irmandade daimista alemã, que se reflete até os dias de hoje para muitos fardados, e motivou o autoexílio de alguns para países onde o Santo Daime era menos estigmatizado, como a Holanda.

Na Espanha, dois daimistas foram detidos no aeroporto de Madri em abril de 2000, o que motivou a criação de uma associação das igrejas da Espanha, chamada de CEFLURISE. Em terras italianas foram confiscados 27 litros de daime em 2004, uma daimista brasileira foi presa em Milão em 2005 por portar 2 litros da bebida em sua casa e 21 daimistas foram encarcerados no mesmo ano, incidente que foi acompanhado pela mídia impressa local com cobertura que descrevia o Daime como uma “seita satânica” baseada em magia negra e rituais orgiásticos (Menozzi, 2011). Na Inglaterra, sete membros do Santo Daime foram detidos e uma remessa da bebida foi apreendida em

2010 (Walsh, 2016). Em território irlandês, um líder daimista foi detido pela posse de ayahuasca em 2007 (Watt, 2013). Na Bélgica 47 litros de daime foram apreendidos desde 2011 (Blainey, 2013). Em Israel, uma remessa de daime foi retida no aeroporto de Jerusalém em 2014 e daimistas chamados a interrogatório. Vários casos semelhantes ocorreram e continuam a ocorrer ao redor do mundo (Blainey, 2013).

O que vale ressaltar é que esses conflitos são bastante relevantes no processo de ressignificação, adaptação e organização do Daime em cada novo contexto hospedeiro, mas não implicaram no fim da transnacionalização dessa religião e nem determinaram a consumação de seu crescimento, que continuou em processo. Atualmente, por meio de nosso trabalho de campo e das pesquisas mais recentes em torno do tema (Blainey, 2013; Dawson, 2013), temos notícia de rituais daimistas tendo sido realizados em todos os continentes habitados, em pelo menos 43 países (Assis e Labate, 2015), conforme enumeramos a seguir:

- 22 países europeus: Alemanha, Armênia (Eurásia), Áustria, Bélgica, Eslovênia, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Holanda, Inglaterra, Irlanda, Itália, País de Gales, Polônia, Portugal, República Tcheca, Romênia, Suécia, Suíça e Turquia (Eurásia).
- 7 países da América do Sul: Argentina, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Uruguai, além do Brasil;
- 3 países asiáticos: Índia, Japão e Rússia;
- 3 países da África: África do Sul, Marrocos e Quênia;
- 3 nações do Oriente Médio: Irã, Israel e Palestina;
- 3 países da América do Norte: EUA, Canadá e México;
- 2 países da Oceania: Austrália e Nova Zelândia;

Não obstante a grande dificuldade em se obter dados quantitativos fiáveis sobre o Santo Daime na Europa, Blainey (2013) diz que há hoje aproximadamente 40 agrupamentos daimistas só na Europa, compreendendo cerca de 600 fardados, com destaque especial para a Espanha, onde o Daime pode ser encontrado em Barcelona, Girona, Lérida, Logroño, Madrid e Mallorca, somando o total de aproximadamente 250 fardados (López-Pavillard e De las Casas 2011), e a Holanda, que possui grupos bastante estruturados, dezenas de membros e duas décadas de funcionamento de seus principais centros, Céu dos Ventos e Céu da Santa Maria (Groisman, 2000; Rehen, 2011; Assis, 2017).

Importante pontuar que esses dados, conquanto funcionem como bom exemplo da progressão da transnacionalização daimista, estão em contínua atualização, e servem somente como ferramenta heurística e ilustração desse processo de expansão. A crescente congregacionalização, ou “rizomatização”, isto é, a independência cada vez maior das igrejas frente à matriz institucional (Dawson 2013; Fernandes, no prelo), a fluidez de muitos “pontos” (agrupamentos menores que não realizam todos os trabalhos oficiais) de Daime, o caráter clandestino da religião em muitos países que proíbem o uso da ayahuasca e a própria natureza dinâmica da expansão do CEFLURIS, tanto da doutrina quanto das práticas rituais, tornam virtualmente impossível uma catalogação exata dos núcleos daimistas e seu número de adeptos dentro e fora do Brasil. Esse fato é realçado também pelo contingente considerável de participantes esporádicos das cerimônias, que deixam de frequentá-las a longo prazo, e pela intensa peregrinação religiosa oriunda do movimento New Age, que leva diversas pessoas a “visitarem” o Daime de vez em quando.

O processo de transnacionalização do CEFLURIS/ICEFLU, contudo, está longe de ser linear e homogêneo. O Santo Daime tem que dialogar com cada contexto hospedeiro, suas leis e sua cultura, o que tem implicações jurídicas, institucionais e também litúrgicas e religiosas. A própria bebida sagrada passa a ser traduzida de acordo com o contexto cultural e a interpretação individual das pessoas, favorecendo um circuito daimista cada vez mais plural e conflituoso. É útil, portanto, prestar atenção à própria bebida e seu caráter central na religião, contemplando seus significados e maneiras como é interpretada pelas pessoas. Tracemos, portanto, alguns comentários a esse respeito.



Foto 14: Alfredo Gregório de Melo, o Padrinho Alfredo. Fonte: vimeo.com/14078120

O poder do sacramento e a sacralidade do “poder”: o daime como um agente de manutenção e transformação das relações

Não podemos esquecer que o relacionamento com o “ser divino Santo Daime”, isto é, a bebida sagrada em si, também influencia no desenvolvimento da religião e na conduta dos indivíduos. Muitas pessoas descrevem profundas transformações de vida a partir das revelações místicas produzidas através da bebida sagrada. Também são constantes os relatos de cura, bem como de experiências pessoais de “conexão direta” com o divino, epifanias e outras que remetem à ideia de *religare*. No âmbito do Santo Daime, a bebida é dotada de agência e considerada um ente sagrado. Como diz um hino do Padrinho Sebastião bastante conhecido, “eu não me chamo Daime, eu sou é um ser divino⁷³”. Como um ser divino, o daime passa a ser interpretado também como um “amigo”, “irmão”, “companheiro”, enfim, um ser com quem se estabelece uma relação pessoal. Como diz outro hino conhecido, de Tetéu, “o daime é nosso pai, é nosso irmão e companheiro⁷⁴”. A partir dessa relação pessoal estabelecida com o daime, as pessoas fazem pedidos e conversam com o “ser divino” presente na bebida, muitas vezes identificado com o próprio Mestre Irineu.

Um olhar mais atento e de longo prazo nas igrejas daimistas observa também que essa relação pessoal com a bebida não traz só “cura” e transformação, mas também produz frustrações e confirmações de determinados comportamentos. Observamos pessoas que se declaravam insatisfeitas com o daime, que não estava “adiantando” tomar tanto daime uma vez que “não se conseguia nada”. Também percebemos diversas pessoas utilizando o daime para referendar seus posicionamentos pessoais e mesmo políticos. Segundo elas, foi o “daime que disse que é assim que funciona”. Observamos aí algo interessante, que é uma relação com a bebida diferenciada segundo recortes sociais variados. Socioeconômico e territorial, com daimistas do Norte interpretando o ser divino Santo Daime em termos mágico-espiritualistas diferentes dos termos holísticos e psicologizante dos daimistas do sudeste, mas também um recorte em termos temporais, de “experiência” e “longevidade” na doutrina. Percebe-se assim muitas vezes uma diferença na percepção, interpretação e relação pessoal com a bebida e seus efeitos entre “neófitos” e “veteranos”.

Frequentemente, as dificuldades passadas pelos daimistas iniciantes em sua relação com a bebida, tais como mal-estar físico e sofrimento psíquico, são interpretadas como uma tentativa de controle e racionalização da experiência, cuja saída seria “se

entregar”, ou seja, deixar seus conceitos e interpretações de mundo de lado e abandonar-se aos efeitos da bebida e à experiência religiosa *per se*. É assim que o daime pode “falar” e se “apresentar” à pessoa. Por outro lado, veteranos muitas vezes reportam ter um relacionamento profundo e íntimo com o daime. Interessante notar, porém, que justamente entre neófitos abunda uma grande quantidade de experiências de cura, profunda transformação de vida e deslumbramento com o daime, enquanto entre veteranos há um maior controle e naturalização da experiência com a bebida, consequentemente menos relatos de “reviravoltas” provocadas pela mesma conforme o tempo vai se passando. Os daimistas relatam frequentemente que “não existe trabalho igual ao outro”, e que “o daime sempre mostra coisas novas”. Para além desse discurso nativo, entretanto, uma atenção mais detida em termos longitudinais percebe que há uma rotinização da experiência muito marcada, onde as pessoas paulatinamente vão se “acostumando” com o daime e interpretando e manipulando a experiência em seus próprios termos. Assim sendo, talvez haja um paradoxo aí, onde o daime é adequadamente *entendido* como um ser divino pelos veteranos da doutrina, mas melhor *experienciado* como um verdadeiro “Outro”, um verdadeiro agente dotado de consciência, pelos novatos.

Em suma, o estranhamento e choque cultural com os efeitos da bebida sagrada parecem estar intimamente relacionados com grandes experiências de êxtase e transformação. Conforme a experiência se torna rotinizada, tanto maior a estabilização da mesma. Importante dizer que isso não é uma regra geral, e que sempre há um elemento de “instabilidade”, ou seja, de “agência da bebida” que não pode ser plenamente subtraído. Há daimistas com quarenta anos de farda que ainda hoje vivenciam experiências fortíssimas e “se entregam” para a “força”, e daimista novatos que “não sentem nada” ou sentem-se plenamente familiarizados com a experiência religiosa do Santo Daime.

No limite, entende-se que todo daimista, não importa a idade e tempo de doutrina, está sujeito ao “poder” (força espiritual do Santo Daime) e mais dia menos dia será irremediavelmente dominado por esse, que vai corrigir seus defeitos, mostrar seus erros e realizar a justiça divina. Importante para nós aqui é que, enquanto esse dia não chega, a experiência com a bebida é passível de “manipulação”, no sentido de que pode ser interpretada e orientada de acordo com valores e desejos individuais e coletivos. Em termos weberianos, poderíamos dizer que a experiência e relacionamento com a bebida passam a ser paulatinamente racionalizados (Weber, 2004)⁷⁵.

Assim, embora o daime seja considerado um Outro, um “ser divino” dotado de consciência, sua agência vai muitas vezes de encontro a valores culturais e individuais daqueles que ingerem a bebida. Esse é um dos motivos pela grande divergência e multiplicidade de visões sobre a doutrina no interior da religião. Por exemplo, enquanto o daime “fala” para alguns que a *Cannabis* é sagrada, confirma para outros que ela é uma “doença” no grupo. Enquanto diz para alguns que é necessário expandir a doutrina para o mundo inteiro, dialogar com outras religiões e eventualmente se adaptar a contextos diferentes, diz para outros que “não se deve alterar nem til” e que a doutrina não é expansionista. Interessante notar que essas “revelações” feitas pelo daime muitas vezes vem para “confirmar” valores e predisposições que as pessoas já têm.

Precisamos notar que também observamos em campo casos em que o daime diz coisas “difíceis” e contrárias às expectativas pessoais, além de “corrigir” e “disciplinar” os indivíduos pelas “más atitudes e maus pensamentos”. Não descartamos o valor dessas experiências. Acontece que essa já é a visão hegemônica no meio daimista, de que a bebida é um “professor” que faz a “justiça divina”. Para nós o que interessa nesse momento é observar que a bebida também pode ser uma “legitimadora” e “confirmadora” de pontos de vista individuais, em certa medida podendo ser, nesse sentido específico, “manipulada” de acordo com as expectativas de cada um. Isso talvez tenha a ver com o processo de individualização religiosa contemporânea que também acontece dentro do Santo Daime. Se a experiência religiosa é individual e não há árbitro melhor para interpretá-la e validá-la do que o próprio *self*, então falas diferentes e mesmo opostas são igualmente válidas. Talvez a norma daimista contida no regimento das igrejas mais antigas, de que “não se deve compartilhar as mirações”, sob pena de esvaziar-lhes o sentido, seja também uma forma de controlar a miríade de experiências e interpretações em prol de uma identidade mais coesa.

Sob esse ponto de vista a figura carismática dos líderes daimistas é bastante relevante, funcionando como validadora da experiência e como “interpretação oficial”, bem como para a “coletivização” do êxtase religioso. Esse é um ponto importante, pois, embora cada um tenha sua própria experiência com a bebida, os momentos considerados mais “maravilhosos” e “transcendentais” são aqueles onde o êxtase é coletivo, onde as pessoas partilham de uma mesma “vibração” na corrente, de uma mesma consciência coletiva. É só então que a “nave espacial” do salão “decola para o Astral superior”. Como estabelecer isso em um ambiente cada vez mais individualizado é um grande desafio. É assim que muitos procuram legitimar seu ponto de vista a partir

de uma autorização ou concordância de suas leituras pessoais por parte do Padrinho Alfredo e outras lideranças. Interessante notar que, como a bebida assume papel central na religião e é considerada sagrada e consciente, ou seja, mais importante do que a figura dos dirigentes “encarnados”, é através dela que tudo deve ser explicado.

Desse modo, ortodoxos que não aceitam a abertura de novas igrejas podem dizer que fazem isso porque o “daime mandou”; já pessoas que se separam de um grupo daimista para montar um novo grupo sustentam a mesma coisa; há quem peça outrem em namoro porque “recebeu essa instrução” do Santo Daime, enquanto há quem negue um pedido semelhante também pela agência da bebida. A própria Peregrina Gomes Serra, quando extinguiu as eleições e a figura do presidente no Alto Santo, justificou-se de forma semelhante, convocando aqueles que quisessem entender as razões para tal atitude que tomassem daime para “ver” e entender por si mesmos. Percebemos assim que no âmbito do Santo Daime a maior autoridade e o maior poder advêm da própria bebida, o “ser divino” Santo Daime, traduzido também como o Mestre Irineu. Em suma, o daime “fala” com as pessoas, mas “fala” diferentemente com cada uma delas, muitas vezes de modo bastante divergente, inclusive. Configura-se, aí, um campo de lutas, onde o que está em jogo é a “verdadeira” expressão do Santo Daime. Essas lutas podem se desdobrar em verdadeiras “batalhas xamânicas” durante os trabalhos, com pessoas de posicionamentos diferentes se “degladiando no astral” a partir da miração ocasionada pela ingestão da ayahuasca, onde “ficar firme” em seu lugar e não sair do salão, por exemplo, são indicativos de sucesso na disputa, enquanto “passar mal” e “ficar saindo do salão” são lidos como fraqueza ou fracasso nessa “arena espiritual”.

Com os comentários precedentes, procuramos chamar a atenção para a importância da bebida sagrada e o modo como as pessoas se relacionam com ela e a interpretam para a experiência religiosa e a configuração conflituosa e plural do Santo Daime. Com isso, tencionamos mostrar que a ayahuasca em si é um importante *actante* (Latour, 2012), um ator relevante que não deve ser deixado de lado nas análises sobre essa religião. No movimento de expansão, surgem ainda outros atores que passam a ter relevância e influência em meio à irmandade daimista. Um dos elementos mais novos e abrangentes nesse processo é a internet, que encurta distâncias e conecta o circuito daimista, ao mesmo tempo em que problematiza relações de poder e dá lugar de fala a pessoas anteriormente invisíveis, tornando a diáspora daimista um cenário ainda mais complexo e plural, e reforçando seu caráter emergente.

A internet e o Santo Daime

Como dissemos, outra importante questão ligada à diáspora daimista é a emergência da internet. Essa tem sido cada vez mais incorporada pelas igrejas, seja através de *websites*, grupos e páginas no *Facebook* ou canais do *Youtube*, e adquirido importância na organização das igrejas e na rede daimista internacional, servindo tanto como forma de comunicação interna como meio para atrair novos fiéis e estabelecer alianças, além de permitir uma forma de sociabilidade e aprendizado dos hinos, da história e da cultura daimista. A “ação conectiva” (Bennett e Segerberg, 2013) no âmbito do Santo Daime espelha o que acontece no universo ayahuasqueiro de um ponto de vista mais amplo. Como já pontuado por autores como Labate (2014), no circuito New Age e neoxamânico a internet é uma das melhores formas de divulgação de *workshops* e cerimônias, além de uma vitrine para grupos diversos e um espaço de intensas relações mercadológicas em relação à bebida sagrada e outras “medicinas” indígenas e tradicionais. Hoje, é possível não só comprar ayahuasca, rapé, sananga e outros “psicoativos da floresta” com facilidade pela internet, mas também as próprias plantas que compõem a ayahuasca, *in natura*.

Tudo isso tem uma série de efeitos no campo ayahuasqueiro em geral e daimista em particular. Um primeiro deles é o estabelecimento de um mercado virtual que gera concorrência e tira ainda mais das igrejas ayahuasqueiras o monopólio da bebida, impulsionando um processo de “desencantamento”, “racionalização” e “secularização” da ayahuasca, que passa a ser tratada em termos não religiosos na rede. Essa metáfora do mercado pode ser estendida para além de questões meramente econômicas, englobando também concorrência intrareligiosa entre os grupos em busca de protagonismo. Em outros termos, a internet trouxe novas possibilidades de aquisição de prestígio que passam ao largo dos “legitimadores tradicionais” do campo da ayahuasca, quais sejam, antiguidade, territorialidade e consanguinidade. O ciberespaço traz assim possibilidades de reconhecimento e popularização de grupos através das redes sociais, número de *likes* e divulgação de vídeos, enfim, de um marketing pessoal que pode fazer a diferença na conquista de prestígio e de membros por parte dos grupos ayahuasqueiros. Por outro lado, implica em uma obrigatoriedade implícita em atuar na internet. Ficar “de fora” representa “sair do circuito”, e pode implicar em perda de protagonismo e dificuldades de comunicação e controle dos membros da igreja⁷⁶.

Nesse sentido, a ICEFLU está mais próxima do universo New Age que das “comunidades tradicionalistas” Alto Santo e CEBUDV, que possuem atuação restrita na internet. O Alto Santo nem mesmo tem *website* oficial, o que faz com que o grupo permaneça em boa medida “fora” da internet. Interessante notar que isso se dá, também, porque o Alto Santo não tem, ou tem de forma muito reduzida, a necessidade de se legitimar e disputar espaço perante outros grupos concorrentes. Já o CEBUDV possui site oficial (udv.org.br) e também um canal no *Youtube*. Sua atuação nas redes sociais, contudo, é bastante restrita, havendo uma diretriz geral recentemente discutida junto à Diretoria Geral que orienta os membros da religião a não se manifestarem sobre temas ligados à União do Vegetal sem autorização. Sendo assim, os núcleos do CEBUDV possuem grupos secretos no *Facebook* e seus sócios são fortemente aconselhados a não compartilhar conteúdo religioso e material audiovisual que diga respeito à instituição, a não ser material institucional de divulgação previamente autorizado pela direção da instituição, sob pena de sanções internas. Já as chamadas e ensinamentos teológicos da União do Vegetal não podem ser compartilhados publicamente e nem divulgados a pessoas de fora.

Isso demonstra a força institucional da UDV, que consegue controlar com eficiência impressionante a atuação online de suas dezenas de centros espalhados e milhares de sócios pelo Brasil e o mundo. O mesmo não acontece com algumas de suas dissidências, que participam mais publicamente das redes sociais. Já a Casa de Jesus Fonte de Luz acompanha o Alto Santo e não tem site institucional ou grupos em redes sociais. Por outro lado, outras vertentes da Barquinha, como o Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, possuem sites oficiais e menores restrições à liberdade de expressão de seus membros no ciberespaço.

A relação com a tecnologia sempre envolveu discussões internas no universo ayahuasqueiro. Na UDV e Alto Santo, por exemplo, registros audiovisuais feitos por terceiros são expressamente proibidos, salvo autorização especial. De acordo com informantes, essa postura estaria mais condizente com o caráter “esotérico” e “não proselitista” do Daime. Peregrina Gomes Serra também não costuma aparecer em fotos, contrastando muito com os líderes da ICEFLU, sempre disponíveis para registrar imagens com seguidores, visitantes e admiradores em geral em todo tipo de situação. Fotos das áreas internas do Alto Santo exigem autorização expressa de sua liderança máxima, e qualquer desobediência é repreendida pelo corpo de membresia do grupo. Exposição de opiniões e imagens sobre a doutrina e os trabalhos religiosos em redes

sociais também são desestimuladas nesse grupo, que preza pela discrição pública em tudo o que diz respeito à representação do Daime. O Alto Santo ainda possui uma casa de memória em respeito a Raimundo Irineu Serra, que corresponde a casa onde este residiu na parte final da sua vida. Essa casa de memória é de visitação restrita. Nesse momento, está sendo finalizada a construção de um museu aberto ao público em geral, localizado ao lado do túmulo do Mestre Irineu, no lugar onde viveu Leôncio Gomes.

A postura da Barquinha da Madrinha Chica está em um nível intermediário entre a ICEFLU e o Alto Santo. Por um lado, problemas com relação à exposição de pessoas fizeram com que fotos e gravações dos rituais atualmente não sejam permitidas, bem como registros que exponham pessoas sem a autorização das mesmas. Por sua vez, fotos de antes ou depois dos rituais são toleradas, e a Madrinha Chica e outros membros costumam tirar fotos com visitantes e entre si, não havendo restrições mais severas em relação à participação dos membros da Barquinha nas redes sociais e na publicação de fotos pessoais com as fardas e imagens dos espaços rituais da igreja. O centro também possui um site oficial (<http://www.abarquinha.org.br>). Existem no âmbito da Barquinha algumas gravações de hinos e outros cânticos autorizadas para divulgação, mas os Salmos do Mestre Daniel e ensinamentos contidos em seu “Livro Azul” não podem ser livremente veiculados.

Seguindo seu caráter fortemente legalista e centralizado, no CEBUDV é tirada uma foto institucional ao final de cada sessão, não sem antes dar a oportunidade de se retirar do salão àqueles que não queiram ser fotografados. Exceções a essa regra podem ser concedidas ao final ou antes do início das sessões, em ocasiões especiais, mas um membro da UDV não tem permissão para veicular imagens nas quais aparece vestindo o uniforme ritual. Importante notar que, apesar de sua discrição pública na internet e das diversas restrições impostas a seus sócios nesse sentido, a UDV é a religião ayahuasqueira mais organizada e com maior abundância de registros audiovisuais históricos. Há inclusive diversas gravações de áudio com a voz do próprio Mestre Gabriel, o que não acontece no caso do Daime. Não existe nenhum vídeo conhecido do Mestre Irineu, e somente um áudio com sua voz, danificado e fortemente comprometido. Em minha pesquisa de campo, o Padrinho Alfredo (comunicação pessoal, 2016) chegou a sugerir que Wilson Carneiro havia registrado preleções de Irineu Serra, que depois teriam sido apagadas pela reutilização das fitas k7 empregadas nessas gravações.

A maneira como a ICEFLU lida com as tecnologias informacionais e a internet é completamente distinta do Alto Santo e da UDV, se assemelhando mais aos grupos ayahuasqueiros New Age e aos “porta-vozes” (muitas vezes brancos) de cerimônias indígenas. Como a ICEFLU é bastante heterogênea e institucionalmente fraca no poder de regulação do comportamento social de seus membros e suas filiais, há grande liberdade de cada igreja da linhagem de Sebastião Mota de Melo, incluindo aí as não filiadas institucionalmente, em interpretar e agir na internet. De um modo geral, porém, há uma grande proliferação de grupos - secretos, fechados e abertos - no *Facebook*, *websites* variados, páginas nas redes sociais, diversos canais do *Youtube* que representam múltiplas igrejas, e uma grande exposição de assuntos e discussões relacionadas à “doutrina” por parte de vários de seus membros. Isso ecoa o caráter mais aberto dessa religião em relação a outros grupos ayahuasqueiros. Registros audiovisuais sempre tiveram um controle frouxo, sendo muitas vezes bem-vindos junto ao povo do Padrinho Sebastião desde o início da expansão.

Em seus rituais, as lideranças da ICEFLU costumam permitir a gravação de áudios, filmagem dos trabalhos e fotos dos rituais, que depois podem ser postados por pessoas da irmandade daimista de todo o mundo nas redes sociais, no *Youtube* e outros sites e aplicativos de compartilhamento de vídeo e imagens, como o *Instagram*. Essa abertura ecoa o espírito eclético e flexível da ICEFLU, permitindo a divulgação de preceitos doutrinários e de documentos, rituais e hinos dessa vertente espiritual. Isso tem efeitos pronunciados na religião. Primeiramente, teve um tom “prometeico”: espalhou pela internet o conteúdo dos hinos e aspectos doutrinários e litúrgicos, além de divulgar o Daime para um público considerável de pessoas que não o conheciam, o que diminuiu o caráter “esotérico” da religião, algo que é muito criticado pelos adeptos do Alto Santo, dentre outras coisas por supostamente “vulgarizar” conhecimentos de ordem esotérica e interna, que deveriam ter sua circulação restrita. .

Outro ponto importante é o estabelecimento de espaços supradenominacionais na *web*, algo difícil de acontecer fora da internet, uma vez que as igrejas daimistas tem dificuldades em estabelecer encontros regionais e organizar eventos em conjunto, além de haver um caráter marcadamente exclusivista em diversos dos grupos daimistas independentes, que disputam entre si por fiéis e protagonismo local. Com os fóruns e grupos da internet, muitos dos quais assumem caráter genérico e não sectário, com nomes como “Santo Daime”, “Padrinho Sebastião”, “Mestre Irineu”, etc, que são convidativos à participação de toda a irmandade daimista e não só de adeptos de um ou

outro grupo –embora por vezes represente a ideologia de uma determinada igreja específica-, há o estabelecimento de laços entre daimistas de diferentes denominações, inclusive de igrejas rivais, que seriam muito difíceis de ocorrer naturalmente fora do ambiente virtual. De certa forma, essa aglutinação de daimistas de diferentes denominações também representa alguns riscos à força das igrejas, diminuindo seu poder de coerção sobre os indivíduos e aumentando laços fluidos e de larga escala, bem como a interação de fardados de igrejas diferentes, que se estendem também para diálogos ecumênicos com outros grupos religiosos e fortalecem a peregrinação de daimistas entre igrejas da doutrina e outras comunidades religiosas. Não à toa, alguns dirigentes mais ortodoxos tecem duras críticas à “falta de identidade daimista” e “comprometimento com a doutrina e a igreja” na atuação de seus “comandados” nas redes sociais.

Isso nos mostra que, além da coesão, a internet também produz toda uma gama de conflitos e concorrência entre igrejas, expressos na proliferação de grupos das agremiações daimistas e na corrida pela publicação de vídeos e protagonismo no universo online. Um fenômeno muito característico da internet, que impacta o campo religioso de um modo geral e está presente também no Daime, é a relativização do poder de suas lideranças. Dentro do salão, a voz do dirigente do trabalho muitas vezes tem força de lei, e a comunicação espontânea é muito desigual. Já na internet, essa clivagem diminui consideravelmente, e opiniões polêmicas de lideranças, que provavelmente não seriam contestadas no ambiente ritual, passam a ser alvo de protesto, resposta e manifestação nos fóruns da internet, podendo envolver acusações pessoais e também disputas “teológicas” e em torno de outros aspectos da doutrina.

Presenciei diversos exemplos ilustrativos dessa discussão, um dos quais aconteceu no primeiro semestre de 2014. Uma fardada da igreja Flor de Jagube compartilhou em sua página pessoal do Facebook um “meme” com uma frase do padre Fábio de Melo, da Renovação Carismática católica brasileira. O dirigente da igreja em questão se manifestou nessa publicação com severas críticas e ironias dirigidas ao padre e à instituição católica. A partir de então, a publicação foi palco de uma calorosa discussão, onde a maioria das pessoas apoiava o conteúdo da mensagem e criticava a postura do dirigente daimista. Uma dessas pessoas foi o marido da fardada em questão, que fez comentários bastante críticos em relação à manifestação do líder da Flor de Jagube. Passado esse episódio, houve o trabalho de sexta-feira da paixão nessa igreja. Durante o intervalo, M. M., comandante da igreja, abordou agressivamente G. T.,

marido de B. E., que havia feito originalmente a postagem, iniciando uma discussão que culminou na suspensão sumária do casal da igreja Flor de Jagube, fato que teve grande repercussão na irmandade local pelo seu caráter *sui generis*.

Diversas outras polêmicas no campo daimista tem acontecido nas redes sociais. Um fardado de MG, por exemplo, criou uma página intitulada “daimistas que não fumam maconha”, que causou alvoroço entre os nativos, gerando muitas críticas e também elogios. Posteriormente, essa página teve seu nome alterado para “daimistas que não usam cannabis”. Durante um tempo, foi utilizada uma imagem da Madrinha Peregrina Gomes Serra para ilustrar a página, o que provocou uma enxurrada de críticas inclusive por parte de membros do Alto Santo, motivando o administrador da página a mudar as fotos de divulgação desse espaço. Com um discurso conservador de direita favorável à guerra as drogas e que opera uma separação entre o “daime”, que não seria droga, e todas as demais substâncias psicoativas, a página se identifica como “destinada á livre interação entre Daimistas que não usam cannabis, álcool, cocaína ou drogas e outros enteógenos que alterem a realidade e a consciência” (<https://www.facebook.com/Daimistas-que-n%C3%A3o-usam-Cannabis-998565300169651/>). Em resposta a essa página, foi criada uma outra, de conteúdo irônico, intitulada “daimistas que não tomam coca-cola”, atualmente inexistente.

A internet também ensejou o surgimento de páginas de conteúdo fictício e humorístico sobre a doutrina. O exemplo mais conhecido é a “Madrinha Superci”, personagem criado por um fardado paulista e que divide opiniões (<https://www.facebook.com/supercirevista/?fref=ts>). Inicialmente, a página foi chamada de “Madrinha Tuperci”, fazendo alusão à palavra homônima contida no hinário do Mestre Irineu⁷⁷, entendida por muitos daimistas como uma entidade espiritual feminina. Tal fato produziu diversas críticas ao nome da personagem, que acabou sendo trocado de Tuperci para Superci. Essa página, que além do conteúdo humorístico também divulga grupos e notícias relacionadas ao Daime, emite opiniões sobre assuntos diversos e veicula empreendimentos profissionais realizados pela irmandade, dentre outros tipos de conteúdo, provocou muita polêmica no meio daimista. Inclusive entrou em choque com a postura de alguns dirigentes, que chegaram a estabelecer um conflito aberto contra a página nas redes sociais. Criticada por muitos e admirada por outros tantos, a página “Madrinha Superci” conta hoje com mais de 10 mil seguidores no *Facebook*, um número altíssimo levando em consideração que a própria ICEFLU não tem essa

quantidade de adeptos em seu quadro de filiados. Essa iniciativa foi logo copiada, e hoje existem outras páginas semelhantes, como o “Padrinho Vejaci”.

No que diz respeito à música, a internet também se destaca. O conjunto completo dos hinários oficiais da ICEFLU está disponível para *download* em várias versões. Listas e grupos de e-mail atualizam e discutem aspectos dos hinos, ou inserem a gravação de trabalhos inteiros *online*. Quando um líder brasileiro recebe um hino, este é gravado dentro de poucos dias, e há uma espécie de corrida dos fardados para publicá-lo na internet e espalhá-lo pelas redes sociais. Alguns grupos aproveitam essa ferramenta e conseguem aumentar sua popularidade por meio de canais de vídeo no *Youtube* e grupos no *Facebook*. A internet também ensejou novos conflitos internos e concorrência intragrupal (interpretações de como se deve vivenciar a doutrina, disputa entre membros e lideranças), bem como discussões exegéticas e a utilização retórica dos hinos nas redes sociais. Semelhante ao que ocorre no segmento evangélico em relação aos versículos da Bíblia, não é raro ver daimistas citando versos de hinos para referendar posicionamentos políticos e opiniões pessoais, o que pode gerar “*duelos de hinos*” - discussões nas quais um interlocutor rebate o outro utilizando versos de hinários conhecidos.

Com a internet, há ainda a possibilidade de evidência de pessoas esquecidas no meio daimista, ou de fardados até então “inexpressivos” nesse campo, dentre outros fenômenos interessantes que devem ser melhor explorados em pesquisas futuras. Como se vê, a expansão e internacionalização do Santo Daime, tal como os processos jurídicos que envolvem, são movimentos dinâmicos, plurais e em plena atividade, que se traduzem em uma contínua transformação do grupo e em sua adaptação ao contexto religioso global.

Transformação e ressignificação: identidade individualizada

A chegada de uma religião em novos horizontes sempre vem acompanhada de transformações. No caso do Santo Daime, há dois tipos de ressignificações em sua inserção além-mar: uma de caráter individualizado (ou particularista), que favorece a expansão e promove diferenciação e conflito, e outra de âmbito mais coletivo (ou generalista), que atua de modo reflexivo sobre a religião e produz integração e identidade. Esses pontos já foram notados por nós em outro trabalho (Assis e Labate, 2015), e aparecem aqui revisitados e ampliados.

O primeiro aspecto diz respeito ao estabelecimento de diferenças e idiossincrasias entre as igrejas daimistas. Isso, aliado à miscibilidade estrutural da ICEFLU e sua fraqueza institucional, faz de cada igreja um microcosmo particular, e contribui, como já mencionado, para uma crescente congregacionalização dessa religião. Desse modo, há hoje diversos centros de “Umbandaime” (Santo Daime + Umbanda), “Rastadaime” (Santo Daime + Rastafarianismo), grupos mais fechados que defendem o Daime como uma religião estritamente cristã e ainda núcleos que incorporam diferentes práticas terapêuticas em seus rituais - muitas vezes independentes entre si, etc.

Nesse sentido, cada igreja pode ter suas especificidades rituais, que vão desde a música (1) até a maneira de se confeccionar, armazenar e interpretar a bebida (2), passando também pelas próprias características dos rituais (3). Essas idiossincrasias podem ser ilustradas por:

1. Introdução de instrumentos não usuais nos trabalhos, como violino, marimba, charango, baixos elétricos e cítara.

2. Produção de daime em sistema a gás ao invés da tradicional fôrnalha; novos tipos de daime (ver adiante); armazenamento em congeladores para evitar a fermentação; uso de trituradores como substitutos da “bateção” manual do cipó.

3. Trabalhos temáticos *sui generis*, com combinações com meditação, mantras asiáticos, xamanismo norte-americano, outras plantas psicoativas e “medicinas da floresta” e assim por diante.

Outra questão relevante nesse panorama diz respeito à aquisição da bebida. Por questões climáticas e jurídicas, os grupos estrangeiros têm imensos problemas para produzir o daime⁷⁸. Tudo isso exige reinvenções ritualísticas e simbólicas, além de adaptações pragmáticas. Um exemplo é a recente emergência do concentradíssimo daime “gel” – ainda mais concentrado que o daime “mel”, que já era, por sua vez, uma versão concentrada do daime tradicional do Mestre Irineu, uma invenção da linha do Padrinho Sebastião para dar conta do processo de expansão pelo Brasil. O daime gel é cozido até o ponto de deixar de ser líquido e se tornar uma pasta para facilitar o transporte e evitar problemas alfandegários. Como a bebida tem papel central em toda liturgia daimista, obtê-la torna-se fundamental. Assim, é criada uma rede de fornecedores de daime (dentro e fora da religião), o que não raro ocasiona disputas. Produzir, conseguir ou ter acesso ao sacramento pode ser uma forma de aumentar o status pessoal e crescer na hierarquia interna.

Seguindo essa identidade individualizada, percebemos idiossincrasias do contexto europeu em questões litúrgicas e teológicas; há, por exemplo, a retirada de determinados elementos originais e a incorporação de outros (na Holanda, onde o uso de *Cannabis* não é proscrito, os rituais do Santo Daime utilizam esta planta em conjunto com a ayahuasca de modo corriqueiro, e existem centros europeus onde, ao invés dos retratos do Mestre Irineu, os ornamentos do salão são fotos de gurus indianos como Osho). No Canadá, por exemplo, há a sincretização do Daime com grupos das *First Nations*, com a consequente interpretação de que o Santo Daime promove a realização de um “encontro” entre os seres espirituais do hemisfério Norte com os seres espirituais do hemisfério Sul. Nessa leitura particular, Mestre Irineu recebe o título honorário de *Black Eagle* – “Águia negra”, e são estabelecidos rituais com particularidades locais, como o ritual de cura *Black Eagle Cura*, com a realização de temazcal (“tenda do suor”) na noite anterior, que é feito quatro vezes ao ano, para “honrar as estações”, com as pessoas sentadas em círculo, a partir de uma livre apropriação do modelo do Trabalho de Mesa Branca do CEFLURIS.

Particularidades adicionais ligam-se ao próprio local de culto. Enquanto no Brasil há igrejas construídas exclusivamente para servirem de templos daimistas, na Europa e nos Estados Unidos as celebrações usualmente acontecem em igrejas cristãs e salões recreativos alugados ou casas e mesmo apartamentos particulares. Frequentemente, os grupos se estruturam como *moving churches*, isto é, igrejas itinerantes, levando consigo uma parafernália ritual. Essa falta de locais físicos próprios para a realização dos cultos não se traduz necessariamente em ausência de organização ou adesão à religião – embora, sem dúvida, ofereça um cenário menos ideal do que o brasileiro (Assis e Labate, 2015). Seja como for, localidades diferentes têm igrejas mais ou menos institucionalizadas. Na Holanda, por exemplo, onde o uso de daime não é proibido, são mantidas igrejas bastante estruturadas, com considerável corpo de membros e identidade grupal (Groisman, 2000; Rehen, 2011; Assis, 2017). Por outro lado, na Alemanha, onde o Santo Daime é ilegal, os grupos são pequenos, dispersos, pouco coesos e organizacionalmente precários.

Outro exemplo ilustrativo de como a esfera legal/jurídica pode influenciar a ordem interna dos agrupamentos religiosos é encontrado no caso da *Cannabis sativa* na Holanda. Neste país, como se sabe, há uma tolerância com relação ao uso dessa substância. Aí, a Santa Maria se torna parte constitutiva e central das igrejas do Daime, atuando na coesão e integração do grupo. Ela é utilizada regularmente em determinados

rituais e incorporada naturalmente à vida religiosa dos fiéis – tanto homens quanto mulheres. Pode-se afirmar que estamos diante de uma efetiva e singular regulação cultural endógena, que inclui: forma de cultivo próprio da planta; maneira particular de prepará-la (i.e. enrolar cônico em oposição à forma cilíndrica); liturgia característica; jargão próprio; realização de celebrações específicas; hábito de fazer reuniões introdutórias para novatos apenas com Santa Maria.

Tais práticas não acontecem no Brasil, onde, em grande medida por conta da ilegalidade, não foi possível desenvolver plenamente a simbologia doutrinária e práticas rituais em torno dela. Em geral, a Santa Maria, ao contrário, demarca diferenças entre grupos: sua utilização é frequentemente citada pelas vertentes mais ortodoxas como símbolo da “perversão da tradição” daimista, e dão um caráter “contracultural” aos grupos que a utilizam. Este exemplo empírico parece confirmar uma máxima antropológica segundo a qual o contexto cultural e legal permite que controles sociais e informais em relação à utilização de psicoativos se desenvolvam com mais liberdade. Nesse caso, ensejaram o aparecimento de novas modalidades rituais de consumo, em oposição a usos mais marginais, desregrados e com menor relação com a origem da substância que se consome e seu processo de produção.

Com efeito, a Santa Maria e a *Cannabis* se tornaram uma espécie de “sinal diacrítico” da ICEFLU, muito embora seu uso não seja unânime dentro dessa instituição. De forma análoga, o rapé é muito utilizado no âmbito do CEFLI, de Luiz Mendes. Uma liderança desse grupo, em tom de brincadeira, chegou a me dizer: “eu sou a prova de que o rapé não vicia. Tomei rapé por 30 anos todos os dias e não fiquei viciado {risos}...o fato é que parei de usar já tem algum tempo”.

Ao lado das particularidades de cada conjuntura há também no Daime um tipo generalista de resignificação, que tem influência reflexiva sobre sua configuração como um todo e implicações em seu local de origem. É esse tipo de resignificação, aliado ao que chamamos de “*vinculação espiritual*”, que permite ao Santo Daime construir uma cultura, um ethos e uma visão de mundo relativamente coesos e se apresentar para a sociedade mais ampla enquanto um grupo homogêneo, uma religião, apesar de suas diferenças, conflitos internos e ausência de forte institucionalização.

Transformação e ressignificação: Identidade coletiva

Estão em curso transformações de âmbito mais geral no Santo Daime, que contribuem para a própria (re)definição dessa religião. Essa ressignificação generalista, que contribui para a construção de uma identidade coletiva, pode ser ilustrada por vários exemplos, a começar pela origem do grupo. Dado que o ambientalismo é um movimento dos mais marcantes de nosso tempo – e bastante evocado pela Nova Era –, a origem amazônica do Daime se torna valiosa para sujeitos não locais envolvidos com preocupações ecológicas e de sustentabilidade. Para esses indivíduos, a conexão da religião com a floresta se torna fortemente encantada e mistificada, adquirindo um caráter utópico que a liga à pureza dos povos indígenas, à harmonia com a natureza e a um mundo pré-colombiano intocado. Desse modo, muitas vezes os fiéis ocidentalizados operam uma nítida divisão entre o universo utópico da floresta e da natureza, cheio de vida, harmonia e felicidade, e a “ilusão” da modernidade industrial, onde impera a maldade, a desarmonia e a violência.

A persistência dessa interpretação entre “paulistas” e “gringos” (termos genéricos utilizados para se referir a brasileiros de fora da Amazônia e a estrangeiros) tem amplas reverberações internas: A ICEFLU passa a se autorrepresentar como a “doutrina da floresta”. A ligação com a Amazônia torna-se uma ferramenta de legitimação daimista na sociedade mais ampla, atestando que essa é uma religião “tradicional”, representante da identidade e cultura amazônica e brasileira. Outros aspectos do Daime ressignificados pela expansão são sua origem e fundação. O grupo originário de Irineu Serra torna-se um símbolo de vida comunitária não corrompida pela “ilusão” do mundo moderno, representante de povos “tradicionais” e “autóctones” das Américas, sobreviventes da opressão histórica. A partir de uma interpretação ocidentalizada da figura do Mestre, esse “negro neto de escravos”, o próprio Irineu Serra torna-se ícone de uma identidade pristina, de um saber pré-colonial que agora vem iluminar mentes racionais e desarmônicas, distantes das origens do conhecimento espiritual e da natureza⁷⁹.

O consumo da ayahuasca também é expressivamente reinterpretado no sudeste e no exterior. Se no contexto de fundação a utilização da bebida fora do centro de Mestre Irineu por xamãs da região era vista com desconfiança, ela é comumente entendida pelos adeptos urbanos como uma ligação com as “raízes tradicionais” da ayahuasca – os povos indígenas e as culturas antigas – como a civilização Inca, que teria feito, segundo

imaginário recorrente, uso do psicoativo. Noutros termos, o Santo Daime passa a ser valorizado como uma “religião xamânica”. Mais recentemente, essa valorização das origens indígenas pelo público citadino tem contribuído para impulsionar a inserção dos próprios índios no circuito urbano de ayahuasca, motivando o aparecimento de um discurso, por parte de algumas etnias, que vincula a origem do Santo Daime às suas tradições ancestrais (Labate e Coutinho 2014; Fernandes, no prelo⁸⁰). A ayahuasca passa a ser encarada e batizada como um “sacramento”, *mutatis mutandis* análogo à hóstia católica, o que evidentemente é produto dos novos diálogos com sistemas exógenos, como o legal. O Santo Daime torna-se associado à ideia de “religião” – uma religião legítima, genuinamente brasileira, que merece ser respeitada.

Termos nativos também são ressignificados. As próprias palavras *Padrinho e Madrinha*, que no contexto nortista do Daime se referia exatamente àquele ou àquela que possui muitos afilhados, ou agregados, algo que aludia também ao costume que famílias mais pobres tinham de “dar” seus filhos para serem criados por alguém com melhores condições de vida. No âmbito daimista, Irineu Serra era conhecido como Padrinho Irineu. Sebastião Mota, com o tempo e sua emergência enquanto líder e pessoa de referência, também passou a ser chamado por algumas pessoas e seus seguidores de “padrinho”. Após seu falecimento, seus filhos Alfredo e Valdete também ganharam essa denominação.

Algo semelhante aconteceu com Peregrina Serra, que passou a ser a Madrinha do Alto Santo, e Rita Gregório, Madrinha do CEFLURIS/ICEFLU. Com o tempo outras mulheres antigas na doutrina do Daime também passaram a ser chamadas de Madrinhas, como Júlia Chagas e Cristina Raulino. Já no contexto da expansão, essa forma de tratamento passou a designar um título social, sinal de capital religioso e poder dentro da doutrina, até se tornar sinônimo de “dirigente de igreja”. Com isso, um número grande de pessoas passou a se autoatribuir o título de “padrinho” e “madrinha”, sem que isso tivesse relação estrita com o número de afilhados. Da mesma forma, houve quem interpretasse a questão como um desvio de significado, e outros que se esquivaram de se identificar com o termo, ainda que houvesse um séquito considerável de pessoas prontas para reconhecê-las como tal, como foi o caso de Regina Pereira, seguidora de Sebastião Mota, e Glauco Vilas Boas, fundador do Céu de Maria em São Paulo.

Esses três aspectos (origem histórico-social, definição do grupo e consumo da ayahuasca) apresentam ressignificações mais ou menos gerais e compartilhadas por boa parte dos daimistas que vivem fora do contexto nortista brasileiro. Colocadas juntas,

elas representam uma certa identidade daimista do sudeste e do exterior mais ou menos integrada, que se liga ao discurso ambientalista, que influencia até na regulação de costumes alimentares, como a adoção do vegetarianismo por boa parte dos daimistas do sudeste, e a um certo *reencantamento do mundo*⁸¹ (Assis, 2013).

Esses dois modelos de ressignificação – particularista e generalista – são ilustrados pelo relacionamento das igrejas do sudeste e do exterior com a ICEFLU e o Mapiá: o último não controla parte dos grupos daimistas, que não são filiados ou se desfilaram da instituição, inclusive produzindo daime de modo completamente autônomo. Entretanto, essa ruptura institucional não representa necessariamente uma ruptura de ordem religiosa, já que as igrejas não filiadas costumam realizar viagens periódicas ao Mapiá e, eventualmente, receber visitas das comitivas mapienses. Esta “*vinculação espiritual*” implica na disposição das pessoas em forma hexagonal no salão, um calendário padrão de cerimônias, o bailado de acordo com três variações rítmicas, na divisão do trabalho por gênero, a padronização das vestimentas, a presença de determinados símbolos religiosos, e a reverência a certos padrinhos e madrinhas, à Amazônia e ao próprio Brasil. Em resumo, toda uma cultura própria presente em toda a rede religiosa do Daime, ponto de contato e união entre grupos diferentes, possibilitando que a pluralidade daimista seja entendida sob a mesma designação e sentimento de identidade, qual seja, Santo Daime⁸².

O campo daimista e interseccionalidade de campo

Construído através de um processo histórico específico, o Santo Daime também é uma rede de relações sociais com intensa mobilidade e intercâmbio entre seus membros e núcleos de diferentes localidades. A configuração daimista atual é marcada por uma série de relações de afinidade e casamentos – alguns interétnicos – que ultrapassa em muito questões de ordem meramente econômica. Indivíduos do Sudeste e estrangeiros viajam periodicamente ao Norte e até mesmo possuem casas próprias no Mapiá, onde alguns acabam fixando residência por algum tempo.

Por outro lado, daimistas do Norte visitam o Sudeste e o exterior junto às comitivas e alguns passam a morar nessas cidades ou em outros países: seu “capital religioso” traz oportunidades de mobilidade. O conhecimento e domínio do inglês, por sua vez, torna-se um elemento valioso para os daimistas brasileiros, especialmente aqueles que participam de comitivas. A expansão transformou o Mapiá em uma espécie

de “Meca” daimista, centro de peregrinação internacional e o fluxo de visitantes responde em grande medida pelo movimento da economia local. Ali, há a realização de programas como feitiços de daime destinados a estrangeiros, expedições à mata, aprendizado do canto e de outras artes da doutrina, dentre outros. Os residentes do Mapiá passam a experimentar, como era de se esperar, alterações em seu modo de socialização. Os conhecimentos religiosos e musicais outrora naturais e constitutivos de sua educação cotidiana passam a ser elementos distintivos e valorizados como *expertise* religiosa (Labate e Assis, 2016). Essas considerações, que refletem a reflexividade e os impactos da expansão nos próprios centros do Norte do Brasil, serão aprofundadas no capítulo 10, onde trataremos especificamente dos efeitos da diáspora daimista no Céu do Mapiá.

De um modo geral, percebemos que no contexto dos grupos amazônicos o Daime se constitui em boa medida como uma religião familiar e um pertencimento herdado. Por sua vez, em seu movimento diásporico há uma mudança significativa, onde o Santo Daime passa a ser, basicamente, uma religião de peregrinos (visitantes e participantes não regulares) e convertidos (os “fardados”), no sentido de Hervieu-Léger (2008), sendo pequena a porcentagem de fiéis e frequentadores dos rituais que nasceu em um contexto daimista. Já no sudeste, o processo de expansão, aliado à legalidade, criou uma crescente oferta de centros e possibilidades de mobilidade religiosa nas grandes cidades. O indivíduo insatisfeito com a igreja que frequenta pode mudar com relativa facilidade para outro núcleo. Seu relacionamento com o Daime torna-se, cada vez mais, o de um fiel com uma “mera religião” – e não com um modo de vida específico e fortemente estruturante.

Nesse sentido, é muito reveladora a designação que uma mulher belo horizontina atribuiu a si mesmo: “*daimista free lancer*”, isto é, alguém que se identifica enquanto adepto da religião do Santo Daime mas não é membro de nenhuma igreja específica, nem tem compromissos de cumprir todo o calendário religioso. Essa designação é muito semelhante a do “evangélico genérico”, proposta por Regina Novaes (*apud* Assis e Rosas, 2012) em relação à peregrinação dos protestantes em seu próprio circuito. A inserção do Santo Daime no universo Nova Era também favorece o trânsito religioso no âmbito dessa religião, permitindo uma dupla mobilidade, tanto de daimistas para grupos Nova Era quanto de não daimistas consumidores do *mercado religioso contemporâneo* para o Santo Daime. Nesse sentido, há também aqueles que “abandonam a farda” em prol de outras opções de fé, e ainda a figura do “*refardado*”, isto é, o indivíduo que,

após deixar o Daime para peregrinar entre outras opções de fé, volta para a religião e se sente “fardado novamente”.

Se quisermos compreender aqui a identificação religiosa contemporânea como estados mutáveis de postura individual que operam através de um *continuum* que vai desde o peregrino em grau máximo, que se define como frequentador de várias igrejas de religiões diferentes, e constrói sua própria cosmologia repleta de idiossincrasias (o consumidor New Age, por exemplo), até o convertido pleno, que se identifica integralmente como pertencente a determinada denominação religiosa, caracterizado pela ortodoxia teológica (o daimista fardado no Alto Santo, por exemplo), podemos observar que no Daime as pessoas transitam entre os dois pólos desse *continuum*. Em suma, há uma identidade daimista, compartilhada pela maioria dos adeptos dessa religião, mas também uma grande liberdade de sincretismo e bricolagem individual, que coloca o daimista como um eterno consumidor religioso em potencial.

Percebemos com isso que é possível identificar distintos modos de participação religiosa no âmbito do Santo Daime, desde um pertencimento herdado até a figura do “*daimista free lancer*”. Nesse ponto, temos mais uma vez que discordar da análise de Dawson, que, se não é de todo incorreta, é bastante limitada e circunscrita a um determinado tipo de público e sociedade onde se insere o Santo Daime. Ao falar sobre a expansão do Daime, Dawson (2013) diz que esse movimento é baseado em uma “apolítica de transformação pessoal” (*apolitics of self transformation*). A partir de nossas análises da esfera jurídica, da expansão internacional e das complexas redes de conflito e alianças que esta envolve, bem como das ressignificações cosmológicas e rituais e do próprio processo de construção do Céu do Mapiá, percebemos claramente que essa abordagem é reducionista. Se enquadra bem para definir a vivência daimista de um tipo específico de membro, ligado à religiosidade New Age, às terapias alternativas, à peregrinação religiosa e ao que chamamos de esquerda espiritualista, perfil com certa preponderância no contexto internacional estudado por Dawson.

Entretanto, ao lado dessa apolítica de transformação pessoal, há também a continuidade da “política de legitimação e integração social”, que já abordamos anteriormente para falar da época de Mestre Irineu, presente também no contexto internacional, em todos os imbróglis jurídicos e tentativas de regulamentação do sacramento e legitimação da fé daimista ao redor do mundo. Além disso, existe ainda uma “*política utópica de transformação social*”, que de certa forma é uma antítese das duas primeiras, e pode ser verificada por exemplo em todo o projeto do Mapiá e na

teodiceia do “povo do Padrinho Sebastião”, que, com a finalidade utópica última de construir uma Nova Jerusalém na terra, tem ações institucionais muito concretas, envolvimento com diversos órgãos do governo, disputas judiciais sobre a propriedade de terra, amplas questões e discussões sobre o aspecto econômico, social e agrícola da comunidade, etc. Resumindo, há toda uma rede de relações interreligiosas e políticas no âmbito do Santo Daime, que se configura como um campo de lutas, dialógico e polifônico, mas que ao mesmo tempo conserva certas noções em comum de identidade e pertencimento.

Destarte, observamos aqui que o Santo Daime se expande e se internacionaliza a partir de uma série de desdobramentos e transformações operadas em seu interior. Contudo, notamos também que essa expansão não se dá em um vácuo social religioso, mas está inserida em um panorama complexo e dinâmico, onde outras práticas religiosas do Sul Global e do Brasil também fazem seu caminho rumo ao hemisfério Norte. Nascido próximo aos seringais da Amazônia como um grupo comunitário relativamente homogêneo, de caráter familiar e com fortes traços regionais, o Santo Daime torna-se então uma rede cada vez mais transnacional, plural e, com o advento da internet, também virtual. Em outros termos, ao se inserir na sociedade Ocidental o Daime deixa de ser um grupo de pessoas que se casavam na igreja católica e muitas vezes se autoidentificavam como católicas, para se tornar uma religião específica. Uma religião com uma identidade própria compartilhada pelos seus membros. O Santo Daime. Isso não deixa de ter um tom irônico, pois é somente quando o Daime deixa a Amazônia que ele passa a ser visto como uma religião amazônica, uma “tradição”, uma religião propriamente dita.

Isso significa também que, a despeito de ser visto como “tradicional”, o Santo Daime é uma religião moderna inserida no contexto religioso global. Ou seja, em sua expansão internacional o Daime passa a fazer parte do campo religioso, precisando se posicionar e se construir dentro dele (Assis, 2017). Utilizamos aqui a noção de campo a partir da obra de Bourdieu (2004), interpretando-a como um “mundo relativamente autônomo”, ou um jogo de disputas por poder e reconhecimento, que tem suas regras próprias e leis imanentes, interesses, relações de força e concorrência, estratégias e lutas pelo monopólio da legitimidade e delimitação de competências. Nesse sentido, todo campo possui seus dominantes e seus dominados, seus conservadores e sua vanguarda, suas lutas subversivas e seus mecanismos de reprodução, mas em cada um deles esses elementos adquirem uma forma específica e conteúdo particular.

Podemos ver com isso que o Santo Daime assume, dentro do campo religioso mais amplo, uma posição subordinada, ou de “dominado”, no sentido de precisar constantemente buscar ferramentas de legitimação social, como acompanhamos em relação às perseguições religiosas e entreveros jurídicos vividos pela religião e sua necessidade de aproximação com práticas religiosas dominantes e hegemônicas, como o catolicismo. Observaremos isso de um modo ainda mais claro na seção sobre as questões jurídicas que envolvem essa religião. Sob outra perspectiva, o Daime também ocupa um lugar dentro do campo New Age, cujos interesses e jogo de forças são diferentes do campo religioso mais amplo, envolvendo também outros atores e especialidades e produzindo adaptações e ressignificações no âmbito daimista.

Nesse campo, o daime continua sendo um agente em posição subordinada. Em um outro olhar, o Santo Daime faz parte ainda do campo ayahuasqueiro, que envolve a ayahuasca e sua expansão mundial, com sua pluralidade de usos não necessariamente religiosos. Nesse campo específico, o Santo Daime já tem um protagonismo maior, configurando-se ainda hoje como um grupo dominante, embora esteja perdendo terreno nos últimos anos (principalmente a ICEFLU). Observando-se a categorização que Bourdieu faz da noção de campo, a pluralidade daimista ao redor do mundo e os intensos conflitos, disputas e aproximações que ocorrem no interior da religião, podemos dizer que existe também um campo daimista. Dentro do campo daimista, os agentes dominantes são a ICEFLU e o Alto Santo, que disputam entre si a definição da religião de modo acirrado. Para este último, a missão do Daime é “guardar a tradição deixada pelo Mestre Irineu”. Para o primeiro, é “doutrinar o mundo inteiro⁸³”. Quando falamos de expansão do Santo Daime, portanto, no fundo estamos falando de todo o campo daimista: da ICEFLU enquanto produtora da expansão, mas também do Alto Santo enquanto opositora desse processo, e do impacto que uma e outra posição provoca em cada um desses grupos e no campo como um todo.

A partir do raciocínio precedente, seria lógico dizer que o campo daimista de certa forma está inserido no campo ayahuasqueiro, que por sua vez faz parte do campo New Age, que está dentro do campo religioso. Não obstante, há uma irredutibilidade dos campos entre si, isto é, não é possível explicar cada um desses campos somente a partir de outro mais amplo. Ou seja, esses campos se tocam e se interpenetram, mas não se reduzem um ao outro. Assim, o campo daimista, muito embora esteja incluído em um campo religioso, não pode ser explicado somente a partir desse último. Isso porque o campo daimista tem suas regras e lógica próprias, mas também porque não é fechado e

circunscrito ao religioso, dialogando ainda com outras esferas, como o campo jurídico e o campo biomédico. Isso é evidenciado especialmente por conta da ayahuasca, que é objeto de disputa entre e dentro de diversos campos.

Queremos dizer com isso que a formação do Santo Daime e do campo daimista, bem como seu processo de expansão e diáspora, é fruto de uma “*intersseccionalidade*”⁸⁴ *de campo*”, isto é, corresponde a uma relação com diversas “competências” diferentes do mundo social, como as áreas da Justiça, que por exemplo proíbe ou legaliza a prática religiosa daimista, e da biomedicina, que avalia a “periculosidade” e efeitos psicoativos da bebida, dentre outras. Além disso, essas áreas não atuam isoladamente sobre o Santo Daime, mas em intersecção, agindo e influenciando-se mutuamente e concomitantemente. Advogados podem recorrer à argumentos biomédicos, ao passo que psiquiatras podem evocar a proibição da bebida para reforçar seus argumentos, por exemplo. Em relação a isso, o Santo Daime de certa forma mostra um caráter mais geral observado nas religiões enteógenas, que é o fato de dialogar com diferentes sistemas de pensamento, como o científico, jurídico, biológico e biomédico. Não apenas porque é uma religião, mas principalmente porque é uma religião enteógena, que usa como sacramento uma bebida psicoativa, estudada, avaliada e controlada por diferentes órgãos e atores.

Isso aumenta a complexidade social do Santo Daime, e também a possibilidade de surgimento de características emergentes (Sawyer, 2005) em seu processo de expansão. Além disso, implica em disputas com diferentes agentes, e pressões e coerção exercidas por atores de distintos campos sociais. Ao mesmo tempo, abre possibilidades para que o Daime e seus agentes transitem entre esses universos e se direcionem de acordo com seus interesses, escolhendo caminhos e buscando legitimidade social a partir de diversas frentes de batalha. Nesse sentido, queremos dizer aqui que analisar a expansão internacional do Santo Daime é analisá-la na relação com esses diversos campos e atores, que direta ou indiretamente interferem decisivamente no modo como a diáspora do Daime acontece e o campo daimista se configura.

A questão da patrimonialização da ayahuasca e os conflitos jurídicos que envolvem a religião em seu processo diaspórico, bem como o relacionamento do Daime com o campo ayahuasqueiro mais amplo são exemplos muito elucidativos disso, e serão abordados em outros momentos dessa tese, que ajudarão a dar uma clareza maior sobre a discussão feita aqui e a ideia de interseccionalidade de campo. Agora, vamos nos voltar para a discussão de outro ponto muito importante no campo daimista, que em

grande medida define a posição e os jogos de poder dentro desse universo, mas permanece pouco estudado: a música, que será vista aqui especialmente em sua relação com o processo de diáspora do Santo Daime e a configuração do campo daimista. A música sofre e também produz várias transformações no processo de internacionalização da ICEFLU, e boa parte dos atores relevantes dessa religião se diferenciam dentre outras coisas por questões de identidade musical, como já foi observado por Rodrigues (2015). A questão musical, assim, é muito importante para uma compreensão mais aprofundada desse campo e do processo de internacionalização do Santo Daime.

Seguindo uma abordagem boudieusiana e concordando aqui com este autor (Bourdieu, 1989) de que “o real é relacional”, e que “se é verdade que o real é relacional, pode acontecer que eu nada saiba de uma instituição acerca da qual eu jugo saber tudo, porque ela nada é fora das suas relações com o todo”, vamos adotar aqui um método comparativo de análise, colocando o Santo Daime em perspectiva e observando seus aspectos musicais a partir de um olhar mais amplo que contempla também outras manifestações musicais e outros fenômenos religiosos e culturais exportados pela América Latina, como por exemplo a capoeira. Para tanto, tomaremos como base um artigo publicado no decorrer da escrita dessa tese (Assis e Labate, 2016).

CAPÍTULO VIII - Música e diáspora

Música como espelho social e produtora de coesão e conflito

Como já observamos em outros trabalhos (Assis, 2013; Labate e Assis, 2016), além de espelhar as hierarquias internas da religião, os hinos também refletem seus valores éticos e morais, além de ser um aspecto central das cerimônias. Nessa seção vamos abordar a música daimista em seu processo de expansão, dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico (Assis e Labate, 2015), a partir de uma abordagem comparativa, onde procuraremos cotejar o Daime com outros fenômenos religiosos e musicais exportados pelos países da América Latina. Com isso, poderemos ver que a diáspora do Santo Daime tem diversas particularidades, mas ao mesmo tempo está integrada em um movimento diaspórico mais amplo que envolve outros atores, e

que os aspectos linguísticos e musicais desse processo podem trazer elementos interessantes para a compreensão e observação desse fenômeno.

Veremos que os hinos são um excelente espelho das transformações e ressignificações operadas dentro do Santo Daime em seu processo diaspórico, bem como de seus conflitos e diferenciações internas. Algo semelhante acontece com outras expressões religiosas e culturais, como a capoeira ou a dança *conchera* mexicana, por exemplo, que têm suas canções adaptadas e reinterpretadas nos novos contextos em que se inserem (De La Torre e Zuñiga, 2011), e podem servir como um paralelo interessante. Como ilustração, na Espanha alguns *concheros* contemporâneos mudam a letra de determinados louvores para enquadrá-los melhor a um universo *new age*, menos católico. Assim, “Estrella del Oriente que nos Dio su santa cruz” torna-se “Estrella del Oriente que nos Dio su santa luz”.

No caso daimista, percebemos que nos hinários mais antigos e tradicionais é dada uma importância ímpar ao trabalho cotidiano, além de haver uma presença fundamental da santíssima trindade e dos santos católicos. Já em hinários mais recentes, é possível encontrar maiores referências a outros seres espirituais, como orixás e divindades do panteão indiano, bem como temas mais relacionados ao universo simbólico de pessoas urbanas e da Nova Era. As fórmulas rítmicas usuais presentes nos hinos, contudo, permanecem praticamente inalteradas desde a época de Irineu Serra, a saber: a marcha (compasso 4/4), a valsa (3/4), e a mazurca (6/8).

Nesse sentido, os hinários não só constroem a doutrina daimista, como também funcionam como um ótimo espelho social da religião e suas fases. Para ficar somente em alguns exemplos, o hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu, corresponde ao que chamamos aqui de “*fase canônica*”. É nele que está marcada a linguagem musical e rítmica do Daime, sua ligação com o cristianismo e todos os aspectos definidores da música e ética daimista. Já o hinário O Justiceiro, do Padrinho Sebastião, corresponde à “*fase profética*” e à “*fase experimentalista*” da doutrina, assumindo um caráter messiânico e anunciando de forma escatológica o início de uma Nova Jerusalém, bem como a chegada da “Santa Maria”. Já os hinários do Padrinho Alfredo correspondem à “*fase diaspórica*”, dialogando com diferentes matrizes religiosas (p. ex. Umbanda, Nova Era) e utilizando de uma linguagem mais ecumênica e afinada com o discurso religioso New Age. Não à toa, um dos hinários do Padrinho Alfredo se chama “Nova Era”. Alguns daimistas inclusive consideram seu hinário O Cruzeirinho como um “grande manifesto ecológico”.

Já observamos que grande parte do tempo dos trabalhos espirituais é destinada à execução dos hinários. Para tanto, podem ser utilizados instrumentos musicais, sobretudo violões, sanfonas e maracás. Com a expansão, também outros instrumentos começaram a ser incorporados e hoje são bastante variados, incluindo tambores, flautas, charango, marimba, violino, guitarras elétricas e cítara. A inclusão ou supressão de instrumentos musicais no Daime é parte do processo de ressemantização da religião em outro contexto. Assim como ocorre com a diáspora da umbanda e da capoeira, há um núcleo duro provedor de identidade que se mantém (p. ex., fórmulas rítmicas dos hinos daimistas, das cantigas da capoeira e da umbanda; vestimentas rituais, etc.), mas outros aspectos são ressignificados (Saraiva, 2013; Castro, 2008).

A importância dos hinos no Santo Daime é tal que em suas cerimônias não há muito espaço para homilias ou pregações dos comandantes. As “santas doutrinas” estão contidas nos hinos, e os trabalhos daimistas consistem em grande medida em se tomar o daime, bailar e cantar com atenção. Os hinos são utilizados inclusive para criar identidades locais e demarcar a diferença dos grupos daimistas entre si (Rodrigues, 2015) e com outros grupos ayahuasqueiros. Pelo timbre, ritmo e “roupagem” musical, é possível distinguir claramente se um grupo daimista é da vertente “tradicionalista” ou “expansionista”, ou se é um grupo New Age que incorpora hinos do Daime em seus rituais. Dentro da religião, existem variações nas letras e nas melodias dos hinos que dão margem para várias disputas sobre autenticidade, e que demarcam fortemente a identidade das igrejas. Além de produzir conflitos e definir fronteiras entre os grupos, os hinos também conectam as pessoas com a história da religião, estabelecendo uma espécie de *memória coletiva* (Halbwachs, 2006).

Nesse sentido, há, ao mesmo tempo, uma memória pessoal dos fardados em relação aos hinos. Ao ouvir um hino, as pessoas podem rememorar momentos marcantes com o daime, recuperar lembranças afetivas ou se recordar da letra de um hino esquecido ao ouvir soar as primeiras notas de sua melodia. Também acontece de se lembrarem de um hino mesmo sem saber cantá-lo – pela harmonia, melodia ou ritmo. Costuma-se dizer que o hino deve ser “gravado no coração”. Cria-se assim uma “*memória musical*”. Enquanto esta é relevante para brasileiros, pode tornar-se especialmente importante no caso dos daimistas estrangeiros, que frequentemente não compreendem o significado das letras, ou o entendem apenas parcialmente (Labate e Assis, 2016).

Existe uma simbiose entre os hinos e o daime, a música e a bebida psicoativa. Muitos fardados dizem que os hinos são diferentes dentro da “força” (efeito do daime); que somente assim eles podem manifestar seu verdadeiro sentido, não acessível ordinariamente. A música, por outro lado, também embala e conduz a jornada mística com a substância. Há hinos que “levantam” a energia das pessoas, hinos de cura, de louvor, de disciplina/castigo, de ensinamento moral. Ou seja: se o daime revela o significado profundo do hino, o hino guia a experiência com o daime. A relação entre “entender a letra e o sentido” do hino e “senti-lo na miração e na música” fornece-nos uma chave importante para analisar não só a dinâmica musical como o próprio ritual do Santo Daime. Isso porque a bebida não pode ser compreendida no interior dessa religião de modo isolado, mas somente em relação às práticas doutrinárias e ao aspecto musical da experiência religiosa. E vice-versa. O próprio Padrinho Alfredo, por exemplo, faz questão de dizer sempre que uma música de qualidade, com hinos ensaiados e instrumentos bons e afinados, é essencial para o desdobramento espiritual dos trabalhos.

O sotaque do Daime: a música daimista na diáspora

Os hinos da linha do Padrinho Sebastião e seus discípulos estão hoje na casa dos milhares, incluindo cânticos em japonês, inglês, alemão, hebraico, espanhol, holandês e outras línguas, recebidos por daimsitas de diversos lugares do mundo. Conforme havíamos dito em outro lugar dessa tese, a prática de “passar o visto” nos hinos ou legitimá-los perante uma autoridade reconhecida foi se perdendo ao longo do tempo, especialmente no CEFLURIS/ICEFLU e seus desdobramentos. Hoje, portanto, parece-nos que não há regras específicas que permitam avaliar sua autenticidade.

De modo geral, seguindo uma máxima interacionista (Becker, 2008), um hino é aquilo que é definido ou aceito como tal pelo grupo, o que tem uma série de implicações, como a facilidade maior que indivíduos de *status* privilegiado dentro da comunidade têm para legitimar seus hinos e apresentá-los perante o corpo da igreja, e a liberdade que alguns sentem em discordar da autenticidade de alguns cânticos, seja pelo ritmo, pelo uso de palavras incomuns, ou por questões ideológicas e pessoais (não se identificar com a mensagem do hino, não confiar na pessoa que recebeu, etc). Mas, pelo menos em tese, qualquer daimista pode potencialmente receber hinos, o que torna o Santo Daime mais flexível e horizontalizado teologicamente do que outras religiões e

grupos ayahuasqueiros, como a União do Vegetal (Labate e Pacheco, 2010; Assis, 2013).

Em geral, as igrejas possuem alguma flexibilidade em relação aos hinos executados em seus trabalhos, embora haja um calendário oficial a ser seguido e rituais que exigem o estudo de determinado hinário em particular. Estar apta a seguir à risca o calendário, que contém dezenas de trabalhos, é uma prova da força e estrutura de uma igreja daimista, sendo inclusive um critério oficial de distinção dos grupos por parte da ICEFLU. Para ser considerada uma “igreja” de acordo com os preceitos estatutários da ICEFLU, um grupo daimista precisa seguir à risca o calendário, que contém dezenas de trabalhos. No exterior, o calendário é algo ainda mais difícil de ser seguido a contento, envolvendo não só a infraestrutura dos grupos daimistas mas também diversas questões idiomáticas.

A tessitura musical e linguística no Santo Daime no exterior é complexa: há daimistas estrangeiros que falam português, brasileiros que frequentam as cerimônias no exterior, músicos e cantoras brasileiros que migram para diversos países e toda uma gama de traduções dos hinos, além de versões bilíngues de hinários para que estes se tornem inteligíveis aos que desconhecem o português. Esse movimento de expansão produz uma rede daimista global e diferentes construções identitárias (Groisman 2000). Como veremos, tais identidades daimistas no exterior possuem forte relação com a questão linguística, desdobrando-se em um dilema tanto concreto quanto religioso/filosófico acerca do português e da tradução dos hinos.

No exterior, os grupos daimistas costumam ser menores que no Brasil, incluindo o número de músicos, e é bastante incomum haver templos próprios. Além disso, em determinados casos, existe uma espécie de hiper-realismo dos hábitos e rituais – o mesmo pode acontecer na capoeira, nos rituais indígenas que acontecem no exterior e na umbanda, por exemplo. Tais práticas tornam-se, por vezes, mais ortodoxas do que as cerimônias brasileiras, “mais tradicionalistas que o tradicional”, evidenciando o esforço de legitimação por parte dos estrangeiros, que não têm impressa etnicamente a pertença a esses grupos (p. ex., ser brasileiro). Inversamente, pode-se negar determinados aspectos do ritual, “limpá-los” de características consideradas atrasadas, machistas, conservadoras. Apostar na diferença/adaptabilidade ao contexto regional também pode ser uma vantagem para atrair a população local (Brito, 2010; Assis e Labate, 2015; Labate, 2004).

No cenário internacional, novos fatores conectam os daimistas: características de “serviço” religioso, ênfase especial na possessão espiritual e, principalmente, *brasilidade* – Santo Daime é uma “coisa brasileira”, uma tradição dos povos amazônicos. Esta ideia certamente passa pela apreciação dos hinos e da música daimista, a qual é associada, de alguma maneira, a uma identidade de nação (Soares, 1994). Neste sentido, os brasileiros possuem um *status* privilegiado, e uma validação automática de autenticidade. Em minha pesquisa de campo na Europa, por exemplo, muitas vezes fui tratado com deferência, chegando a ocupar lugares de relativo destaque no ritual somente pelo fato de ser brasileiro, a despeito de ser recém-fardado naquele momento. A internacionalização da capoeira, por sua vez, também deve parte de seu *appeal* a uma visão essencializada por parte estrangeiros. A capoeira seria assim uma “arte étnica”, tradicional, ligada à capacidade do brasileiro de cantar, dançar, “gingar”. Como sugerem alguns autores (por exemplo Dawson, 2016), na modernidade ser tradicional torna-se algo “chique”, um traço de distinção e escolha pessoal. Se por um lado a modernidade produz a individualização e subjetivação da religião e da cultura (*destradicionalização*), por outro busca e valoriza a tradição (*retradicionalização*). O caso da capoeira e do Santo Daime oferece-nos uma boa ilustração desse movimento ambíguo.

A importância da tradição se traduz, por exemplo, no interesse (e orgulho) que estrangeiros ligados ao Santo Daime ou à capoeira têm de conhecer o Brasil e falar português. No caso da capoeira, alguns professores chegam a proibir que se traduzam nomes de golpes, movimentos, cantigas e instrumentos para outros idiomas (Assunção, 2008). Segundo João Grande, mestre de capoeira angola que ensina essa arte em Nova York: “Academia entra aluno todo dia aqui. Entra, faz aula, vai embora, volta de novo. Tudo em português. Eu que ensino capoeira a eles, ensino a falar português também. Nunca precisou falar inglês aqui” (Castro, 2007, p. 46). Um caso ocorrido em minha pesquisa de campo na Alemanha ilustra bem essa romantização do português nos círculos não falantes da língua.

Durante minha estada na Alemanha, estive durante alguns dias acompanhando o Ceflu São Miguel, grupo daimista alemão. Era ocasião do trabalho do dia dos pais, onde seria cantada a segunda metade do hinário “O Justiceiro”, do Padrinho Sebastião, em um salão alugado próximo às montanhas do Harz. Saí de trem de Berlim, onde eu realizava um curso de alemão, juntamente com meu amigo berlinense Siegfried Bach, e chegamos à casa dos anfitriões daimistas durante a tarde. Nesse momento havia uma

reunião de lideranças daimistas alemãs acontecendo no recinto, e eles tinham recebido uma carta do Padrinho Alfredo, escrita em português. Como, apesar de cantar todos os hinários em português, nenhum daqueles alemães falava o idioma {eu era um dos dois únicos brasileiros presentes; a outra era uma moça casada com o filho do dirigente do grupo}, fui escolhido para traduzir o documento para o inglês. Era uma carta simples, exortando as pessoas à gratidão e à obediência aos preceitos da doutrina. Mas quando li o documento para eles, tudo parecia revestido de uma aura mística e profunda.

No dia seguinte, partimos para o local da cerimônia, um pouco afastado da cidade, ao lado de um campo de girassóis. Era um salão retangular, com decoração simples, improvisada, que chamava a atenção pelas cobertas e lençóis que tapavam as janelas. Era uma necessidade para proteger o ritual dos olhares de transeuntes e vizinhos, uma vez que o Santo Daime e suas cerimônias são proibidos na Alemanha. Também observei que o daime era bem “apurado”, ou seja, forte e concentrado, guardado em grandes sacos plásticos, de onde era derramado em uma jarra para ser servido às pessoas. Terminado o ritual, fomos levados para um local de boa observação do céu, pois era noite de chuva de meteoros. Eu conversava com o violeiro do grupo, Silvio Rohde, que me perguntou o motivo de eu estar especificamente na Alemanha. Respondi que, dentre outras coisas, eu tinha interesse em aprender alemão. Ao que ele replicou, surpreso: “Mas pra quê, se você já fala português, a língua de Deus”?

Juntamente com a “valorização da tradição”, no exterior a ressignificação e reinvenção também são uma constante, não só no Santo Daime mas também em outras manifestações culturais brasileiras, como a capoeira. Em uma ladainha ilustrativa de como a diáspora da capoeira no exterior incorpora criativamente novos elementos, dentro de sua própria lógica, canta-se assim: “Mestre Boca Rica / Mestre Nobre de Valor / Foi dar curso em Los Angeles / Até a gringa chorou” (Assunção, 2008, p. 213). Em outras palavras, na capoeira – e, acrescentamos: também no Santo Daime – cada geração combina novos elementos e interpretações em uma fórmula original, mas que se mantém dentro das fronteiras de uma determinada tradição (Labate e Assis, 2016).

Outro exemplo interessante das readaptações da capoeira pode ser encontrado em um “corrido”, onde se canta “Ô lembá, ê lembá. Ê lembá do Barro Vermelho”. Lembá é uma localidade em Angola, bem como um espírito feminino associado à fertilidade e ao nascimento de gêmeos, além de possuir outros sentidos. Entretanto, pouquíssimos mestres de capoeira contemporâneos associam as palavras do corrido a um significado religioso. Lembá frequentemente é alterada para “lembra”, e novos

versos são adicionados para relatar a palavra ao ato de “lembrar”, perdendo seu referencial africano (Assunção, 2007).

Esse processo de reinterpretação e inovação também acontece no âmbito daimista. Em cada igreja, ocorre a construção de uma determinada narrativa, interpretada de acordo com a orientação local. Um dirigente uruguaio defende explicitamente que é necessário haver uma “uruguaização” do Santo Daime nesse país (Scuro, 2012). Um líder holandês, por outro lado, difunde sua versão segundo a qual o Santo Daime ajuda a limpar o “carma” europeu oriundo do Holocausto, interpretação que é seguida também por alemães e outros europeus. Já no Havaí, pode-se louvar Pele, a deusa do vulcão. A devoção a divindades locais também ocorre nos rituais daimistas mexicanos, por exemplo. Na Alemanha há hinos recebidos com seres da mitologia nórdica ou celta. Conforme nos dizem Rohde e Sander (2011): “(...) There are German hymns that use motives like dances with dragons or ecstatic flights with Eagles. Also there are hymns that contain references to motives from Nordic Mythology e.g. dwarves. (p.350)”. Na Irlanda, por exemplo, também existem hinos que invocam deidades (pré-) celtas (Watt, 2013). Esse fenômeno de leituras e interpretações particulares do religioso também acontece em outros campos, como é o caso das religiões afro-brasileiras. No Uruguai, por exemplo, entidades ausentes no contexto brasileiro passam a ter lugar no ritual, como os assim chamados *africanos* (Frigerio, 2013).

Voltando ao Santo Daime, nos EUA e Canadá são comuns referências aos povos indígenas norte-americanos, e a interpretação de que o a religiosidade daimista estabelece uma “aliança” entre os povos tradicionais e seres do hemisfério Norte com os povos tradicionais e seres do hemisfério Sul. Um exemplo muito interessante é dado por Sheiner (2016), de um hino recebido no Canadá e ofertado para a igreja Céu do Montreal, que mescla elementos indígenas da América do Norte com elementos cristãos e seres da cosmologia daimista, além de diversas línguas, contendo, por exemplo, expressões em português e francês:

Sacred Wampum – Offered to Céu do Montreal
(recebido por Cree Elder Frederick Bevan Skerratt)

Minha Senhora Jurema
Meu Senhor Juramidam
You have addressed a prayer of access
To the Spirits of this land

*You extend the hand of friendship
To the Chiefs who guard this line
This is the place of meeting
This is the appointed time*

*They awaited your arrival
Now at your entry brave and grand
The Peacemaker Deganawida
And His Virgin Mother stand*

*They declare the door is open
For the healing that you bring
Please represent this Sacred Wampum
Among the hymns you now shall sing*

*They request that all good people
Who shall drink this Sacred Tea
Will recall All Our Relations
Who now struggle to be free*

*They send blessings to this Circle
That the Lie may never mar
Through the eyes of Grandfather Eagle
They are watching from afar*

*They address you in your languages
They respect you in your Song
For the Red Road of the Heart still loves
All those who thought it wrong*

*Soyez sages et soyez unifies
Beneath your Sacred Star
And call the peoples of the Earth
To remember who they are*

Esse exemplo é só uma amostra da diversidade musical do Santo Daime no exterior. Em nossa pesquisa de campo, uma holandesa nos relatou que havia recebido um hino “universal”, isto é, que se encaixaria “igualmente bem” em qualquer língua. Já um informante alemão forneceu a gravação de um hinário inteiro recebido em língua alemã, cujos hinos frequentemente são cantados nos trabalhos da irmandade daimista da Alemanha. Essa influência do contexto local no recebimento de hinos no exterior não está presente somente nas letras dos cânticos religiosos, mas também em seu ritmo e melodia, que passam a receber influências das tradições e estilos musicais do país em questão.

Apesar de haver hinos recebidos em outras línguas no exterior, hinos recebidos diretamente em português compõem a base doutrinária do Santo Daime, fazendo com que esse idioma tenha valor especial na religião. Há um selo de autenticidade no

português, tal como mencionamos no caso da capoeira. Ser fluente e receber hinos nessa língua são, portanto, sinal de *status* (e dedicação) nas igrejas estrangeiras. Isso não impede, contudo, que convivam múltiplas formas de se compreender e praticar a religiosidade daimista. Alguns, por exemplo, têm intercalado versos em inglês com versos em português em seus hinários, ou usado palavras em português no meio de hinos em inglês, holandês ou alemão, mesmo que nem sempre obedecem às regras gramaticais da língua portuguesa – algo que também acontece quando estrangeiros tomam a palavra durante os rituais (a recorrente interjeição “Viva o Padrinho Alfredo!” pode virar “Viva Padrinho Alfredo!”, sem preposição; uma igreja canadense se chama “Céu do Montreal”, em vez de “Céu de Montreal”). Há também aqueles que não são fluentes em português mas recebem alguns de seus hinos nesse idioma, como é o caso de Hajo Sander, dirigente do Ceflu São Miguel da Alemanha. Existe ainda a possibilidade de receber um hino em um idioma e depois traduzí-lo para outra língua.

Com relação à tradução, a maioria dos hinários mais importantes já está traduzida ao menos para o inglês. No exterior, os caderninhos de hinário costumam ser bilíngues. De um lado da página fica a tradução, e do outro o original em português. As traduções, assim como os próprios hinos, podem variar com o tempo; há traduções diferentes que circulam simultaneamente (Labate e Assis, 2016). Um dos poucos hinos cuja execução em outro idioma é consensual é o último hino do Pad. Sebastião, *Brilho do Sol*, cantado por praticamente todos os grupos estrangeiros uma vez em português e então repetido em língua nativa local.

Os caderninhos ilustram uma transformação paulatina mas significativa no *ethos* do Santo Daime: a passagem de uma cultura eminentemente oral para uma cultura escrita. Durante décadas, essa religião caracterizou-se pela primazia da oralidade. Os hinos eram aprendidos por repetição, passados de pai para filho e cantados de memória nos rituais. Com a chegada dos hinários impressos, isso se transformou e a cultura oral passou a conviver com uma cultura bastante letrada. Esse processo intensificou-se no exterior, já que os estrangeiros têm mais dificuldade de aprender a cantar os hinos pela simples escuta, necessitando de um estudo mais detido das palavras através do texto. Com isso, “cantar de memória”, outrora algo mais ordinário, torna-se, nesse novo cenário, traço distintivo e uma qualidade “superior”. Nesse sentido, uma observação atenta dos rituais daimistas das igrejas oriundas da diáspora não raro vai encontrar pessoas se esforçando por cantar sem o caderno, de memória, e que algumas vezes

fazem questão de utilizar isso como demarcadora de capital religioso nos rituais e sinal de distinção perante o restante da irmandade.

Uma vez que os hinários foram sendo traduzidos para outros idiomas, houve tentativas de tocar as traduções com a melodia original, já que a estrutura melódica das canções também é considerada muito importante. Com isso, algumas palavras foram deixadas sem tradução, ou foram adicionadas notas de rodapé com definições, para encaixar o hino na forma melódica. Ocasionalmente, fardados fazem traduções em português para seus hinos. A audiência para essas traduções é pequena; brasileiros raramente se dispõem a cantar hinos dos estrangeiros. Entretanto, os membros das *comitivas* – conjunto de cantoras, músicos e lideranças, principalmente da Amazônia, que viajam pelo mundo a convite dos grupos locais, funcionando como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores de sua identidade no exterior – frequentemente tocam pelo menos alguns cânticos dos líderes locais quando participam dos trabalhos no exterior.

É notório que estrangeiros encontram barreiras para se firmar enquanto lideranças, tal como acontece com mestres de capoeira ou pais de santo que não são brasileiros (Saraiva, 2013). A holandesa Geraldine Fijneman, *madrinha* do Céu da Santa Maria, em Amsterdã, que faleceu recentemente, em 2016, é uma das poucas exceções, sendo bastante respeitada no Mapiá (Groisman, 2000). Por mais que haja um impulso para a internacionalização, talvez subsista uma carga étnica em algumas modalidades religiosas e culturais da diáspora brasileira, o que parece ocorrer também no âmbito da União do Vegetal, que também dá uma importância muito grande à língua portuguesa em suas sessões no exterior. Uma exceção importante no caso do CEBUDV é o norte-americano Jeffrey Bronfmann, um dos maiores responsáveis pela expansão internacional da religião e a conquista de liberdade religiosa desse grupo em território estadunidense.

No caso daimista, quando encontram hinos traduzidos, pessoas não familiarizadas podem lê-los em vez de cantá-los no idioma estrangeiro. Alguns fardados vão cantar as palavras do texto original sem entender seu significado, e mesmo assim há quem afirme conseguir absorver a mensagem do hino, compreendido como algo “mais” do que o texto, que deve ser evocado pela melodia, pelo ritmo e pela “força do daime”; sentido pelo coração. Algumas cerimônias também podem ser realizadas com tradução simultânea das preleções das lideranças. Tal como nos cultos neopentecostais brasileiros

no exterior, haja vista, por exemplo, o caso da igreja Deus é Amor no Peru (Rivera, 2013), surge aí um novo especialista ritual: o tradutor (Labate e Assis, 2016).

Nesse panorama, brasileiros que migraram para a Europa e os EUA ajudam a prover uma fonte de conexão com a doutrina. A barreira linguística que existe para a maioria dos estrangeiros torna estes agentes valiosos quando é necessário se comunicar com comitivas visitantes e brasileiros podem se tornar proeminentes nas igrejas do exterior simplesmente devido ao comando que têm da língua nativa. Evidentemente, também existem disputas por ocupar a posição de “tradutor oficial” das cerimônias, cujos critérios nem sempre são somente linguísticos, mas envolvem o capital religioso e *status* na irmandade.

Há quem compare os hinos com um “mantra”, dizendo que os sons por si mesmos têm o poder de alterar a consciência ou chamar por espíritos, forte característica também da Umbanda (Saraiva, 2013). Outros afirmam entender o sentido completo do hinário através da sua “vibração”, mesmo sem compreender o significado do texto. Atualmente, há daimistas em diversos países treinados em cantar hinos em português mesmo sem saber o idioma. Existem até *puxadoras*, cantoras responsáveis por guiar a música durante os trabalhos, que cantam em ótimo português, mas não falam a língua. Por outro lado, há aqueles que entendem o português brasileiro relativamente bem, mas só conseguem pronunciá-lo com sotaque muito característico, o que prejudica seu desempenho ritual, e os que falam português de Portugal, o que facilita a compreensão dos hinos, mas torna a performance do canto mais difícil devido à pronúncia particular da língua.

A dificuldade que os estrangeiros têm com o idioma produz alguns fenômenos interessantes, como discussões sobre o sentido de determinadas palavras e a maneira correta de pronunciá-las. A importância que a exegese textual representa no exterior produz alguns fatos curiosos, como debates mais aprofundados sobre as palavras dos hinos, sua origem etimológica, sua colocação nas frases, como se a interpretação dos “textos sagrados” fosse importantíssima para revelar a “essência” do hino, chegando a lembrar as disputas interpretativas sobre os textos bíblicos por parte dos protestantes históricos. Esse tipo de questão é quase ausente entre os brasileiros daimistas em geral, e entre os nortistas em particular. Além disso, pode haver o entendimento de que, independentemente da tradução, somente quem sabe português pode compreender “verdadeiramente” o sentido dos hinos. Em outros termos, no *milieu* daimista do exterior a língua portuguesa pode tornar-se um idioma sagrado. Como vimos, em nosso

trabalho de campo, um violeiro alemão se referiu ao português nada menos do que “a língua de Deus”.

Ironicamente, para daimistas estrangeiros urbanos e cosmopolitas, o desconhecimento do idioma pode facilitar a experiência religiosa, e mediar o impacto de se cantar e rezar temas do universo católico popular com seus referenciais cristãos mais tradicionais (Pai Nosso, Ave Maria, etc.). Em nossa pesquisa, tivemos notícia de um francês sem conhecimentos de português que sentia leveza e paz toda vez que escutava um hino chamado “O Chicote”, cujos versos dizem “Que eu só vou dar cobertura / aqueles que me obedecer / quem estiver na zombaria / a peia eu mando descer”. Depois de ser informado do significado da letra por um amigo, passou a sentir aversão pelo hino, doravante considerado “atrasado”. A fascinação com uma língua estrangeira certamente é parte da “magia” da experiência. Como pode acontecer com rituais de ayahuasca onde idiomas indígenas são acionados no canto, no caso do Santo Daime a falta de compreensão do português pode até ajudar a tornar a experiência mais encantada (Labate, 2011).

As igrejas do exterior são compostas principalmente por estrangeiros locais, embora frequentemente existam alguns imigrantes do Brasil e uma boa circulação de brasileiros em trânsito, o que confere uma sensação “embaixada brasileira” ao local. Assim como foi apontado por Rocha e Vásquez (2014) a respeito da diáspora das religiões brasileiras de um modo geral, a diáspora daimista não é um produto somente de imigrantes brasileiros que residem em outros países e levam sua religiosidade consigo. Ao contrário, no caso do Daime é mais frequente que os próprios estrangeiros sejam responsáveis pelos grupos no exterior, sendo que em boa parte dos casos eles têm um primeiro contato com um trabalho de Daime no exterior, viajam para o Brasil para conhecer as “raízes” da religião e posteriormente passam a dirigir seus próprios trabalhos espirituais sob a tutela da ICEFLU ou de maneira independente.

Nesse contexto diaspórico onde a “brasilidade” é valorizada pelos “gringos”, existe a possibilidade de daimistas brasileiros tentarem subsistir através da oferta de aulas de “artes daimistas” para estrangeiros. Em nossa pesquisa, tivemos contato com uma puxadora mapiense que vive nos EUA e ministra aulas particulares de como tocar o maracá, cantar, bailar e se orientar no ritual. Já um violeiro de São Paulo vivia na Holanda com a ajuda da comunidade daimista local. Ao lado desses esforços de aprendizado da cultura daimista junto aos brasileiros imigrantes e às comitivas, há uma convicção corrente de que a bebida auxilia o aprendizado da língua portuguesa; o daime

seria um professor espiritual capaz de ensinar o idioma e a música – essa crença também está presente no Brasil e permeia o universo ayahuasqueiro de um modo geral (Garcia Molina, 2014; Bustos, 2008). Para os fardados, “quem ensina é o Daime”, “o professor dos professores”, e “quem não estiver entendendo, tome daime outra vez” (Assis e Labate, 2016).

A transposição cultural do Santo Daime e sua música aciona, portanto, uma complexa trama de conhecimentos, *expertises*, valores e concepções. Estão em jogo diferentes modelos de interpretação e recepção da religião. Isto pode envolver paixões e gerar conflitos – que por vezes se tornam verdadeiras “batalhas” religiosas.

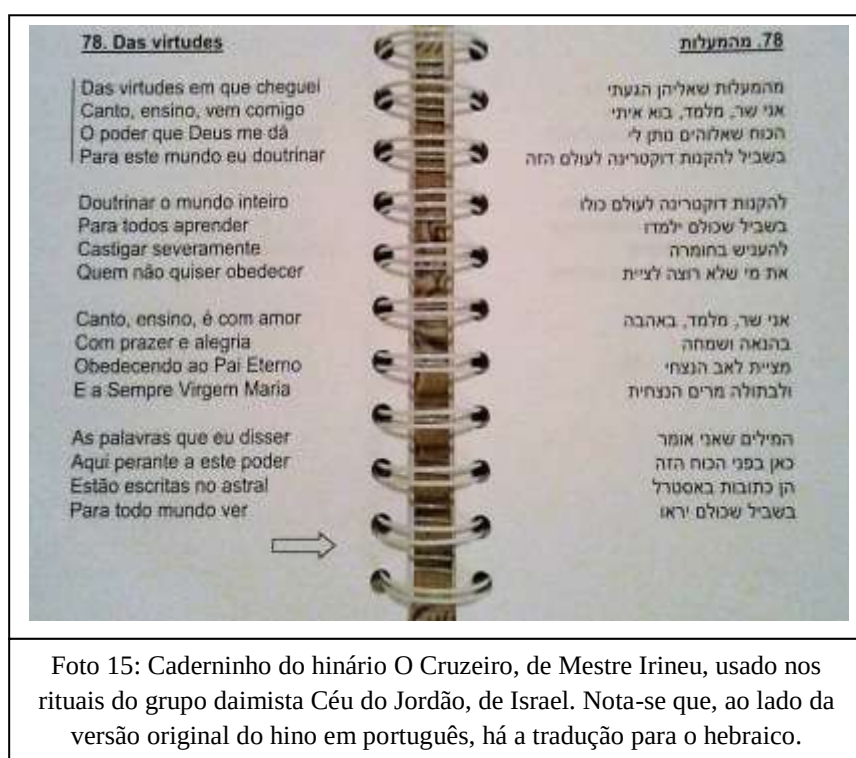


Foto 15: Caderninho do hinário O Cruzeiro, de Mestre Irineu, usado nos rituais do grupo daimista Céu do Jordão, de Israel. Nota-se que, ao lado da versão original do hino em português, há a tradução para o hebraico.

Diferenciação religiosa e tradução: duas “escolas” distintas

“Entrei numa batalha vi meu corpo esmorecer, temos que vencer com o poder do senhor Deus” / “Peguei a minha espada, foi para guerrear” / “Eu entrei em uma luta, esta guerra material, peço força a Juramidam, para eu saber batalhar”.

Como atestam as passagens acima, retiradas de alguns dos hinários de maior prestígio na religião, as pessoas vivenciam uma verdadeira batalha religiosa nos rituais do Santo Daime – diferentemente da batalha espiritual neopentecostal, a batalha daimista não se constrói em oposição a outras religiões. Combatida principalmente no

Astral e orientada à doutrinação dos seres malfazejos e ao desenvolvimento espiritual de cada um, essa batalha não deixa de ter seu campo de guerra terreno, o salão ritual.

Vestidos com suas fardas e dispostos em seus batalhões, os daimistas cantam, bailam, superam seus limites, unem-se, compreendem a si próprios, obtêm curas e mirações e se emocionam. Mas também divergem, entram em conflito, têm interpretações opostas sobre a doutrina, competem entre si e disputam posições, prestígio e performance ritual. Internacionalmente, tais conflitos expressam-se fortemente em torno da questão linguística e musical. Esses processos podem assumir contornos de verdadeiras “guerras de tradução” e “guerras musicais”, semelhantes em alguns aspectos às *worship wars* do cenário evangélico internacional – disputas das igrejas por distinção em função do estilo musical (Rosas, 2015).

Traduzir ou não os hinários? Cantar ou não em português? Os fardados têm diferentes interpretações sobre essas questões, originando, de acordo com a nossa pesquisa de campo, o que denominaremos aqui, em uma abordagem weberiana de tipos ideais, duas escolas: “*tradicionalista*” e “*compreensivista*” (Labate e Assis, 2016). A primeira advoga a manutenção da música e dos hinos tal como são cantados nos rituais brasileiros, valorizando seus traços “formais”, “tradicionalistas” e “étnicos”, enquanto a segunda, ainda que mantenha determinados elementos litúrgicos e musicais, prega a tradução dos hinos como forma positiva de adaptação cultural e possibilidade de compreensão dos mesmos. Lembramos, contudo, que essa divisão não é absoluta, podendo existir variações interpretativas de acordo com os grupos em questão e entre os próprios membros.

Há argumentos que justificam ambas as visões aqui pontuadas. Os que preferem cantar em português costumam afirmar que os hinos são presentes divinos do astral, portanto não é uma prerrogativa dos indivíduos alterá-los. Comparam o português dos hinos às palavras em sânscrito que são consideradas por alguns como possuidoras de poder sagrado. Para esta ‘escola’, a solução do problema de não entender um hino é simples: ler, silenciosamente, a tradução impressa no lado oposto da página do hinário. A leitura proveria entendimento do sentido sem comprometer a musicalidade. Também argumentam que as traduções ficam forçadas, complicando a letra para “encaixar” na melodia. Tomemos por exemplo a palavra “irmãos”: *brothers* exclui o gênero feminino; *siblings* não funciona musical e poeticamente; *brothers and sisters* altera a melodia porque a expressão tem cinco sílabas (Labate e Assis, 2016).

Esse grupo tradicionalista diz que a poesia é arrancada dos hinos quando eles são traduzidos. Veem ainda a tendência a traduzi-los como uma indicação de etnocentrismo de norte-americanos e europeus incapazes de apreciar diferenças de outras culturas. Além disso, frequentemente acham mais charmoso cantar em português por razões estéticas, ou por ser mais “nobre” e desafiador, mais “iniciático”. Alguns de seus proponentes valorizam extremamente a forma dos hinos. Para eles, a “força” está impressa em sua moldura musical e traduzi-los implicaria em perda de poder dos cânticos sagrados. Pode-se dizer em linhas gerais que esta escola aproxima-se mais das características da União do Vegetal em relação às suas *chamadas*, que não podem sob nenhuma hipótese ser traduzidas ou ter sua letra ou melodia modificadas (Labate e Pacheco, 2010).

Do lado oposto, estão os compreensivistas, que preferem cantar versões traduzidas para entender o sentido das palavras pronunciadas. Admitem que a tradução se enquadra melhor na melodia de alguns hinos que de outros, mas os trabalhos são raramente cantados completamente em inglês, de modo que o português pode ser mantido para hinos que são mais difíceis de transpor rítmica e melodicamente. Quando defendem a possibilidade de cantar em inglês, as pessoas podem perguntar: “E se a Bíblia tivesse sido mantida somente em grego e aramaico”? Esses daimistas sentem uma falta de conexão com a cerimônia se não conseguem entender as palavras cantadas. Alguns até reclamam que os rituais podem ser longos e chatos cantando em um idioma do qual nada se entende.

Para que as traduções sejam cantadas, contudo, elas devem ser consistentes. Este processo pode envolver um “comitê de tradução” *ad hoc* que concorda com a melhor versão. Algumas traduções têm sido feitas na Holanda e disseminadas ao redor dos EUA e Europa, e algumas traduções norte-americanas também fizeram seu caminho para o continente europeu, estabelecendo vínculos Norte-Norte que não dependem do Brasil.

Cantar em inglês é raro nas igrejas europeias, onde a maior referência, Geraldine Fjineman, expressou sua preferência por executar os hinos nas línguas em que foram recebidos. O norte-americano Jonathan Goldman, do Oregon, também segue esta linha. Por outro lado, Paulo Roberto Silva e Souza, um padrinho do Rio de Janeiro que se casou com uma filha do Pad. Sebastião e lidera uma igreja atualmente independente da ICEFLU, foi o maior divulgador e incentivador de se cantar em inglês, sendo um dos poucos padrinhos brasileiros que falam o idioma. Ele conseguiu popularidade especial

devido a essa habilidade e diz ter tido uma miraço de que os hinos devem ser traduzidos e cantados em inglês, tendo traduzido boa parte dos hinários oficiais e do seu próprio hinário. Durante anos liderando trabalhos nos quais a maioria dos cânticos era entoada em inglês, conquistou muitos seguidores e admiradores. Teve grande influência nas igrejas norte-americanas até recentemente, enfraquecida depois de se envolver em fortes polêmicas. Algumas igrejas ligadas a ele nos EUA cantam traduções em inglês.

Temos assim um quadro em que, se por um lado algumas lideranças brasileiras que falam inglês obtêm atalhos na hierarquia do grupo, por outro lado, alguns que não falam também podem se valer positivamente disso, como é o caso do Padrinho Alfredo, Mestre Conselheiro Luiz Mendes, Saturnino Brito do Nascimento ou do Padrinho Alex Polari. Como dissemos anteriormente, esse é mais um exemplo de que falar em português para um público estrangeiro pode revestir a comunicação de uma aura de magia e contribuir para o poder da experiência religiosa (ver também Rivera, 2013). Isso acontece com lideranças indígenas, por exemplo, ou ainda com neoayahuasqueiros, como o “*neoguru*” Janderson Fernandes, conhecido como Sri Prem Baba, que ministra palestras em português em viagens ao exterior que são depois traduzidas.

O tradutor é, obviamente, um ator relevante neste processo. Existe o tradutor dos hinos e o das preleções feitas durante as cerimônias, que pode ser a mesma pessoa ou não; pode ser brasileiro ou estrangeiro. Os tradutores são geralmente alguém com prestígio e forte entrada no grupo, e não simplesmente aquele que domina melhor o idioma. Também é possível que tentem ajustar as traduções de modo a se encaixarem melhor com o ritmo e a melodia, e traduzir conceitos esotéricos e palavras obscuras ou neologismos. Isso algumas vezes produz traduções não literais, ou licenças poéticas curiosas. Em determinados casos de tradução simultânea de falas de dirigentes brasileiros, o tradutor pode operar mudanças deliberadas na transposição de alguns termos, adaptando a fala do dirigente ao contexto local. Em nosso trabalho de campo, observamos uma tradutora mudar a expressão *self buried* (“eu enterrado) para *self integrated* (algo como “eu integrado”) (Labate e Assis, 2016). Este tipo de adaptação também ocorre com os hinos, embora seja menos comum, dado que o hino é considerado “recebido” e “sagrado”. De todo modo, são frequentes traduções onde “humilhação” vira “humildade”, “chicote” vira “disciplina” e assim por diante.

Seguidores de Paulo Roberto às vezes imitam sua tradução (com um inglês *sui generis*) e seu sotaque carioca. Por exemplo, os versos “O Beija-flor, santo das matas, bateu as asas na mais alta vibração” foram traduzidos como “Oh Hummingbird, Saint of

the jungle, flapped his wings in the highest vibration”, cantando a palavra “flapp-ed” dividida em duas sílabas, como ele fazia. A tradução de um verso posterior, “águia desceu, águia pousou” se tornou “the eagle got down, the eagle landed”, mas foi posteriormente modificada para “came down”, uma vez que o sentido coloquial de “get down” (dançar ou fazer sexo) foi explicado (Labate e Assis, 2016).

Quando cantam em inglês, norte-americanos costumam adotar a prosódia de brasileiros em geral, pronunciando, por exemplo, a palavra “divine” como “dee-vine”. Por outro lado, brasileiros que cantam versões traduzidas em outras línguas (que algumas vezes têm a tônica de algumas palavras em posição diferente da original) podem passar a utilizar a entonação da língua estrangeira quando voltam a cantar o original em português. A expansão internacional é, portanto, um processo de mão dupla, afetando a matriz no Brasil também. Essas variações são corrigidas pelas puxadoras locais ou pelas comitivas, que cumprem a função de homogeneizar o canto da *corrente*.

O caso de Paulo Roberto lembra a inserção do neopentecostalismo brasileiro no Peru, onde o “portunhol” e o sotaque das lideranças brasileiras passou a ser adotado e admirado pelos fiéis de origem andina, que acabam incorporando essa forma *sui generis* de se expressar dos pastores brasileiros, por exemplo retirando a preposição “a” nas frases – “Confirma tus redimidos” em vez de “confirma *a* tus redimidos” – ou trocando-a pela preposição “para”, frequente em português mas rara em espanhol – “El Senor habló para el Misionero David” em vez de “El Senor le dijo al Misionero David” (Rivera, 2013, p. 130).

No caso daimista, Paulo Roberto fechava os trabalhos proclamando solenemente: “Our Empire Master Juramidam” (“Nosso Mestre Império Juramidam”), o que passou a ser repetido por um líder californiano quando exercia a mesma função. Quando uma pessoa sugeriu que o correto seria traduzir por “Our Imperial Master Juramidam”, o líder norte-americano ignorou o comentário e continuou fechando os trabalhos da mesma maneira. Em outra ocasião, um fardado repetia bastante alto a sua versão de determinada tradução, pois o trecho não era consenso. De acordo com depoimentos colhidos nos EUA, traduções também passaram a obedecer à linguagem da Bíblia King James (por exemplo “thou art divine” para “vós sois divina”, “thee” em vez de “you” etc.). Noutras palavras, soma-se às tensões tradicionais – o modo correto de cantar, bailar, tocar – outra camada: a “tradução correta”, gerando constantes microdisputas de poder (Labate e Assis, 2016).

Esses casos demonstram a importância da liderança carismática e o poder simbólico dos dirigentes brasileiros, bastante forte na transposição da cultura e música daimista para o exterior. A influência particular de um determinado líder pode fazer com que aspectos regionais de algumas igrejas sejam naturalizados por estrangeiros como se fossem traços essenciais do Santo Daime. De um modo geral, contudo, quando fardados tornam-se mais familiares com a música, há a tendência a se cantar mais em português e limitar o inglês a alguns hinos cantados mais frequentemente. É uma questão de orgulho para os fardados estrangeiros memorizar os hinos em português e estar aptos a cantá-los em exata sincronia com as comitivas. Percebemos também que, no geral, aqueles que são capazes de cantar os hinos em voz alta são mais valorizados que aqueles que conseguem compreender seu significado silenciosamente. Como religião corporal e musical, a performance ritual é um ponto chave no Santo Daime.

Institucionalmente, a ICEFLU nunca tomou um posicionamento oficial se os hinos devem ou não ser cantados em línguas estrangeiras, mas aparentemente aprovou essa iniciativa. Segundo nossa pesquisa de campo, em linhas genéricas as lideranças da ICEFLU orientariam informalmente os seguidores a procurar traduzir somente hinos cuja tradução não altere a melodia original. Mas em determinados lugares, como nos EUA, haveria uma dificuldade em homogeneizar esta prática, pois as lideranças locais não consultariam o Mapiá sobre esse tipo de inovação litúrgica. Líderes estrangeiros, por sua vez, comentam que não há orientações precisas, dando margem para que disputas internas se acirrem. Em suma, parece não haver uma política institucional muito forte com relação ao tema, ecoando o mesmo espírito eclético e pouco institucionalizado que caracteriza a ICEFLU no Brasil. Neste sentido, convivem no exterior diferentes escolas, visões e “guerras de traduções”, em continuidade com a própria diversidade e pluralidade religiosa presente no interior das várias vertentes daimistas no Brasil.

Disputas musicais: identidade e conflito a partir da música

De certo ponto de vista, o conjunto de participantes nos trabalhos do Santo Daime é uma verdadeira “orquestra do Astral”: centenas de pessoas ao redor do mundo cantando e louvando a Deus em uníssono, junto a um corpo de músicos “firmados no sol, na lua e nas estrelas” com seus violões, tambores, flautas e maracás. Sob outra perspectiva, porém, o universo musical daimista poderia ser visto como uma espécie de

“show business da floresta”, com suas viagens de comitivas, gravações de hinários, distribuidores de daime, cantoras de destaque, músicos proeminentes e conflitos entre seus protagonistas.

Como teremos oportunidade de observar em outro momento dessa tese, no início da expansão um dos principais fatores que mantinham os grupos do sudeste e do exterior vinculados à ICEFLU era a distribuição do sacramento. Como as igrejas não tinham estrutura para produzir a própria bebida, laços fortes com o Mapiá garantiam o suprimento necessário para atender seu corpo de fardados. Porém, pouco a pouco, os grupos passaram a produzir o daime ou diversificar seus fornecedores (Assis, 2017). O carisma musical dos mapienses e as comitivas passaram a ser, desta forma, um elemento ainda mais importante de conservação do capital religioso da ICEFLU e manutenção de seus vínculos com as igrejas do Brasil e do exterior.

Do lado dos estrangeiros, os trabalhos com comitivas são vistos como uma chance de ter uma experiência mais autêntica, ouvir os hinos cantados em sua língua nativa e apreciar a presença do padrinho e sua habilidade em comandar um trabalho. Entretanto, o significado último desses grupos itinerantes é vocacional: nutrir a expansão do Santo Daime e “doutrinar o mundo inteiro”, conforme diz um hino do Mestre Irineu.

Mas os *tours* também envolvem outros aspectos. Receber comitivas é um sinal de *status* para as igrejas que hospedam esses grupos, tanto no Brasil como no exterior. Ter o Padrinho Alfredo comandando um trabalho em seu espaço é um atestado de legitimidade para os núcleos que possuem essa prerrogativa. Já a partir da perspectiva dos membros das comitivas, viajar para o exterior pode trazer “oportunidade de trabalho” e a chance de vivenciar um mundo reservado para pouquíssimos na cultura de subsistência da Amazônia, além de obter trocas culturais e estabelecer uma ampla rede de relacionamentos, por vezes transnacionais.

Fazer parte de uma comitiva relaciona-se à habilidade musical e laços de parentesco e amizade com os líderes. O conhecimento de como cantar, bailar e tocar os hinos, que em tempos pregressos era algo cotidiano e até mesmo banal, parte natural da cultura e dos costumes da comunidade, passa agora a ser visto como uma *expertise* religiosa, uma forma distintiva de saber de uma importante tradição amazônica. A oportunidade de viajar e participar das comitivas permite ganhar dinheiro e torna seus membros moradores privilegiados do Mapiá, ilustrando as desigualdades sociais hoje existentes na comunidade.

Em nossa pesquisa, pudemos observar o *status* que os músicos e puxadoras das comitivas possuem: viajam pelo mundo e ostentam equipamentos musicais profissionais - um violão, por exemplo, chega a custar R\$ 10.000 (estimativa em fevereiro de 2016). Obviamente, isto contrasta muito com o nível socioeconômico dos moradores do Céu do Mapiá de um modo geral. Como veremos com mais profundidade em outro capítulo, essas clivagens sociais acabam sendo assimiladas tanto pelos músicos, especialmente os mais jovens, quanto pela irmandade daimista internacional, que os trata de forma diferenciada e por vezes oferece presentes e favores especiais durante suas viagens ao exterior. Aliás, uma estratégia recorrente de crescimento e reconhecimento dos grupos daimistas mundo afora é a “adoção” de um músico ou puxadora mapiense para permanecer com a irmandade local.

Esses intercâmbios, entretanto, não ocorrem sem tensões. Músicos mapienses que não fazem parte de comitivas sentem-se desprestigiados e puxadoras antigas se ressentem por não estarem integradas a esse fluxo musical das comitivas, e não participarem das gravações de hinário fora do Mapiá. Compor o grupo de pessoas que realiza a gravação de um hinário conhecido é fonte de prestígio e uma marca pessoal expressiva para os daimistas. Em outros termos, os músicos que aderem às comitivas e participam de gravações passam a ser identificados com os líderes das mesmas. Existe a “puxadora do hinário x”, o “músico do padrinho y”, e assim por diante. Não obstante, talvez o papel desses músicos itinerantes se torne evanescente a médio prazo, tanto pelo alto gasto financeiro das igrejas em custear as viagens das comitivas, quanto pelo acesso facilitado aos hinos através da internet e a formação de músicos próprios nos núcleos daimistas do exterior.

Para além das comitivas mapienses, músicos brasileiros não oriundos do norte do Brasil que possuem hinários próprios também formaram suas comitivas particulares, responsáveis por divulgar seu hinário ao redor do Brasil e do mundo. Esses daimistas costumam fazer gravações de seus hinários, às vezes profissionais, e se esforçar por difundi-los através de CDs, vídeos na internet e visitas a igrejas diversas⁸⁵. Tais gravações geralmente têm um caráter mais “artístico”, com melodias elaboradas e arranjos instrumentais mais complexos, além de uma produção profissional, que segundo relatos de campo podem chegar a custar R\$60.000 e envolver iniciativas de *crowdfunding* na internet e contratação de músicos profissionais não daimistas, na tentativa de destacá-los perante tantos outros hinários existentes.

Em escala muito maior, o movimento de profissionalização musical, gravações de CDs e divulgação de vídeos também se aplica à transnacionalização da capoeira, do neopentecostalismo e da renovação carismática católica, estando ligado ao sucesso da expansão destes movimentos (Castro, 2008; Riches, 2010; Carranza e Mariz, 2013). No âmbito do Santo Daime, esse movimento de produção musical mais elaborada é realizado principalmente por daimistas não oriundos do Norte brasileiro, que compensam assim a ausência de raízes ou laços de parentesco no Mapiá mediante sofisticação e inovações musicais para disputar a “reserva de mercado” de fardados, rodando o Brasil e o mundo para divulgar as gravações de seus hinários. Tais hinários não raramente são questionados quanto à sua autenticidade pela *irmandade*, tanto pela forma musical, que contém arranjos que algumas vezes lembram mais músicas New Age do que os trabalhos de hinário do Santo Daime, quanto pelo caráter “comercial” e profissional da produção, que envolve mixagem, arte gráfica para o encarte de CDs, etc. Mas o fato é que algumas dessas gravações alcançam projeção entre a irmandade.

O intercâmbio musical transnacional do Santo Daime que pontuamos aqui cria um campo musical daimista onde há: circulação global de hinos e pessoas; puxadoras e músicos conhecidos internacionalmente na irmandade; jovens que sonham em fazer parte de comitivas e viajar pelo mundo; “donos” de hinários empenhados no reconhecimento de seus hinos; inovações musicais e a criação de “*identidades sonoras*” reconhecíveis pela irmandade daimista; disputa por prestígio; questionamentos sobre legitimidade, rivalidade entre igrejas, etc.

Nesse rico e complexo cenário, a música daimista por vezes assume contornos celestiais para aqueles que participam dos rituais, embalando a experiência das pessoas e tocando-as profundamente. Ao mesmo tempo, pode assumir tons beligerantes, com igrejas competindo por qualidade e rigor musical; violeiros de diferentes estilos concorrendo entre si nos trabalhos, tanto no protagonismo como na altura do som; puxadoras disputando o lugar no ritual, tanto no ritmo do maracá quanto no jeito de bailar e na potência da voz; tradutores divergindo sobre traduções ou tentando obter protagonismo na tradução das preleções. Ocorre aí uma verdadeira “guerra musical”; essas batalhas, contudo, são de certa maneira vistas com naturalidade, e podem povoar animadas rodas de conversas antes e depois dos rituais, fortalecendo e ajudando a construir a identidade e prática religiosa do grupo (Labate e Assis, 2016).

No Santo Daime, o fazer musical reflete a configuração social e mobilidade hierárquica. Nesse sentido, procuramos examinar neste capítulo o modo como a música

reflete mapas de poder, seguindo nossa abordagem teórica voltada a uma sociologia weberiana (Weber, 1988, 2004; Bourdieu, 1989; 2004). Argumentamos que, especialmente no exterior, diversas dimensões se interpenetram de maneira simbiótica e complexa na vida religiosa daimista: habilidades musicais, saber religioso, conhecimento linguístico, etnicidade e a capacidade de empreender traduções culturais. A batalha do Santo Daime em se construir enquanto religião e se internacionalizar, tipificada pelas suas guerras de tradução e guerras musicais, explicita que a cultura interfere de forma decisiva na experiência com psicodélicos.

Como tem sido argumentado por vários autores, a experiência das pessoas com psicoativos não pode ser resumida aos efeitos bioquímicos dos psicodélicos no organismo individual, mas depende também de outros fatores, como a subjetividade individual e o ambiente sociocultural (Zinberg, 1984). A relação entre ayahuasca e música revelada no Santo Daime é um exemplo paradigmático que nos convida a reflexões mais aprofundadas sobre a interação entre drogas, cultura, espiritualidade e corpo.

Analisando a música e a linguagem no âmbito dessa religião, vimos que noções como identidade, tradição, etnicidade, universalidade e ortodoxia não são dadas *a priori*, mas se constroem por meio de tensões, conflitos e alianças. Os exemplos do Santo Daime no exterior nos permitiram perceber que a internacionalização de uma religião a transforma e ressignifica em novos contextos, criando novas interpretações e disputas ausentes em sua sociedade original. O caso daimista nos mostra que novos movimentos religiosos vistos como “tradicionais” e “exóticos” estão longe de ser provincianos, isolados ou atávicos. Pelo contrário: são dinâmicos, circulam mundialmente e encontram-se plenamente inseridos na cartografia religiosa global, sendo digeridos e alimentados por fluxos e processos essencialmente contemporâneos.

A questão da música, tradução e linguagem no Santo Daime revela assim a existência de uma rede daimista internacional, dialógica e dialética, que está em plena construção e permanece um campo de batalha aberto. Esse campo de batalha não se dá somente no interior da religião, nas relações e posicionamentos de seus membros, mas também vis-à-vis outros atores e esferas da vida social, como a política de drogas dos países ocidentais, por exemplo. Esses outros agentes também influenciam na configuração do Santo Daime e seu movimento de expansão, atuando coercitivamente sobre a religião, mas também impulsionando ações, posicionamentos, articulações

políticas e construções identitárias do grupo. É sobre isso que vamos nos debruçar a partir de agora.

CAPÍTULO IX - O Santo Daime, a esfera jurídica e a esfera pública

A ayahuasca e seus processos jurídicos

Concomitantemente a esse processo de expansão, resignificação e a suas tentativas de institucionalização, devido à “psicoatividade” daimista, isto é, à indissociabilidade da prática religiosa dessa religião do uso de uma bebida psicoativa, a ICEFLU também passou a ter que lidar com outra questão de grande relevo: a garantia de ser vista e reconhecida como uma religião *bona fide*. Desse modo, vamos abordar brevemente o assunto, que também é relevante no movimento de transnacionalização daimista e nas discussões sobre a liberdade do uso religioso de seu sacramento, a ayahuasca. Embora o Daime tenha enfrentado estigmatização e conflitos exógenos por conta de sua “psicoatividade” desde seus primórdios com Mestre Irineu (Goulart 2008; Facundes, 2013), seu crescimento e maior visibilidade alçaram essas questões a outro patamar, levando o Santo Daime a enfrentar disputas jurídicas de âmbito nacional e internacional para prosseguir com sua prática espiritual.

No plano internacional, há diversos tratados que proíbem a ayahuasca, alguns dos quais têm o Brasil como signatário. Os dois mais importantes são a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de Viena, assinada em 21/02/1971, e a Convenção sobre Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas, mais uma vez sediada em Viena, em 20/12/1988 (Labate, 2005). Os documentos firmados nessas convenções trazem tabelas de identificação das substâncias psicoativas que, conforme pontuou Labate (2005), “identificam as drogas por vagos “graus de periculosidade”, que se revertem em graus de proibição mais ou menos rígidos”. Essas convenções internacionais refletem um panorama mais amplo de “guerra às drogas” reinante na sociedade Ocidental a partir da segunda metade do século XX, impulsionado sobretudo pela política proibicionista de drogas dos EUA. Os Estados Unidos, por sinal, foram a primeira nação a colocar a DMT na ilegalidade, no ano de 1970, o que foi seguido por diversos outros países e culminou na assinatura dos referidos tratados transnacionais.

No Brasil, a ayahuasca foi ameaçada de proibição legal em diversas ocasiões. Já no ano de 1982 o Ministério da Justiça instituiu uma comissão multidisciplinar composta por um sociólogo, um psicólogo, um antropólogo e uma historiadora para “averiguar denúncias” envolvendo o grupo de Sebastião Mota nas comunidades da Colônia Cinco Mil e Rio do Ouro (Labate, 2005). Fato interessante dessa expedição é que os seus membros se tornaram daimistas, inclusive ocupando com o tempo um lugar proeminente na religião. No ano de 1985, a *Banisteriopsis caapi* foi inserida na lista de substâncias proibidas pelo DIMED (Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde) por vários meses (Goulart 2004), sob o argumento, equivocado, de que o cipó continha DMT (Burlamaqui, s/d). Essa atitude, contudo, foi tomada sem o consentimento do CONFEN, órgão superior ao DIMED, provocando protestos da comunidade ayahuasqueira, especialmente por parte da UDV, que encaminhou uma petição contestando a medida (Labate 2005). Então, em 1986 o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) designou uma comissão orientada a avaliar o uso religioso da ayahuasca, que resultou, em 1987, na permissão de sua utilização para fins religiosos (Goulart 2008).

Nessa primeira fase de processos jurídicos envolvendo a bebida, as religiões ayahuasqueiras se uniram em torno da causa da legalidade da ayahuasca como forma de se organizarem e se protegerem da repressão e perseguição em relação a suas práticas, contando inclusive com diálogos amistosos entre a UDV e o CEFLURIS, razão pela qual poderíamos chamar esse período de “fase integrativa” das religiões ayahuasqueiras. Por iniciativa principalmente da União do Vegetal e contando também com o apoio de acadêmicos, em especial o antropólogo Clodomir Monteiro da Silva, autor da primeira dissertação de mestrado sobre o Daime no início da década de 1980 (Monteiro da Silva, 1983), em 24 de novembro de 1991 foi assinada a “Carta de princípios das entidades usuárias da ayahuasca”. A participação de Clodomir não só como pesquisador, mas também como articulador e mediador do poder público e das comunidades ayahuasqueiras, simboliza a entrada de intelectuais, especialmente antropólogos, nesse campo, e sua participação ativa e por vezes impactante nos processos políticos e sociais relacionados ao uso da ayahuasca no Brasil.

A Carta de Princípios focava em um posicionamento explicitamente contrário à inserção de outras substâncias nos rituais com a ayahuasca, e no aspecto da não comercialização da bebida e suas formas de utilização. Esse argumento, a princípio, procurava, dentre outras coisas, coibir a expansão da ayahuasca, especialmente a partir

dos grupos originados do CEFLURIS, mas deixava de observar que os usos indígenas não se enquadravam nessas normas, algo que teria reflexos décadas depois. A Carta de Princípios veio a público durante o 1º Seminário Internacional da Ayahuasca, ocorrido em 1992, na UFAC - Universidade Federal do Acre. Essa carta instituiu uma série de diálogos entre os grupos signatários, introduzindo também tensões nos centros ayahuasqueiros e uma política de alianças estratégicas entre o CEBUDV, o Alto Santo e a Casa de Jesus Fonte de Luz. Das interações entre essas três instituições surgiu o “Regimento Interno das Reuniões Ordinárias das Entidades Usuárias da Ayahuasca Signatárias da Carta de Princípios”, que se encontra hoje na Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos, da Casa de Jesus Fonte de Luz (Burlamaqui, s/d).

O processo de legalização do uso da ayahuasca, contudo, sofreu um grande revés quando, em 1992, foi decidido, por conta de uma simples denúncia anônima, que a questão deveria ser reexaminada. Conforme mostra Labate (2005), tal denúncia tinha um tom conspiratório e dizia que os adeptos das “seitas”

“(...) são calculados nos grandes centros urbanos em mais de dez milhões de fanáticos (...) na União do Vegetal, o vegetal é misturado, na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante (...) são os adeptos induzidos ao trabalho escravo e a doações polpudas (...) crianças (...) totalmente angustiadas por visões horripilantes”...{e a denúncia prosseguia} indagando se isso não estaria colocando em risco a segurança nacional, sugerindo que a “culpa de tudo isso” é de “um contra-ataque das guerrilhas urbanas”. 412

Essa denúncia foi avaliada pelo CONFEN como “histeria acusatória”, mas levou à formação de um novo grupo de trabalho que, no final de suas análises, reiterou a decisão anterior do CONFEN (Labate e Feeney 2012). Malgrado essa nova decisão, a expansão e transnacionalização do Daime continuava a produzir novas denúncias, o que levou a uma resolução que proibia a exportação da bebida e sua utilização por indivíduos com menos de 18 anos de idade e à sugestão, por parte do CONAD (Conselho Nacional Antidrogas), da criação de um novo Grupo de Trabalho que avaliasse a questão. O CONAD foi o órgão que substituiu o antigo CONFEN. Instituído pela Medida Provisória n. 1689-4, de 25/09/98 (Labate, 2005), o CONAD é formado por organizações do governo e também ONGs, sendo vinculado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e tendo como presidente o chefe do Gabinete. Já a SENAD, criada em 1998, cumpre a função de Secretaria Executiva do CONAD, além da política de prevenção ao uso de drogas.

Foi somente em 2004, entretanto, que o supracitado grupo foi criado. Nesse meio tempo, a UDV, maior proponente da Carta de Princípios, retirou seu nome do documento, afirmando diferenças irreconciliáveis com alguns dos grupos signatários, que segundo a União do Vegetal não obedeciam às normas acordadas na carta. Esse fato pode ser um marcador de uma mudança paulatina no relacionamento das vertentes religiosas entre si, de um diálogo relativamente amigável para um conflito cada vez mais aberto e alianças táticas de alguns grupos e religiões em oposição a outros. Por essa razão, podemos chamar esse novo período, que se estende até os dias de hoje, de “*fase disruptiva*”.

No ano de 1995, houve uma recomendação do CONFEN de não se ministrar a ayahuasca para menores e pessoas portadoras de problemas mentais. A UDV solicitou ao governo a permissão para que menores de idade pudessem beber o vegetal, que acabou gerando efeito contrário e levando à proibição do uso da ayahuasca por menores em 1997.

Conforme apurou Labate (2005), foi no ano de 2001 que passa a haver uma polarização mais forte de setores da UDV, Casa de Jesus Fonte de Luz e Alto Santo em oposição ao CEFLURIS, marcando o que chamamos aqui de fase disruptiva. Houve também o estabelecimento de um questionário por parte do SENAD para as religiões ayahuasqueiras, considerado rigoroso, restritivo e estigmatizante (Labate 2005). A linguagem desse questionário, baseada nos termos nativos da União do Vegetal, como “borracheira” e “vegetal”, levou à suspeita, por parte de algumas pessoas, especialmente do CEFLURIS, de que o questionário foi uma demanda da própria UDV a fim de impor seu modelo ritual do uso da ayahuasca e exercer coerção sobre outros grupos.

Labate (2005) ainda aponta que no último dia do governo FHC, 31/12/2001, foram reabertos pelo governo os estudos e investigações sobre a ayahuasca. O grupo de trabalho proposto pelo CONAD, chamado de GMT, ou Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca, foi instituído em 2004, reunindo não só membros do CONAD e “*experts*” sobre a temática das drogas, mas também representantes de diversos grupos ayahuasqueiros, dentre os quais o CEBUDV (Edson Lodi), ICEFLU (Alex Polari) e CICLU (Cosmo Lima de Souza e Jair Facundes), chegando a seu parecer final em 2006, no qual se tentou estabelecer uma deontologia do consumo da ayahuasca, isto é, normas e princípios para a utilização da bebida.

O parecer do GMT concluiu pela garantia do uso da ayahuasca para fins religiosos e acatou a interpretação do INBC (*International Narcotics Control Board*), da

Organização das Nações Unidas, de que, embora o DMT esteja proscrito pela Convenção de Viena de 1971, “nenhuma planta (material natural) que contém DMT está controlada sob a Convenção de 1971”, e que “preparações feitas dessas plantas, inclusive a ayahuasca, não estão sob controle internacional” (Feeney e Labate 2013:120, tradução nossa), sendo incluído na resolução n.1, de 25 de janeiro de 2010, do Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas - CONAD. Essa resolução permanece até os dias de hoje como o documento mais importante relativo à regulamentação da ayahuasca no país. A menção ao INCB sinaliza a influência, no Brasil, da expansão do uso da ayahuasca no exterior, ou seja, é um efeito reflexivo da internacionalização da ayahuasca.

Desse modo, tem-se avançado hoje, no Brasil, em direção à garantia legal e regulamentação do uso religioso da bebida, não sem conflitos de ordem externa e interna aos grupos ayahuasqueiros. Não obstante, a Resolução do CONAD, conquanto seja muito importante para resguardar a liberdade religiosa daqueles que utilizam a bebida no contexto ritual e para o reconhecimento das religiões ayahuasqueiras como religiões *bona fide*, não tem força de lei, e pode ser interpretada de maneiras diferentes, havendo consenso de que a questão ainda não se encontra fechada (Labate e Feeney 2012).

Prova disso é que essa garantia legal do uso religioso da ayahuasca causou furor nos noticiários e holofotes midiáticos, que a questionaram de modo passional, sugerindo que o governo estaria legalizando um chá alucinógeno cujo consumo levaria a riscos à saúde pública e estimularia o tráfico de drogas. Essa postura alcançou proporções nunca vistas quando, menos de dois meses após esta Resolução do CONAD, o líder da igreja daimista Céu de Maria, de São Paulo, o cartunista de projeção nacional Glauco Vilas-Boas, autor de personagens consagrados como Geraldão e Dona Marta, foi assassinado juntamente com seu filho Raoni por um indivíduo que já havia tomado daime em sua igreja.

O assassinato de pai e filho, ambos daimistas, tornou-se o gatilho para que a mídia empreendesse uma cruzada moral contra a ayahuasca e o Daime, culpabilizando-os pelo crime de modo totalmente acrítico e transformando levianamente Glauco em algoz de si mesmo, sem trazer nenhuma prova nem se basear nas consistentes pesquisas e debates acadêmicos que têm sido feitos sobre a utilização desse psicoativo para sustentar seu posicionamento, ou sequer dar voz à família de Glauco, à sua religião ou a

outros grupos ayahuasqueiros que consomem a bebida pelo menos desde o início do século XX sem apresentar nenhuma “anomalia” social (Labate, 2010; Assis, 2013).

Apesar dessa postura violenta da mídia visando a demonização da ayahuasca – ilustrada, por exemplo, na edição 2157 da revista *Veja*, de 24 de março de 2010, que trouxe em sua capa os dizeres “O psicótico e o daime”, e teve como subtítulo: “Até que ponto se justifica a tolerância com uma droga alucinógena usada em rituais de uma seita?”-, a briga dos veículos midiáticos e determinados “empreendedores morais” (Becker, 2008) pela proibição da utilização da bebida em nosso país não foi suficiente para uma grande reviravolta da questão, um sinal de que a garantia da liberdade do uso da ayahuasca para fins religiosos tem se tornado mais estável no Brasil - e com a interessante particularidade de ser construída no âmbito institucional a partir de um debate multidisciplinar que dá voz não só às *hard sciences*, mas também à antropologia e à própria perspectiva nativa. Entretanto, como se percebe, a questão continua entreaberta e, além disso, tem se tornado cada vez mais complexa, na medida em que paulatinamente se observa a existência de outras vozes e outros atores nesse meio que também têm reivindicado protagonismo no debate sobre a ayahuasca, como é o caso de diversas etnias indígenas que utilizam a bebida.

Outro desdobramento ocorrido na esfera legal em relação à ayahuasca e que reflete a expansão de seu uso aconteceu especialmente no estado do Acre, envolvendo uma demanda de algumas religiões ayahuasqueiras, notadamente o CEBUDV, Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz. Trata-se do diálogo desses três grupos junto ao Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC) em relação à regulamentação da colheita e transporte de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, algo bastante inovador e que não aconteceu nem mesmo no Peru, onde a ayahuasca é considerada patrimônio cultural da nação. Essa demanda responde à expansão do uso da ayahuasca, incluindo a preocupação com a sustentabilidade e renovação das espécies, mas também disputas de poder, enquadramento e racionalização dos grupos ayahuasqueiros dentro de certos parâmetros, etc.

Como diz Burlamaqui (s/d), a partir de 2007 representantes dessas três vertentes religiosas passaram a discutir o tema com o poder público, desdobrando-se na participação ativa da Câmara Temática nesse processo a partir de 2009 e na aprovação, em 2010, de uma Resolução Conjunta (nº04 de 20 de dezembro de 2010) do Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia (CEMACT) e do Conselho Estadual de Floresta (CFE). Essa resolução regulamentava no Acre a colheita e transporte do

Banisteriopsis caapi nativo e da *Psychotria Viridis* encontrada na floresta. Tal regulamentação passou a considerar a retirada dessas plantas como “eventuais e de baixo impacto ambiental”, colocando-a fora do escopo da ideia de “exploração econômica de produtos florestais não-madeireiros”, uma vez que sua destinação é unicamente religiosa.

Isso “facilitou” algum amparo e garantia sobre a utilização de material nativo, mas também produziu um controle e enquadramento outrora ausentes, que se adequa melhor à demanda de alguns grupos que de outros. Nesse sentido, a resolução determinava que a extração, colheita e transporte das plantas sagradas poderiam ser realizadas exclusivamente por grupos inscritos no “Cadastro de Entidades que utilizam o cipó e a folha em seus rituais religiosos no estado do Acre”.

Entretanto, a extração, colheita e transporte do cipó e folhas só poderiam ser feitas, de acordo com a Resolução, por entidades e suas filiais que os utilizem para fins estritamente religiosos, e que estejam inscritas no "Cadastro de Entidades que utilizam o cipó e a folha em seus rituais religiosos no estado do Acre". Outras normas às quais o manuseio do material estava condicionado era que os grupos deveriam comprovar sede e atuação no Estado do Acre, manter plantios e reflorestamento de Jagube/Mariri e Rainha/Chacrona no Estado do Acre, fornecer os dados cadastrais da entidade, como número de sócios e consumo médio anual de ayahuasca e informar o local de processamento e preparação das plantas, etc, além de referendar uma declaração de incompatibilidade do plantio, coleta e transporte das plantas para fins lucrativos ou comerciais (<http://noticias.terra.com.br/brasil/blogdaamazonia/blog/2010/12/22/acre-regulamenta-extracao-coleta-e-transporte-do-daime/>, acessado em 09/02/2017).

A autorização para o processo de extração, coleta e transporte da folha e cipó utilizados na preparação da bebida seria concedida a partir de “procedimento declaratório simplificado”. No caso de plantas localizadas em áreas de terceiros, o consentimento do proprietário também se tornava compulsório. A resolução estabelecia ainda limites para a coleta dos materiais: 4,8 mil Kg de cipó e 720 Kg de folhas, por ano, para entidade religiosa, e 1,2 mil Kg de cipó e 180 Kg de folhas por grupo cadastrado, em cada coleta. A extrapolação desses limites deveria ter sua justificação comprovada, para então ser analisada caso a caso. Deste momento em diante, estava consolidada uma regulamentação oficial sobre coleta e transporte de material no Estado do Acre, que, se por um lado criava mecanismos legais de manuseio, classificação e alguma proteção das plantas, por outro lado colocava na clandestinidade qualquer

atividade que não estivesse de acordo com a resolução criada pelo IMAC a partir de três grupos ayahuasqueiros específicos, e autorizava o Estado a apreender o material e impor sanções aos grupos não regularizados (<http://noticias.terra.com.br/brasil/blogdaamazonia/blog/2010/12/22/acre-regulamenta-extracao-coleta-e-transporte-do-daime/>, acessado em 09/02/2017).

Esse caso do Estado do Acre continua até hoje como único no Brasil, mas pode servir como precedente para deliberações futuras no sentido da regulamentação do plantio, extração, coleta e transporte do cipó *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. Já existem hoje disputas para impedir a exportação do material coletado no Acre para fora do território desse Estado, o que, de alguma maneira, lembra o caso do peiote no México, onde é considerado crime exportar espécimes nativos. Isso ecoa o movimento de expansão do uso da ayahuasca e seus desdobramentos na esfera legal, bem como a disputa dos grupos por autenticidade e legitimidade e pelo monopólio do sagrado, em sentido weberiano clássico (Weber, 1988).

Ao lado dessas questões relacionadas ao beneficiamento e utilização das plantas que compõem a bebida, também houve questões sociais importantes a serem consideradas, como a liberação de ayahuasqueiros para a doação de sangue, que era vetada por vários hospitais acrianos- algo considerado altamente discriminatório pelos grupos consumidores desse psicoativo. Essa luta foi encampada principalmente pela Casa de Jesus Fonte de Luz, que também defende outras causas sociais, como uma reformulação no ensino religioso oferecido nas escolas, entendido como etnocêntrico e discriminatório perante as minorias religiosas e étnicas do estado do Acre. Tudo isso responde à entrada das religiões ayahuasqueiras e da própria bebida na sociedade mais ampla, e ao diálogo e ao campo de lutas que foram estabelecidos a partir desse movimento. Assim como no Brasil, a “desguetificação” da ayahuasca e do Santo Daime, isto é, sua entrada e reivindicação de existência e legitimidade perante a sociedade mais ampla, inevitavelmente produz resultados jurídicos no exterior, como veremos agora a partir do prisma da diáspora da ICEFLU.

Questões jurídicas em diáspora

Para além do Brasil, a psicoatividade daimista também tem enfrentado resistências e conflitos, o que é especialmente interessante, dado que cada contexto hospedeiro interpreta o assunto de maneira particular – muito embora o *status* da

ayahuasca e do Santo Daime em um país possa influenciar na abordagem adotada por outro-, o que contribui para o estabelecimento de diferenças nos níveis de organização e institucionalização e na forma adquirida pelo Daime em cada nação. O mesmo pode ser dito com relação à forma de adquirir a bebida em cada país, além de outras implicações culturais e sociológicas.

Dessa maneira, em âmbito internacional há em geral pelo menos três barreiras legais primárias que os membros das religiões ayahuasqueiras precisam enfrentar (Feeney e Labate 2013): a primeira se relaciona à legalidade da ayahuasca; a segunda diz respeito ao reconhecimento desses grupos - ou como práticas religiosas *bona fide* que merecem o amparo das diversas Convenções e Declarações de direitos humanos que resguardam a liberdade religiosa, ou como cultos e seitas problemáticos que devem ser proibidos-; a terceira é a avaliação sobre a segurança da bebida: ela supostamente ameaça a saúde pública, a moral ou à segurança da população?

Nesse sentido, devido aos posicionamentos particulares de cada país quanto à questão religiosa e ao que “de fato” pode ser considerado como religião, bem como à flexibilidade interpretativa dos posicionamentos já supracitados da CPS (*Convention on Psychotropic Substances*) e do INBC (*International Narcotics Control Board*), a legalidade da ayahuasca e do Santo Daime tem sido determinada caso a caso, em processos que variam bastante de país para país.

Na Holanda, por exemplo, no dia 24 de fevereiro de 2012, a Corte Superior de Amsterdam emitiu sentença favorável, “insofismável” e “definitiva” sobre a liberdade do Santo Daime, após longo processo no qual o princípio da liberdade religiosa presente no artigo 9 da Convenção Europeia dos Direitos Humanos (ECHR) se sobrepôs à proibição do DMT e à legislação holandesa sobre drogas (Corte de apelações de Amsterdã, 2012).

Na Espanha, o Daime também possui algum amparo legal para a realização de suas cerimônias religiosas, mas por razões diversas. A Igreja do Santo Daime (CEFLURISE – fundada em 19/06/2001) da Espanha solicitou a sua inclusão no registro de organizações religiosas daquele país em 22/06/2002, o que foi negado pelo diretor geral de assuntos religiosos em 08/01/2002. Entretanto, como a legislação espanhola exige que a resposta ao pedido de registro seja feita em até seis meses após a solicitação, o Santo Daime acabou sendo reconhecido como entidade religiosa por conta de “silêncio administrativo” (López-Pavillard e de las Casas, 2011). A Suprema Corte Espanhola também legalizou o consumo compartilhado da bebida, por razões

farmacológicas e não relacionadas à religião (Feeney e Labate, 2013), na medida em que aconteça entre “consumidores habituais, sem a publicização do evento, quando feito por pessoas conscientes daquilo que fazem e onde não há possibilidade para lucro financeiro” (López-Pavillard e de las Casas 2011:372, tradução nossa).

Na Itália, o CEFLURIS foi registrado na Agência Italiana de Governo como “organização religiosa no exercício de culto” (Menozzi, 2011, tradução nossa) no dia 13 de Maio de 2008, o que foi seguido pelo reconhecimento, em 2009, a partir da corte de Perugia, de que a ayahuasca não está incluída na lista de substâncias psicotrópicas controladas, e portanto não está proibida sob a lei italiana. No Canadá, houve a apreensão da bebida no ano de 2000 para “fins de análise”. Nesse país, DMT e alcalóides do cipó *Banisteriopsis spp.* estão no *Canadian Controlled Drugs and Substances Act* (CDSA), mas não as plantas Jagube e Rainha, o que faz a situação ter certa ambiguidade. Nesse sentido, o uso do daime poderia em tese se viabilizar através de uma cláusula do *Controlled Drugs and Substances Act*, que possibilita a permissão *ad hoc* do uso de psicoativos (Tupper, 2011; Sheiner, 2016). Com essa finalidade, o Santo Daime do Canadá solicitou a permissão do uso cerimonial junto ao governo, permissão essa que, embora aprovada “em princípio”, condicionada a um posicionamento oficial do governo brasileiro em relação à sua importação e exportação, foi posteriormente revogada pelo governo canadense no ano de 2012 (Sheiner, 2016).

Já nos EUA, a realização dos rituais pelos daimistas do estado do Oregon foi considerada legal em 2009 (Labate e Feeney, 2012), a partir de uma solicitação iniciada em 2006. Segundo o site oficial da ICEFLU (www.santodaime.org), o Estado do Oregon assegurou também o funcionamento das filiais da ICEFLU em seu território, bem como a importação da bebida sacramental.

Vale notar que embora em vários dos países citados aqui haja avanços (por exemplo, Itália, EUA, Espanha) a regulamentação do Santo Daime ainda está sujeita a novas etapas administrativas e judiciais. A legalização da religião no Oregon foi baseada em grande medida no processo legal que envolveu o embate entre a União do Vegetal e os Estados Unidos da América, que chegou até a Suprema Corte americana e foi vencido pela UDV (Bronfman, 2007). A medida foi considerada histórica no meio ayahuasqueiro e pode servir de base para futuros processos legais mundo afora. O próprio CEBUDV, antes de sua regulamentação, tinha tido problemas de apreensão da bebida pelas autoridades oficiais, como o confisco de 115 litros de vegetal nos EUA em 1999.

Há outros países, entretanto, onde o *status* do Santo Daime e da ayahuasca é completamente diferente, como a Alemanha e a França. Na Alemanha, a mera presença de DMT na infusão foi suficiente para a interpretação jurídica de que a bebida impõe uma ameaça à segurança pública, justificando assim a proibição de seu uso para fins religiosos e colocando as igrejas daimistas na ilegalidade sem maiores justificativas (Rohde e Sander, 2011; Assis, 2017).

Na França, a situação é ainda mais proibitiva e merece atenção especial por sua peculiaridade. Não só porque novas religiões e espiritualidades são em geral tratadas *a priori* com muita suspeita e desconfiança no território francês - o que é evidenciado, por exemplo, pela lei *About-Picard* de 2001, que deu grandes poderes ao governo no sentido de dissolver grupos religiosos inteiros com base nos atos de seus líderes-, mas também porque é um caso único, onde as próprias plantas usadas no feitio de daime são proibidas, consideradas como produto “*sectoidal*”, ou seja, são associadas à “lavagem cerebral” e ao pejorativo epíteto de “seita” dado a diversos NMRs (Fenney e Labate 2013).

Essa proibição respondeu a uma longa batalha jurídica que havia desaguado na decisão da Corte de Apelações de Paris de que a ayahuasca não estava sob controle jurídico na França. Com isso, a atitude do Estado francês em relação ao daime não foi em direção à regulamentação, que parecia natural pela decisão da corte parisiense, mas pela proibição irrestrita das plantas que compõem a bebida e o não reconhecimento do Santo Daime como uma prática religiosa legítima. A arbitrariedade da posição governamental da França e Alemanha fez com que a ICEFLU encaminhasse um relatório para a Comissão de Direitos Humanos da ONU, em Genebra, na Suíça, solicitando a mediação desse organismo perante a questão.

Como se vê, a “psicoatividade” daimista interpõe uma série de desafios à legitimação social do Santo Daime enquanto uma religião *bona fide*. Nesse sentido, é possível observar que os Estados ocidentais muitas vezes determinam a validade de uma fé religiosa com base em um viés etnocêntrico que exclui a possibilidade de existência de sistemas de crenças que operam sob outros modelos ritualísticos, como é o caso das religiões que utilizam substâncias psicoativas, ou “religiões enteógenas” (Hanegraaff, 2011), como o Santo Daime, o que dificulta bastante a inserção organizada desses grupos no “sistema religioso global” (Beyer 2006), isto é, seu reconhecimento como uma religião legítima em meio às religiões hegemônicas, e amparada pelos documentos oficiais que garantem a liberdade de culto.

Malgrado a força dos “fatos sociais” (Durkheim, 2007), o Santo Daime tem obtido relativo sucesso em alguns países, como o Brasil e a Holanda, que o consideram uma prática religiosa *bona fide*, enquanto em outros ele permanece em situação de clandestinidade, como na Alemanha e França. Ainda mais do que no Brasil, a legalidade e legitimidade do Daime no exterior é um processo inconclusivo.

De um modo geral, contudo, podemos observar que a regulamentação (parcial ou completa) do daime faz vicejar grupos bastante estruturados e estáveis, como no caso holandês, espanhol e, em parte, também norte-americano, enquanto que a proibição, longe de extinguir a prática religiosa daimista, promove a pulverização e clandestinidade dos grupos, força o exílio de lideranças e torna o controle do uso da ayahuasca mais difícil e menos organizado, como se observa na Alemanha, Bélgica, Irlanda e França, para citar apenas alguns exemplos (Assis e Labate. 2015). Em minha pesquisa de campo na Europa pude observar claramente os contrastes entre os grupos daimistas que se localizam em países com distintas políticas de drogas e *status* legal da ayahuasca.

Na Alemanha, participei de trabalhos realizados clandestinamente, onde era necessário tapar as janelas com cobertores e lençóis para que vizinhos e transeuntes não observassem o ritual. Também participei de cerimônias sediadas em apartamentos, nas quais era preciso medir a altura dos instrumentos e da voz para não despertar curiosidade ou suspeita entre os vizinhos de prédio. O daime servido nesses rituais em geral vinha da Holanda, por via terrestre, uma vez que o transporte aéreo do sacramento para a Alemanha é muito restritivo. Os grupos alemães eram muito pequenos, havendo limitações e desafios em seguir o calendário e realizar trabalhos maiores, e algumas vezes era bastante difícil conseguir ter acesso aos trabalhos e obter informações e confirmação da realização dos mesmos. Também havia muitos conflitos entre a irmandade daimista alemã, de modo que ocorria nesse cenário uma diluição dos fardados em diversos “microgrupos” de caráter familiar, e uma dificuldade no estabelecimento de diálogo entre a irmandade. Além disso, encontrei famílias alemãs que se autoexilaram por anos na Holanda, em busca da possibilidade de vivenciarem sua fé sem o temor da perseguição policial. Isso porque, como contam Rohde e Sander (2011), houve casos de *blitz* policiais com oficiais fortemente armados realizadas em cerimônias daimistas.

Já na Holanda, tive contato com uma igreja que possui uma organização completamente distinta. Havia caronas e hospedagem para visitantes junto à irmandade

local, e parecia que a rede de comunicação entre grupos e indivíduos daimistas era mais fluida e organizada. Eu mesmo, quando entrei em contato com a direção do Céu da Santa Maria, fui deslocado prontamente para a casa de uma senhora fardada, de nome Johanna (ou “Joana”, como às vezes se apresentava aos brasileiros), que me deu carona de ida e volta para os trabalhos e me hospedou em sua casa sem custo financeiro algum⁸⁶. O calendário da ICEFLU era seguido e os trabalhos chegavam a contar com quase 200 pessoas, sendo realizados em salões e igrejas alugados, sem preocupação com volume de som ou ocultamento da cerimônia. Inclusive o uso ritual de Santa Maria ocorria ali sem inibições e preocupações de ordem legal ou relativas à estigmatização social.

Esse é um ponto interessante, e também mostra como a esfera legal/jurídica pode influenciar a ordem interna dos agrupamentos religiosos: na Holanda, onde a *Cannabis sativa* não é proscrita, ela é parte constitutiva das igrejas do Santo Daime, sendo utilizada nos rituais religiosos e incorporada naturalmente à vida religiosa dos fiéis a partir de uma efetiva “*regulação cultural endógena*”, o que não acontece no Brasil, berço do CEFLURIS, onde o uso da planta oficialmente não é permitido e provoca dissenso entre os próprios daimistas. Guardadas as possíveis peculiaridades culturais e religiosas da Holanda, acreditamos que isso se deve em medida não desprezível ao *status* legal da *Cannabis* nesse país (Assis e Labate, 2015).

A questão jurídica/legal do Santo Daime em seus diferentes contextos também se relaciona com problemas alfandegários. O transporte e exportação da bebida sagrada estão sujeitos a diversas formas de controle e dificuldades que envolvem relações políticas e jurídicas. Ainda não há uma regulamentação clara sobre o transporte da bebida e as plantas que a compõem no Brasil, com a exceção do Estado do Acre. O transporte aéreo é o mais problemático, por conta das restrições em relação ao transporte de líquidos e pela ocorrência de alguns casos de vazamento de daime durante alguns vôos.

Com relação à exportação, não há um posicionamento claro do governo brasileiro, nem a concessão formal de transporte da ayahuasca para fora do país. Segundo pontua Alex Polari (www.santodaime.org), essa questão não foi incluída na resolução do CONAD e nas apreciações do GMT, sob o argumento de que já havia um encaminhamento feito pelo governo canadense em relação a essa matéria para o ministro de segurança institucional Jorge Armando Félix, que a teria enviado diretamente para a plenária do CONAD. Como essa decisão foi sendo “sucessivamente

protelada”, criou-se uma situação ambígua. Existem alguns países cuja situação do Santo Daime tem amparo legal, como o caso mencionado da Holanda, mas a exportação da bebida saída do Brasil permanece em uma situação de incerteza jurídica que leva a interpretações diversas nos portos e aeroportos brasileiros.

Historicamente, já houve diversos problemas dessa natureza no território nacional, como a apreensão do sacramento, nos anos de 2002 e 2010, no aeroporto do Rio de Janeiro, ocasiões nas quais, após apelar para a justiça, a ICEFLU obteve ganho de causa, que se desdobrou no trancamento dos inquéritos e devolução da bebida. Por conta de casos como esse, a ICEFLU procurou estabelecer algum diálogo com a SENAD, ANVISA, Ministério das Relações Exteriores, Polícia Federal e Receita Federal, de modo a regulamentar o envio do daime para os países que já haviam autorizado a atuação das igrejas do Santo Daime, juntamente à Secretaria de Comércio Exterior (Secex) e à Agência de Promoção de Exportações e Investimentos (Apex-Brasil), ambas subordinadas ao Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior (MDIC).

Ainda de acordo com Polari (www.santodaime.org), houve um significativo avanço nas negociações até a publicação da resolução do CONAD, em 2010, que teria insuflado o *lobby* conservador da mídia e parlamentares contra a ayahuasca. Após o assassinato do líder daimista Glauco Vilas-Boas e a forte campanha midiática contra a bebida e a religião do Daime, tornou-se ainda mais difícil o progresso no sentido de uma regulamentação da exportação da ayahuasca. No ano de 2013, novamente houve a apreensão do sacramento daimista por parte das autoridades oficiais no aeroporto do Rio de Janeiro. Esse caso continua em aberto, com a expectativa da ICEFLU junto a seus advogados de devolução da bebida, uma vez que, em consulta feita pela autoridade policial junto ao MP, este afirmou que não havia crime tipificado na tentativa de exportação da ayahuasca feita pela ICEFLU.

Como podemos perceber, o uso da ayahuasca feito pelo Santo Daime torna o exercício dessa religiosidade um assunto complexo, que toca em diversas esferas da vida social e opera em lógicas variadas, atingindo a distintos sistemas, como o político, judiciário e biomético. Sendo assim, há diversas maneiras pelas quais o processo de expansão e de transnacionalização impactam essa religião, como é o caso da exportação do sacramento e da legalização de seu uso em diferentes países, com aportes culturais e legais diferenciados entre si. Esse procedimento de entrada em outras sociedades e outros universos econômico-culturais também produz, como já vimos, pronunciadas

ressignificações e transformações no seio da própria ICEFLU/CEFLURIS, e é para esse cenário que vamos dirigir o olhar a partir de agora.



Foto 16: Salão de trabalhos do Ceflu São Miguel, da Alemanha, em um espaço alugado próximo às montanhas do Harz. Imagem: Hajo Sander.



Foto 17: Trabalho do Céu de Santa Maria, da Holanda, realizado no espaço alugado de uma igreja protestante. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=ARDHjjiT9Go>

Patrimonialização, tradição e narrativa identitária

O movimento de expansão global da ayahuasca provocou estigmatizações e perseguições, mas também produziu algumas vitórias legais para os grupos ayahuasqueiros, como pudemos ver nas discussões acima apresentadas. Um marco na legitimação das práticas ayahuasqueiras foi o reconhecimento, no Peru, da ayahuasca como patrimônio cultural do país. Esse movimento também se relaciona com os efeitos reflexivos da expansão da bebida sagrada pelo mundo, pois acontece bastante influenciado pela atuação do grupo Takiwasi, um centro terapêutico liderado pelo francês Jaques Mabit e localizado em Tarapoto, Peru, que utiliza ayahuasca para o tratamento físico e psicológico das pessoas. Embora bastante mal-visto pelo governo francês, que considera o Takiwasi um local onde se misturam “drogas e lavagem cerebral” (Labate 2014), o grupo é bastante conhecido no circuito ayahuasqueiro, movimentando um grande fluxo de turistas, incluindo muitos estrangeiros.

De acordo com Labate (2014), foi a partir de um documento escrito por uma membra do quadro de diretores do Takiwasi, Rosa Giove, que tem boas relações com o governo local da província de San Martín e bons relacionamentos com agências governamentais peruanas, que a questão da patrimonialização da ayahuasca no Peru

ganhou relevância, culminando na resolução do Instituto Nacional de Cultura do Peru considerando a ayahuasca como patrimônio cultural do país. Nessa mesma época, o *kené*, padrões artísticos geométricos Shipibo-Konibo, também foi reconhecido como patrimônio cultural, impulsionando a abertura do Museu de Plantas Sagradas, Mágicas e Medicinais na cidade de Cuzco, em 2011, e também os icaros dos Shipibo-Konibo. Em 2006 e 2007, os Huni Kuin do Acre procuraram o IPHAN solicitando a patrimonialização de seus desenhos kene, mas o registro ainda não foi feito.

Há outros casos semelhantes na América do Sul, como notam Goulart e Labate (2016). Em 2010, por exemplo, o ritual do Yuruparí se tornou patrimônio imaterial da Colômbia, sendo reconhecido no ano seguinte como patrimônio da humanidade pela UNESCO. Também no Peru, a folha de coca foi declarada como patrimônio cultural em 2005, algo que também ocorreu na Bolívia, e posteriormente foi ampliado, até que, em 2014, o Parlamento Andino, que tem como integrantes a Bolívia, Colômbia, Equador e Peru, considerou a folha de coca um bem cultural e ancestral das sociedades andinas.

Esses eventos ocorridos na América do Sul reverberaram nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, que entraram com pedido de patrimonialização da ayahuasca junto ao IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que visava “preservar e salvaguardar bens de valor histórico e cultural {e} é adotado para o caso de bens de natureza imaterial” (Burlamaqui, s/d). Esse pedido foi construído historicamente a partir de eventos que merecem ser pontuados.

Através da atuação de alguns atores chave, com destaque para a ação do jornalista Antônio Alves, membro do Alto Santo e do PT e presidente da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM) naquele momento, o governo estadual de Jorge Viana (PT) passou, a partir do ano de 1999, a dar um tratamento diferenciado para a questão da ayahuasca, deslocando-a da esfera da justiça e da discussão sobre drogas para as áreas da cultura e meio ambiente (Burlamaqui, s/d). A partir dessa aproximação do poder público de alguns grupos ayahuasqueiros presentes em Rio Branco, o CICLU – Alto Santo, grupo do qual Antônio Alves faz parte, solicitou o tombamento de determinados elementos arquitetônicos de sua comunidade. Essa solicitação ecoava também uma disputa com outro grupo daimista presente na região, o CICLU, pela posse de terras e outros aspectos legais relacionados ao Daime.

O pedido de tombamento foi realizado pela própria viúva de Irineu Serra, Madrinha Peregrina, e incluía os seguintes elementos: a casa na qual Raimundo Irineu

Serra e Peregrina moraram; a sede dos trabalhos espirituais; a casa do feitio, onde é preparado o daime; o poço aberto pelo próprio Mestre Irineu; o túmulo onde Irineu Serra está enterrado, juntamente com seus seguidores José das Neves e Leônicio Gomes; a escola Irineu Serra, fundada pelo próprio; e a casa onde viveu Leônicio Gomes da Silva, considerado presidente eterno do CICLU – Alto Santo. A solicitação foi aceita e o tombamento foi efetivado, por decretos simultâneos do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim Vasconcelos em setembro de 2006, passando esses elementos do Alto Santo a serem vistos como patrimônio histórico e cultural de Rio Branco e do Acre.

No ano de 2006, houve a inauguração do Memorial Raimundo Irineu Serra do CICLU - Alto Santo, construído na casa em que Mestre Irineu residiu no período em que morou na região, e que conta com acervo de fotos e documentos da história do grupo e também com objetos pessoais e móveis utilizados por Irineu Serra. O memorial é gerido pelos membros do Alto Santo, que restringem sua visitação à família e pessoas conhecidas e autorizadas. O governo de Jorge Viana foi especialmente profícuo para o CICLU – Alto Santo, e foi também em meados da primeira década do século XXI que, a pedido dos membros do Daime, o bairro Irineu Serra, onde se localiza o Alto Santo, foi transformado em uma “Unidade de Conservação”, enquadrada na categoria de APA (Área de Proteção Ambiental). Esse enquadramento fez com que a área do Alto Santo fosse “submetida a regime especial de gestão ambiental, nos limites descritos a partir da planta fornecida pelo Instituto de Meio Ambiente do Acre – IMAC” (Burlamaqui, s/d), o que permitiu também uma segurança e resguardo das plantas usadas na preparação do daime presentes na região.

A partir das políticas culturais do governo Lula e da gestão do Ministério da Cultura coordenada por Gilberto Gil, principalmente através da proposta de implantação de um Sistema Nacional de Cultura (SNC), que visava estabelecer um “pacto federativo na área da cultura” (Burlamaqui, s/d), houve sensíveis transformações no tratamento dado a ayahuasca e às religiões ayahuasqueiras no Acre, especialmente na cidade de Rio Branco, com um considerável empoderamento de alguns desses grupos através do diálogo com o poder público, notadamente aqueles que mantinham relações mais próximas com o governo PT, como era o caso do Alto Santo; com sua base aliada, como a UDV, que tinha fortes ligações com a então deputada Perpétua Almeida, do PC do B; e que possuíam uma postura legalista no tocante à bebida, casos da UDV e Casa de

Jesus Fonte de Luz. Ao lado desse empoderamento, passou a haver também uma tentativa de segregação de outros grupos, especialmente o CEFLURIS.

A partir do estreitamento de laços com o poder público do Acre, incluindo a realização de reuniões na Assembleia Legislativa do Estado do Acre, surgiu a “Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras”, que realizou sua primeira reunião no dia 04/03/2008. Vale lembrar que essas reuniões contavam com representantes do CICLU – Alto Santo (Antônio Alves), CICLU (Jair Facundes, juiz federal de direito), CEBUDV (Edson Lodi), Casa de Jesus Fonte de Luz (Francisco Hipólito), mas não incluía representantes do CEFLURIS ou dos povos indígenas. Nesse sentido, a Câmara Temática, embora seja um órgão subordinado ao Conselho Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco (CMPC) e em teoria represente genericamente as “culturas ayahuasqueiras”, ecoa especialmente os interesses do CICLU – Alto Santo, CICLU, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz (Burlamaqui, s/d; Goulart 2016).

Esses grupos, que contaram também com o auxílio de parlamentares, como a já citada deputada federal Perpétua Almeida, do PC do B, deputada federal pelo estado do Acre e ligada ao CEBUDV, passaram a se articular na construção de uma identidade em comum, que aproximava essas instituições ao mesmo tempo em que as afastava dos outros grupos ayahuasqueiros, especialmente o CEFLURIS/ICEFLU. Com isso, Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz passaram a se designar como “comunidades tradicionais da ayahuasca”, dentre outros termos semelhantes que evocam a ideia da “tradição”. Conforme sustenta Labate (2012), a construção dessa identidade em comum fez com que o CEBUDV ressignificasse aspectos de sua criação e desenvolvimento de modo a estabelecer um vínculo maior com o estado do Acre e permitir uma aproximação e diálogo com o Alto Santo e a figura de Mestre Irineu. Além disso, esse arranjo constrói uma narrativa que busca retirar da ICEFLU a qualidade de “tradicional”, muito embora sob determinado enfoque esta se aproxime muito mais do Alto Santo e da Barquinha do que a UDV, e possa ser vista como tão ou mais “tradicional” que as autodenominadas comunidades tradicionais da ayahuasca (ver capítulo XII e a nota de rodapé número 102).

Foi a partir desse pacto estratégico estabelecido entre CICLU, CICLU - Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz que surgiu a ideia de pedir o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro. De acordo com Burlamaqui (s/d), esse pedido teria como objetivo central uma mudança na lógica pela qual a ayahuasca é encarada, na medida em que, tornando-se patrimônio cultural, ela

deixaria de ser um assunto majoritariamente ligado ao Ministério da Justiça e passaria para a esfera do Ministério da Cultura. Não à toa, o nome do órgão de discussão dessas entidades era Câmara Temática das *Culturas Ayahuasqueiras*. Na prática, contudo, esse pedido também trazia embutidas questões próprias do campo ayahuasqueiro, como disputas de poder e autenticidade.

Como sustenta Giumbelli (2008), a constituição das religiões no espaço público no Brasil pode ser interpretada a partir das diversas tentativas das opções de fé de se legitimarem socialmente. O espiritismo é emblemático neste sentido, pois fomentou diversas ações beneficentes a fim de se legitimar como alternativa de fé para além das acusações de curandeirismo e charlatanismo que sofria no final do século XIX e início do XX; o que Giumbelli (2008) chamou de *argumento generalista*. A IURD também se valeu de uma estratégia semelhante ao procurar se legitimar através da realização de assistência social (Assis e Rosas, 2012).

Giumbelli também argumenta que há algumas religiões que acionam um *argumento culturalista*, sustentando o direito à diferença cultural e defendendo uma pretensa preservação da diversidade. Giumbelli cita como exemplo deste último argumento o tombamento de um terreiro de candomblé no final da década de 80, sob a justificativa de se tratar de um “espaço cultural”, isto é, de um patrimônio. O prefeito do Rio de Janeiro e bispo da IURD Marcelo Crivella já havia pedido a inclusão de templos religiosos como beneficiários da Lei Rouanet, em projeto de lei que tramitou durante os anos de 2005 a 2007, a partir de um discurso “culturalista” (Giumbelli *apud* Goulart 2016). Vemos assim que as definições de religião no Brasil passam por investigações de mecanismos que, ao regularem outros domínios que não o da fé, acabam por interferir no religioso. Destarte, a noção de cultura é uma chave importante para pleitear a legitimação de interesses religiosos no campo brasileiro (Giumbelli, 2008).

É a partir desse tipo de chave interpretativa que podemos ler o pedido de patrimonialização da ayahuasca aliado também a disputas internas do campo ayahuasqueiro. Foi assim que esse pedido, em um primeiro momento, foi uma atividade conjunta do CEBUDV, Casa de Jesus Fonte de Luz e Alto Santo, que encaminharam a solicitação diretamente ao então ministro Gilberto Gil em solenidade realizada no Alto Santo no ano de 2008. Como o pedido se relacionava à ayahuasca de um modo geral, isso implicava considerações que ultrapassavam os limites dos grupos envolvidos na petição, e que teriam impacto em todo o universo ayahuasqueiro nacional. Assim, novas reuniões realizadas na Assembleia levaram a um arranjo específico, que gerou muitas

controvérsias. Especialmente porque Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV se auto intitularam as comunidades “tradicionais” que utilizam a ayahuasca no Brasil na representação do pedido de patrimonialização da bebida. Na realidade, as reuniões da Câmara Temática operaram uma divisão do universo ayahuasqueiro brasileiro em três “campos” distintos. O primeiro campo, intitulado “Campo originário”, abarcaria os povos indígenas, enquanto que o segundo campo, “Campo tradicional”, seria o dos três grupos em questão, e o “Campo Neo-Ayahuasqueiro” (ou eclético) abarcaria o CEFLURIS e todos os demais usos religiosos da ayahuasca.

Tal fato gerou muitas controvérsias, disputas e protestos, especialmente pela exclusão da ICEFLU/CEFLURIS e dos indígenas das discussões, que reverberam até hoje. Excluída da confecção do pedido original feito pelos grupos auto proclamados “tradicionais”, a ICEFLU entrou com um pedido próprio junto à Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas. De fato, nos documentos produzidos a partir da Câmara Temática (Burlamaqui, s/d), observa-se claramente uma aliança tática entre Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV, que deixa manifesta a tentativa de aproximar essas denominações ao máximo entre si ao mesmo tempo operando um distanciamento o maior possível em relação a outras tradições ayahuasqueiras. Um dos documentos aí produzidos afirma, por exemplo, que “Raimundo Irineu Serra e Daniel Pereira Mattos (ambos negros maranhenses, descendentes de escravos) fundaram entre 1910 e 1945 uma doutrina religiosa que rebatizou a Ayahuasca com o nome de “Daime””, mesclando a trajetória dos dois Mestres para conseguir como efeito a impressão de que a doutrina religiosa de ambos é a mesma.

Um dos momentos onde a polêmica entre os “tradicionalistas” e a ICEFLU se intensificou foi a realização do Seminário de Políticas Públicas, iniciativa da UDV, Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz junto com a Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, a Assembleia Legislativa do Acre, a Fundação Garibaldi Brasil e a Fundação Elias Mansour. Esse Seminário, que tinha caráter claramente sectário e voltado para os interesses dos três grupos religiosos citados, foi construído em boa medida em oposição à ICEFLU e outras formas religiosas ayahuasqueiras, ecoando também um espírito legalista próprio da UDV e dos outros dois grupos citados, contando inclusive com uma “Sessão Solene de Entrega dos títulos de Cidadão Acreano aos três Mestres Fundadores das comunidades tradicionais da ayahuasca, Mestre Irineu Serra, Mestre Daniel Mattos e Mestre Gabriel Costa” (<http://www.agencia.ac.gov.br/seminrio-de-politicas-pblicas-realizado-pelas->

comunidades-tradicionais-da-ayahuasca/, acesso em 08/02/2017), realizada na Assembleia Legislativa do estado do Acre. Aprovada por unanimidade pelos deputados estaduais presentes, essa homenagem reflete o estabelecimento de pontes dos grupos em questão com parlamentares e o poder público acriano.

O seminário, que desqualificava a ICEFLU enquanto linhagem “neoayahuasqueira”, produziu polêmicas ao sustentar que os usos “tradicionais” da bebida se restringiam aos três grupos religiosos envolvidos na organização do evento. Aos indígenas, fora reservada a categoria de “povos originários”, que sob determinada perspectiva ilustrava uma visão estereotipada e folclórica acerca dos povos indígenas e evitava considerar os usos indígenas da ayahuasca como “tradicionais”, para não confundir a própria auto categorização e desejo de distinção dos grupos proponentes do evento. Um fato marcante que aconteceu durante essa ocasião foi a leitura de uma carta aberta escrita por Alex Polari, que contestava as designações propostas pelo seminário, defendia a primazia dos indígenas em relação ao uso da bebida sacramental e advogava o caráter tradicional da vertente daimista fundada por Sebastião Mota de Melo (Goulart 2016). Dentre os argumentos de Polari, estavam os seguintes (Burlamaqui, s/d):

“Padrinho Sebastião, à semelhança dos demais fundadores das outras linhas tradicionais, foi também um homem simples, nascido na floresta, de onde adquiriu todos os seus conhecimentos e habilidades de seringueiro, artesão de canoas, médium e curador. Conviveu com o Mestre Irineu e dele recebeu a orientação e a profecia de que iria levar a cabo a sua missão no estado do Amazonas, como de fato aconteceu. Prova disto é a Vila Céu do Mapiá, que congrega hoje mais de mil habitantes e é a nossa sede matriz.

Portanto, nossa igreja se considera uma derivação legítima e autêntica do tronco do Mestre Irineu. Dele herdamos o fundamento da nossa Doutrina. Além disto, como afirma o nosso Estatuto Doutrinário, respeitamos todas as demais confissões religiosas”.

Em meio a essa disputa por autenticidade, e dada a complexidade de um pedido como esse, em toda a sua extensão e possibilidades de interpretação, o MinC - Ministério da Cultura, considerou que o processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil deveria ser mais inclusivo, levando em conta também a ICEFLU e os povos indígenas. Foi a partir dessa proposta mais extensiva que o IPHAN iniciou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), destinado a avaliar a questão e levantar dados para o registro da ayahuasca, que iniciou seus trabalhos em 2012, incluindo uma visita à vila Céu do Mapiá, de onde saíram positivamente impressionados com a organização, tamanho e sustentabilidade da comunidade (Goulart 2016).

Como uma espécie de resposta ao Seminário de políticas públicas realizado em Rio Branco, diversos grupos ayahuasqueiros organizaram, em outubro de 2011, no Sítio das Pedras, em Vargem Pequena/RJ, o I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira, que obteve o apoio do Ministério da Cultura. Segundo Burlamaqui (s/d), esse evento, que contou com apresentações musicais, danças, exposições e outras manifestações ligadas à temática ayahuasqueira, teve como participantes, dentre outros grupos,

- Jardim Praia da Beira Mar – Igreja do Santo Daime fundada em 2000, no Rio de Janeiro, por Nilton Caparelli⁸⁷, um importante expoente da fase inicial da diáspora internacional daimista;
- Representantes de povos indígenas do Estado do Acre (Huni Kuin, Yawanawa, Kuntanawa e Nukini);
- Arca da Montanha Azul – Linha criada em 1997, no Rio de Janeiro, por Phillipe Bandeira de Mello, que integra em seus rituais elementos de diferentes tradições ayahuasqueiras;
- Céu do Mar – Igreja do Santo Daime fundada em 1982, no Rio de Janeiro, por Paulo Roberto;
- Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado - CEFLI – presidido por Saturnino Nascimento, sob a liderança espiritual de Luiz Mendes, do Acre;
- Linha Unificada/linha do oriente, criada por Chandra Lacombe, músico e discípulo de Prem Baba, em São Paulo;
- Caminho do Coração/linha do oriente, com forte influência indiana, criada por Janderson Fernandes, o Prem Baba, em São Paulo;
- Reino do Sol - Igreja do Santo Daime dirigida por Gê Marques, com grande influência da umbanda, em São Paulo;
- Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante, fundado em 2008, no Maranhão, por Daniel Serra, sobrinho de Mestre Irineu;
- Porta do Sol - Centro de Estudos Xamânicos de Expansão da Consciência, criada em 1997, em São Paulo, por Ana Vitória.

Houve também o convite para que a Câmara Temática enviasse um representante. Tal convocação foi declinada, e seus representantes enviaram um comunicado oficial seguindo o qual “não nos sentiríamos confortáveis participando de um evento que não

tomamos parte em sua idealização e formatação e que tem como pauta discussões e abordagens diversas daquelas que (...) temos focado em nossas reuniões” (Burlamaqui, s/d). Nesse evento, a ICEFLU novamente enviou uma carta aberta escrita por Alex Polari, que enfatizava a pluralidade cultural ayahuasqueira, defendia a relevância dos povos indígenas em relação à bebida e questionava categoricamente a noção exclusivista de “tradição” aplicada a si mesmos pelos grupos acrianos ligados à Câmara Temática. Segundo Goulart (2016), tanto a carta quanto o Encontro em si impactaram os representantes do IPHAN, que modificaram as diretrizes para o Inventário Nacional de Referências Culturais sobre usos da ayahuasca.

Seguindo a onda de homenagens públicas aos fundadores das religiões ayahuasqueiras, em 11 de julho de 2011 a União do Vegetal foi homenageada em sessão solene realizada na Câmara dos Deputados, em Brasília (Bernardino-Costa, 2011). Analogamente, no dia 21/12/12, Raimundo Irineu Serra foi homenageado com a Comenda Volta da Empresa, honraria máxima concedida pela Prefeitura de Rio Branco aos cidadãos de proeminentes da história da cidade, obtendo o grau de Chanceler, a mais alta distinção da Ordem (Burlamaqui, s/d).

O movimento de patrimonialização continua em curso, agora em um processo unificado em esfera federal através do IPHAN, travado pelos intensos conflitos entre os grupos ayahuasqueiros, alguns dos quais advogam em parte o monopólio do uso legítimo da bebida. O relatório do inventário do IPHAN foi concluído em dezembro de 2012, sem trazer ainda identificações sobre os bens culturais que seriam registrados para a patrimonialização. Em outubro de 2014, as recomendações do IPHAN sobre o inventário foram enviadas à sua equipe técnica, que passou a reelaborar o relatório. Outros desdobramentos dessa questão tiveram lugar na II Conferência Mundial da Ayahuasca, que será abordada em outro capítulo dessa tese.

Nesse momento, importante para nós é notar que o processo de patrimonialização da ayahuasca descortina um quadro de relações sociais e políticas intensas e conflituosas no campo das religiões ayahuasqueiras. Ainda mais relevante é perceber, a partir da questão da patrimonialização da ayahuasca, a *construção social* (Berger e Luckmann, 1998) das religiões ayahuasqueiras, suas identidades e suas “tradições”, bastante cambiáveis ainda nos dias de hoje apesar dos clamores nativos por ancestralidade, imutabilidade e tradição. Esse último ponto é especialmente interessante e muito marcado na questão da patrimonialização. Como vimos, Alto Santo, Casa de

Jesus Fonte de Luz e CEBUDV formaram alianças táticas no sentido de se colocarem como os grupos “tradicionais” da ayahuasca.

Isso mostra, por um lado, a importância que a ideia de tradição assume no campo religioso em geral e ayahuasqueiro em particular. A ideia de ser “tradicional” funciona como uma espécie de “carimbo” de autenticidade que legitima o grupo perante a sociedade como um todo e dentro de seu campo religioso específico (Rodrigues, 2016). Quem é “tradicional” tem mais poder e direitos na arena pública em questão. Vale notar que, de uma perspectiva mais estrutural, esse movimento em direção a uma “tradicionalização” do religioso não vai contra o processo de modernização da sociedade analisado por Weber (2004) e outros (Hervieu-Léger, 2008). Ao contrário, é uma característica própria da sociedade contemporânea, onde, dentro do movimento mais geral de destradicionalização do religioso, complexidade social, individualização e consumo religioso de culturas exóticas, as “tradições” passam a ser valorizadas e muitas vezes o “retorno ao tradicional” representa um preenchimento de sentido, um redutor de complexidade e uma forma de distinção e autenticidade (Dawson 2016). Não é a toa que diversos movimentos culturais contemporâneos costumam enfatizar seus caracteres “absolutos”, “ancestrais”, de “retorno às raízes”, em suma, “tradicionais” (Goulart 2016).

Do ponto de vista das políticas culturais, a ideia de tradição e seus derivados, como “comunidades e povos tradicionais”, são relevantes para referendar os grupos sociais como legítimos ou não. É a partir desse tipo de lógica que é possível alguns afirmarem, por exemplo, que o uso da ayahuasca deveria ser proibido no mundo inteiro, com exceção dos povos indígenas. Afinal de contas, o uso “tradicional” da bebida pelas nações indígenas nada teria a ver com seus usos “contemporâneos” urbanos, que seriam uma forma de “apropriação cultural”. No campo das religiões ayahuasqueiras, a ideia de tradição se desdobra em uma disputa de poder, distinção e legitimidade entre os grupos, estando presente em todos os contextos onde as religiões ayahuasqueiras estão inseridas. Como mostra Rodrigues (2015), os centros do Santo Daime da região metropolitana de Belo Horizonte, por exemplo, lutam entre si por protagonismo local a partir de disputas em torno da “tradição”, o que Goulart (2004) também sustentou ser uma tônica na relação interna dos grupos da Barquinha e da União do Vegetal.

Esses conflitos internos sobre a tradição em cada uma das religiões ayahuasqueiras é um interessante fator explicativo da aliança entre Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV. Ao se colocarem como tradicionais, essas

denominações estão fazendo isso perante pelo menos três campos de luta diferentes, cada um com suas próprias especificidades: 1- Perante a sociedade mais ampla, no sentido de um reconhecimento público de suas instituições e sua *cultura*; 2- Perante o campo ayahuasqueiro de um modo geral, na direção de uma distinção em relação aos demais grupos e usos “não tradicionais” da ayahuasca; 3- Perante a pluralidade interna de cada religião ayahuasqueira, em contraposição e ataque às “dissidências” e divisões internas de cada instituição.

Acontece que essa “tradicionalização” implica no estabelecimento de acordos institucionais, construção de narrativas em comum e diversas movimentações políticas por parte desses grupos. Em outros termos, as representações dessas instituições como “comunidades tradicionais” da ayahuasca são socialmente construídas, inclusive com desdobramentos muito recentes e contemporâneos, e não “naturalmente” dadas e imutáveis como o discurso nativo faz supor. Nesse sentido que essas “comunidades tradicionais” podem ser lidas como “tradições inventadas”, em uma acepção semelhante à de Eric Hobsbawn (Hobsbawn e Ranger, 2004), entendidas aqui como processos de formalização e ritualização, normas de conduta, conjuntos de práticas construídos politicamente que procuram se estabelecer através de um suposto vínculo natural, continuista e imemorial ao passado.

Curioso é que o discurso da “tradição” é sectário e exclusivista, se configurando muitas vezes como uma *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) em relação ao que não é tradicional. É isso que mantém o caráter distintivo dessa designação. Afinal, se todos forem tradicionais, então ninguém é. Ao se colocarem como as “comunidades tradicionais” da ayahuasca, e reservarem outras denominações para os outros, Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV estão dizendo que os demais grupos não são tradicionais. Esse foi justamente um dos pontos de maior conflito. As cartas de Alex Polari representam bem isso, reivindicando pertencer a uma mesma tradição inaugurada pelo Mestre Irineu. Segundo Goulart (2016), porta-vozes do Alto Santo chegaram a sugerir que a ICEFLU seria uma “outra tradição”, diferente daquela dos “três troncos fundadores”. Temos aí uma hierarquização das tradições, que lembra um raciocínio orwelliano (Orwell, 1994), segundo o qual todos seriam tradicionais, “mas uns são mais tradicionais que os outros”.

O argumento de que essas tradições são “inventadas” não tem nenhum juízo de valor, querendo dizer simplesmente que são construídas através de negociações sociais e políticas, e não dadas *a priori* a partir de determinadas características fundamentais

desses grupos que os distinguem de outros agentes do mesmo campo. Revelar esses processos que estão por trás dessas identidades é importante para compreender a dinâmica do campo ayahuasqueiro contemporâneo e o papel da ICEFLU nesse cenário. Em geral, há uma invisibilização dessas construções históricas, fazendo essas identidades serem naturalizadas. Segundo Agier (apur Goulart 2016): “uma vez a identidade declarada, todo o trabalho cultural que a fabricou é apagado para melhor afirmar o caráter evidente, natural e autêntico da identidade, tornando-a aparentemente mais verdadeira”. As religiões ayahuasqueiras, especialmente em sua relação de conflito com a ICEFLU, são um excelente lócus de observação dessas questões, que não se restringem a esses grupos, mas é um fenômeno muito mais geral, podendo ser observados em diversas outras entidades e religiões, como o caso do movimento cultural negro baiano (Goulart 2016), ou do “*neoguru*” brasileiro Sri Prem Baba, que é bastante ilustrativo.

Prem Baba (título espiritual do psicólogo paulista Janderson Fernandes) é hoje um dos mais proeminentes personagens do cenário New Age e do circuito religioso alternativo no Brasil. É uma figura de projeção nacional, tendo diversas participações na televisão e grandes canais da mídia e alguns milhares de seguidores, dentre os quais atores globais como Reinaldo Giannechini e empresários de renome, que inclusive cederam, em regime de comodato, uma área avaliada em milhões de reais na cidade de Alto Paraíso de Goiás, para a construção de um *Ashram*, que se tornará a sede do *Awaken Love*, movimento fundado pelo guru. É escritor de livros que vendem muito bem no circuito Nova Era e já foi até tema de um filme, intitulado “Isso é verdade”. Recentemente, circulou nas redes sociais uma foto de divulgação de Prem Baba com o político Aécio Neves⁸⁸, que deu margem para alguma polêmica. De toda forma, isso revela a penetração social e reconhecimento desse líder religioso, que faz especial sucesso nas parcelas de classe média alta do campo religioso “alternativo” nacional. Um elemento importante a ser considerado é que um dos principais traços distintivos de Prem Baba é que ele é considerado por seus seguidores como um “iluminado”

Um olhar um pouco mais atento sobre o caráter “iluminado” de Prem Baba mostra muito bem que essa “iluminação” espiritual também é “inventada”, no sentido que aqui atribuímos ao termo, quer dizer, construída socialmente através de diversas relações sociais e alianças, que depois se tornam invisibilizadas. O caso de Prem Baba é evocado aqui porque, além de ser uma figura bastante conhecida no cenário das novas espiritualidades urbanas, ele tem vínculos históricos com a ICEFLU e foi uma das

figuras fundamentais para o surgimento do conceito de “neoayahuasqueiro” urbano⁸⁹. Isso porque a antropóloga Beatriz Labate, que cunhou o conceito, o fez a partir de uma etnografia realizada no grupo do neoguru, no início dos anos 2000.

Na ocasião, que aconteceu no período “pré-iluminação”, Prem Baba ainda era Janderson Fernandes, e tinha um grupo “neoayahuasqueiro” chamado Caminho do Coração, que depois se tornou a organização *Awaken Love*. Janderson foi fardado do Daime e dirigiu trabalhos ligados à ICEFLU por vários anos. No momento da pesquisa de Labate, Janderson ainda procurava se legitimar frequentemente com o argumento de que seu trabalho pessoal e independente com a ayahuasca era “autorizado pelo Padrinho Alfredo”. Naquele ponto, era a figura de Alfredo Gregório que conferia autoridade ao seu trabalho com a bebida.

As atividades do Caminho do Coração já naquele tempo não eram restritas ao Santo Daime, abarcando também o oferecimento de diversos *workshops* e voltadas para diferentes práticas terapêuticas. Não é a toa que Janderson passou a cursar psicologia, e ao final do curso começou a utilizar sua formação como outro fator legitimador de suas terapias de caráter espiritualista. Ligado também às religiosidades orientais, realizou diversas viagens à Índia. Ali, encontrou-se com um guru que se tornou seu Mestre espiritual e foi o responsável por “autenticar” seu processo pessoal de iluminação. A partir de então, Janderson construiu uma narrativa mística que atribui sua “iluminação” a diversas revelações obtidas desde tenra idade, e se tornou o Sri Prem Baba, ou “Pai do Amor”. Uma vez que essa identidade foi sendo aceita por seus seguidores, sua construção histórica e a própria biografia de Janderson passou a ser invisibilizada, em favor da narrativa construída pelo neoguru e seus seguidores. Todos os aspectos da vida e comportamento de Janderson passaram a ser compreendidos e descritos a partir de seu caráter “iluminado”, suas revelações pessoais místicas e sua suposta predestinação.

Há vários exemplos que podem ilustrar isso a partir de sua relação com a ICEFLU. Atualmente, a ligação de Prem Baba com a instituição em especial e com o Santo Daime de um modo geral é acionada por ele em alguns momentos, especialmente quando se dirige a daimistas frequentadores de seu grupo e em alianças pontuais (ele foi representado no Encontro da Diversidade Cultural da Ayahuasca, por exemplo), mas é invisibilizada em suas falas e autorepresentações públicas e midiáticas. Por um lado, grupos vinculados ao guru continuam realizando trabalhos com o daime, inclusive no exterior. Por outro lado, em seu site e na biografia contida em seus livros, ele remonta seu contato com a ayahuasca ao xamanismo e tradições místicas amazônicas, sem

mencionar a ICEFLU e o Padrinho Alfredo, que em outros tempos era um grande conferidor de legitimidade a seu discurso. Segundo um depoimento colhido em campo, Janderson teria justificado essa postura alegando que um assessor de marketing pediu para ele não vincular sua imagem a do Santo Daime. Ao ser perguntado sobre o Prem Baba em nossa pesquisa, o Padrinho Alfredo se limitou a responder: “Gente boa. De vez em quando ele vem aqui me pedir a benção”. Para os daimistas da ICEFLU, essa atitude de pedir a benção pode ser lida como uma ascendência do Padrinho Alfredo sobre Janderson, enquanto que para os seguidores de Prem Baba isso pode revelar nada mais que a grande humildade de seu líder.

Nesse trabalho, não queremos de forma alguma emitir juízos de valor sobre a qualidade ou veracidade espiritual das narrativas dos grupos que abordamos. Pretendemos somente demonstrar que as disputas sobre tradição, autenticidade e legitimidade no campo ayahuasqueiro, e não só nele, se dão através de identidades e narrativas que são construídas socialmente e de modo dinâmico, mediante o estabelecimento de relações de aproximação e distanciamento em relação a outros agentes do campo que dizem muito sobre os objetivos e público de cada grupo em questão.

No caso de Prem Baba, sua narrativa de iluminação e consequente distanciamento da ICEFLU revela, antes de tudo, que o público e clientela religiosa, ou, em termos mais apropriados, o campo de lutas do *Awaken Love* já não é concentrado especialmente no universo da ayahuasca, mas direcionado a um circuito religioso/terapêutico mais amplo. Isso é sinalizado, por exemplo, na representação mais atual de Sri Prem Baba como “líder humanitário”, em detrimento das categorias de “guru”, “ayahuasqueiro” ou mesmo “iluminado”. Já em relação ao processo de patrimonialização e as alianças estabelecidas entre Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV, o campo de lutas é a questão da ayahuasca, e sua identidade coletiva é construída aí a partir desse universo e seus atores, procurando fortalecer os laços dessas instituições e se contrapor a outros grupos inseridos no mesmo campo, especialmente a ICEFLU.

Uma nota curiosa é que, embora as entidades religiosas representadas na Câmara Temática se refiram a si mesmas como “comunidades tradicionais”, em oposição, por exemplo, à ICEFLU, segundo os decretos de lei brasileiros a ideia de “comunidade tradicional” é definida principalmente pelo uso de territórios e seus recursos naturais (Goulart 2016). Não deixa de ser irônico, portanto, que sob o ponto de vista da

legislação brasileira o Céu do Mapiá, localizado em uma Floresta Nacional, possa ser considerado mais tradicional que as “tradicionais”.

O Santo Daime e o “campo espiritualista contemporâneo”

Seguindo mais uma vez o raciocínio de Bourdieu (2004), pensamos aqui que compreender uma religião passa por compreendê-la *em contato* com o campo religioso mais geral. Não há religião completamente hermética e que não se deixa afetar pelo seu entorno social. No caso do Santo Daime, sua entrada nas redes religiosas urbanas e no circuito New Age representou também a entrada no “*campo espiritualista contemporâneo*”⁹⁰. Designamos por esse termo um campo de lutas, oferta e concorrência religiosa que abarca práticas religiosas alternativas, especialmente aquelas ligadas a “tradições ancestrais” indianas, amazônicas e xamânicas em geral, “medicinas sagradas”, como a ayahuasca, rapé, sananga e peiote, e “terapias holísticas”, como yoga, reiki, psicologia transpessoal e “cura quântica”.

Todas essas formas religiosas e terapêuticas aparentemente bastante distintas compõem um mesmo mercado espiritual principalmente porque se orientam para um público em comum, guardadas algumas variações, que é majoritariamente uma classe média urbana escolarizada e individualizada, espiritualizada mas descontente com o cristianismo *mainstream* católico e evangélico, e que percebe a vida espiritual como algo fundamentalmente ligado ao *self*, em suma, o consumidor da Nova Era. Esse público é bastante diferente daquele abarcado, por exemplo, pelo “mercado cristão” da concorrência neopentecostal.

Como o Santo Daime, que por décadas foi uma religião de trabalhadores pobres e negros/caboclos da economia seringalista, passou a fazer parte desse mercado espiritual e ser orientado a seu público é uma questão que tem influência nas características estruturais dessa religião já apontadas por nós em outro momento, mas também é fundamentalmente histórica e se relaciona intimamente com o modo pelo qual se deu essa sua expansão. A filogênese específica da expansão do Daime para o sudeste, que foi trazido para os grandes centros urbanos especialmente por psicólogos, antropólogos e hippies, e divulgado através de narrativas míticas ligadas ao imaginário contracultural, foi um fator decisivo para a definição do público daimista nas grandes cidades. Poderia ter sido muito diferente caso o CEFLURIS/ICEFLU tivesse se

espalhado a partir de “missões” religiosas instituídas em comunidades pobres, por exemplo.

Importante notar aqui que o público daimista nas grandes cidades não é *exclusivamente* uma classe média universitária. Mas ela compreende uma parcela significativa e influente em sua configuração, fazendo com que seu *ethos* seja em boa medida definido pelos valores compartilhados por esse público New Age. A influência estamental na leitura, interpretação e modo de vivenciar uma religião é um fenômeno observado pelo menos desde Weber (2004). No caso daimista, um dos efeitos mais interessantes e perceptíveis disso é a *psicologização* e *individualização* da experiência religiosa. Isso significa que, em sua expansão internacional, o Santo Daime passa por processo de racionalização que transforma muito a interpretação que seus membros fazem da doutrina.

Tomemos como exemplo a questão da “cura”. Relatos de daimistas mais antigos sobre processos de cura vivenciados no Santo Daime costumam interpretar a doença como “macumba” e “feitiço”, por exemplo, e a experiência de cura religiosa é descrita em termos xamânicos, como a visão de insetos sendo retirados do corpo doente. A própria busca por cura está intrinsecamente ligada a problemas de saúde como malária, meningite, dores diversas, etc. Já nas igrejas do sudeste, a “cura” buscada muitas vezes significa “autoconhecimento” e “evolução espiritual”, e o tema é abordado a partir de conceitos como “karma” e “corpos sutis”. Além disso, a relação com “seres espirituais” diversos, especialmente os “seres malignos e demoníacos”, bastante presente no caráter escatológico da teleologia daimista do Padrinho Sebastião, passa a ser substituída por uma relação consigo mesmo, na qual demônios são trocados pelas características negativas do “ego”, por exemplo⁹¹.

Essa compreensão *psicologizante* e *individualizada* do mundo espiritual é compartilhada por todo o espectro New Age, fazendo com que o Daime, direta ou indiretamente, estabeleça um diálogo com esse seguimento. Esse diálogo não é necessariamente intencional. Nesse caso, a Nova Era funciona como um “buraco negro”, que engole e traduz em seus próprios termos as práticas religiosas procuradas pelo seu público. Isso, por um lado, produz uma interpretação que homogeneiza e indiferencia diversas religiosidades. Várias pessoas me relataram que já haviam “tomado daime” muitas vezes, mesmo sem jamais ter ido a um trabalho do Santo Daime. Isso acontecia porque para elas, cerimônias de ayahuasca e daime são encaradas como sinônimos. Por outro lado, há uma busca por diferenciação, que por vezes se torna

uma disputa entre grupos semelhantes. Nesse sentido, as igrejas do Santo Daime procuram se diferenciar em relação ao New Age, mas também em relação umas com as outras, mesmo não havendo diferenças substanciais no caso em questão.

Araújo (2017), por exemplo, argumenta que uma igreja da região metropolitana de Belo Horizonte diz ser “mais voltada para a cura e caridade” que as outras. Segundo este autor, um dos argumentos mais fortes que ampara essa sustentação é a quantidade de daime ingerida. Lá se tem “mais cura e caridade” porque se “toma mais daime”. Há igrejas que não reconhecem outras como sendo do Santo Daime por pequenas variações no canto, no modo de interpretar determinados aspectos espirituais, etc. Já Rodrigues (2015) observa, a partir do estudo dos grupos da região metropolitana de Belo Horizonte, como existe uma grande disputa por tradição e autenticidade no Santo Daime, na qual aspectos como antiguidade, pioneirismo, identidade musical e ortodoxia litúrgica são usados como auferidores de maior ou menor legitimidade das igrejas em seus conflitos interreligiosos.

Em um espaço híbrido entre essas batalhas, situamos também um movimento que chamamos de “*interfágico*”, qual seja, o intercâmbio espiritual entre o Daime e outras formas de religiosidade New Age, que muito interferem na composição atual do Santo Daime no mundo. Em outras palavras, com esse termo queremos pontuar que, ao mesmo tempo em que o movimento expansionista da ICEFLU/CEFLURIS tem caráter eclético e poroso, podendo incorporar criativamente elementos de diversas religiosidades em seu cabedal litúrgico, aumentando assim a possibilidade de penetração do Daime em diversos círculos e públicos, há também o processo inverso, onde diversos grupos e religiosidades incorporam o daime e alguns de seus elementos rituais em sua própria forma religiosa, o que contribui para tornar esses grupos mais “interessantes” aos olhos dos turistas religiosos e ao mesmo tempo enfraquecer o Santo Daime enquanto religião, se apropriando de seus principais elementos de distinção, seu sacramento e os hinos⁹².

É esse jogo de semelhanças, diferenças e intercâmbios de grupos e religiosidades que abarcam um mesmo “público” e nicho social “Nova Era”, e o jogo de lutas e disputas interreligiosas pelo público desse campo, que chamamos aqui de “*campo espiritualista contemporâneo*”. Nesse campo, ou “mercado religioso”, é necessário se distinguir para ter sucesso, mas também dialogar e fazer concessões. Em suma, ser uma religião “tradicional” no cenário contemporâneo exige um esforço contínuo de manutenção da identidade, diálogo interreligioso constante, estratégias de marketing e

disputa por protagonismo através de táticas variadas. O indivíduo descontente com um grupo pode escolher facilmente um lugar de perfil mais apropriado para sua personalidade.

Alguém com um mínimo de capital econômico e religioso também pode abrir seu empreendimento espiritual com facilidade, se tornando mais um “grupo tradicional com raízes ancestrais” nesse mercado. A ausência de uma instituição forte e a independência congregacional dos grupos também traz um desequilíbrio de forças próprio de relações de mercado. Grupos maiores têm a tendência de concentrar o poder, ter mais estabilidade e receber novos adeptos, enquanto grupos menores e especialmente grupos novos enfrentam dificuldades muito grandes de se manter em funcionamento e ganhar legitimidade.

Enfim, ser um grupo “tradicional” no cenário contemporâneo tem muito menos a ver com “tradição” no sentido weberiano (Weber, 2004) do que seus porta-vozes gostariam de admitir. Essa ironia presente no Santo Daime salta ainda mais aos olhos se compararmos seu movimento de expansão ao protestantismo neopentecostal brasileiro. O Santo Daime, fundado e construído no Acre seringalista, tradicional e repleto de práticas mágicas, congrega hoje principalmente uma classe média urbana adepta da religiosidade Nova Era, passando por um processo de racionalização bastante rápido. Já o neopentecostalismo brasileiro, que muitas vezes pretende estabelecer laços de continuidade com o protestantismo histórico e o calvinismo, é hoje uma religião essencialmente das classes econômicas mais baixas, sendo interpretado cada vez mais em termos mágicos e carismáticos.

Essas diferenças no movimento de penetração social desses grupos têm múltiplas causas, e um esforço comparativo sistemático entre essas formas de fé e sua representação social poderia revelar dinâmicas interessantes do campo religioso brasileiro⁹³. Aqui, apenas sugerimos que uma análise mais profunda desses fenômenos precisa levar em conta múltiplas variáveis, tanto internas às religiões, como características litúrgicas e teológicas de cada denominação, como externas, como os contextos jurídico e político. Além disso, essas variáveis precisam ser abordadas em relação, ou intersecção, umas com as outras, o que chamamos aqui de “*interseccionalidade de campo*”.

Nesse capítulo, atentamos sobretudo para a inserção da ayahuasca e do Santo Daime na sociedade mais ampla, a partir das questões jurídicas e dos embates e alianças que giram em torno da ideia de tradição e da construção de identidades em um “*campo*

espiritualista contemporâneo” e no movimento de diáspora daimista. Ou seja, os caracteres centrífugos da religião, isto é, que envolvem sua saída do contexto estritamente amazônico. Trata-se, agora, de realizar uma observação mais detida do movimento centrípeto da diáspora daimista, isto é, os efeitos reflexivos da expansão daimista sobre as próprias comunidades “tradicionais” do Daime na Amazônia⁹⁴. Para tanto, nosso objeto de estudo será especialmente o Céu do Mapiá, considerado por muitos como a “Meca do Santo Daime”.

CAPÍTULO X – *Back to the forest* – Sobre o Céu do Mapiá e os impactos da expansão nas comunidades ayahuasqueiras da Amazônia

Não é exagero dizer que a expansão internacional do CEFLURIS revolucionou as bases e mudou os paradigmas do Daime, impactando não só esse grupo religioso mas em alguma medida todo o cenário ayahuasqueiro brasileiro e mundial, influenciando também, ainda que em menor escala, uma boa parte do espectro New Age e das questões jurídicas, terapêuticas, científicas e rituais do uso de plantas de poder na sociedade contemporânea.

Levando em conta o tamanho do Daime em número de adeptos e alcance geográfico até o final da década de 1970 – algumas dezenas de famílias e circunscrito ao Acre e a um pequeno grupo em Porto Velho -, sua expansão não é nada menos do que extraordinária: segundo estimativas nativas, existem hoje entre 10.000 e 20.000 daimistas⁹⁵, que frequentam rituais em, no mínimo, 43 países. Isso para não contar os inúmeros grupos neoayahuasqueiros e neoxamânicos independentes que surgiram diretamente da ICEFLU/CEFLURIS ou com grande influência dessa instituição. Essa expansão, contudo, é tão extraordinária quanto controversa. Enquanto milhares de pessoas só tiveram contato com o universo da ayahuasca e o Daime através da expansão do CEFLURIS, diversos grupos se posicionam contrários a essa instituição e seu modelo de expansão, sob argumentos variados. Seria possível mesmo traçar uma grande divisão entre as “linhas daimistas” a partir da ICEFLU. Os centros “tradicionalistas” seriam aqueles que se posicionam contrários ao mesmo, enquanto os centros expansionistas de alguma maneira tem alguma ligação histórica de afinidade com a instituição.

No âmbito do Santo Daime, as pessoas tendem a personalizar os desdobramentos da religião. Sob o prisma da transcendência, muitas questões são atribuídas ao Mestre Irineu, ao Padrinho Sebastião, aos seres divinos e assim por diante. Já pelas lentes da imanência, algumas pessoas e grupos específicos passam a ser visto como os grandes responsáveis por tudo o que acontece com a religião, tanto do ponto de vista positivo, como experiências de transformação individual e êxtase religioso, quanto negativo, como a “deturpação” das práticas e problemas com a justiça. Dentro dessa tendência em personalizar a religião e seu movimento histórico, o CEFLURIS/ICEFLU concentra os discursos, narrativas, críticas e elogios feitos à expansão do Santo Daime.

Para os adeptos da linha do Padrinho Sebastião, grosso modo é como se o movimento desencadeado pelo CEFLURIS se assemelhasse a uma espécie de “Big Bang”, que expandiu a luz do Daime que era concentrada em um só ponto para todos os cantos habitados, criando vida e levando a energia da floresta para todo o globo. Já para os “tradicionalistas”, esse processo estaria mais próximo de uma “caixa de pandora”, que “soltou” práticas espúrias e ritos deturpados para o mundo inteiro. Essas visões opostas dependem do lugar de fala, dos interesses e das narrativas de cada grupo e cada indivíduo, e não cabe a nós decidir se alguma delas “tem razão”. Não é do escopo desse trabalho emitir juízos de valor sobre qualquer grupo, prática ou modelo de expansão religiosa que seja. Estamos interessados, ao contrário, em um fazer sociológico que desvele e identifique os processos, interesses e disputas que estão por trás das concepções nativas. Nas palavras de Weber (1988), trata-se de “interpretar a ação social causalmente, em seu curso e seus efeitos”.

Nesse sentido, as reflexões precedentes dessa tese são suficientes para demonstrar que o processo de expansão do Santo Daime vai muito além da agência e deliberação de um grupo específico. Ainda que o CEFLURIS/ICEFLU seja um ator muito importante na diáspora daimista, ele concorre também com outras forças que agem sobre esse processo, como o próprio Alto Santo, mas também o movimento Nova Era, a mídia, o poder público e a esfera legal e os embates jurídicos vividos pela religião em cada contexto. Para nós, portanto, a expansão daimista não é nem resultado de um “Big Bang” e nem de uma “Caixa de Pandora”, mas um fenômeno complexo, imprevisível, policêntrico, fruto de múltiplas relações de diversos agentes e que tem profundas consequências, muitas vezes não intencionais, que impactam uma gama considerável de atores, se assemelhando mais a um fenômeno emergente (Sawyer, 2005), baseado em redes complexas, do que em um movimento racional, guiado desde

um centro ou uma instituição específica. Nesse sentido, vale dizer que a expansão internacional do Santo Daime é também multilateral, fundamentada em intercâmbios culturais e econômicos que interferem não só nas dezenas de grupos daimistas no contexto internacional, mas têm impactos consideráveis nos próprios grupos daimistas do Norte do Brasil e no Céu do Mapiá, sede da ICEFLU/CEFLURIS. Ou seja: se por um lado a expansão do Santo Daime possui uma força centrífuga, de “dentro pra fora”, com o estabelecimento de igrejas em vários lugares do Brasil e do mundo, formação de alianças com outras religiosidades e conflitos diversos no cenário internacional, por outro lado também há um movimento centrípeto, de “fora pra dentro”, qual seja, o impacto da diáspora daimista nas próprias comunidades do Daime do Norte do Brasil.

Esse primeiro movimento centrífugo tem sido estudado por alguns autores (Assis e Labate, 2015; Assis, 2017; Dawson, 2013, etc), mas esse segundo movimento, centrípeto, permanece praticamente intocado pelos estudos acadêmicos. É exatamente esse o propósito desse capítulo: olhar para os impactos da expansão internacional do Santo Daime nos agrupamentos daimistas do norte brasileiro, com ênfase especial no Céu do Mapiá, comunidade localizada na Floresta Nacional do Purus que é a sede da ICEFLU, vertente religiosa que tem a maior responsabilidade pelo movimento expansionista do Santo Daime.

Como vimos, foi concomitante à abertura das primeiras filiais no sudeste que o povo do Padrinho Sebastião parte em busca da Nova Jerusalém no Estado do Amazonas. Primeiro no Rio do Ouro, uma empreitada frustrada por questões de posse da terra, e finalmente, em 21 de janeiro de 1983, quando pessoas já tomavam Daime no Rio de Janeiro, no Céu do Mapiá. Não deixa de ser algo irônico observar que somente no momento em que o Daime deixa a Amazônia é que se inicia a saga pela construção de uma comunidade no coração da floresta amazônica. O movimento de expansão do Santo Daime, portanto, contém desde o seu início a atuação dessas forças opostas e complementares: centrífuga, expansionista, e centrípeta, reflexiva.

Construção do Céu do Mapiá e diáspora

Como vimos, o Céu do Mapiá foi idealizado concomitantemente ao início do movimento de expansão da doutrina do Santo Daime para além das fronteiras Amazônicas. Apesar disso, sua razão de ser tinha uma proposta bastante diferente do proselitismo expansionista: congregar um povo dentro da floresta, vivendo em harmonia

com a natureza, sem patrões ou empregados, onde tudo fosse feito em regime comunitário e o dinheiro não fosse elemento distintivo. Como dizia uma máxima repetida várias vezes pelo Padrinho Sebastião, “se eu comer, meu irmao come. Se ele não comer, eu também não como” (Alverga, 1998, p. 43).

O Céu do Mapiá começa a ser construído, portanto, nesse espírito comunitário, definido por alguns nativos como “cristianismo primitivo”, “comunismo primitivo” ou “comunidade austera”, centrado na liderança carismática de Sebastião Mota de Melo. Era constituído por algumas dezenas de famílias, seguidoras do Padrinho, mais um séquito de intelectuais e pessoas de classe média oriundos de outras partes do Brasil. Na composição desse cenário, soma-se ainda uma situação de vida difícilíssima, na qual os recursos materiais eram muito escassos e a quantidade de trabalho imensa, além da presença constante da malária, e da distância dos centros urbanos, que ainda hoje impressiona. São várias horas navegando pelo igarapé Mapiá, sinuoso e estreito, e pelo Rio Purus, até chegar em Boca do Acre, a cidade mais próxima, que tem problemas seríssimos de infraestrutura e saneamento básico. Até Rio Branco, ainda hoje é necessário gastar no mínimo mais 3h, 4h em carro de passeio, ou 6h, 8h, até 10h de ônibus.

No início do desenvolvimento do Mapiá, que chamamos aqui de “*fase utópica*”, havia laços muito fortes entre os moradores e um tom místico, utópico, teleológico e escatológico que permeava todos os acontecimentos envolvendo essa empreitada na floresta: a malária, falta de estrutura, dificuldades de adaptação e de recursos, tudo era interpretado a partir de um sentimento coletivo de se estar vivendo um momento especial, profético, e de se fazer parte de um “povo escolhido”. Esse discurso tinha como seu centro e catalizador a figura carismática de Sebastião Mota, considerado “Padrinho na Floresta, São João no Astral”, como diz um hino do Alex Polari, e manteve sua força especialmente no período em que Padrinho Sebastião esteve vivo.

Nessa etapa primeva, moradias e a igreja eram construídas em regime de mutirão, além de haver um roçado comunitário com a plantação de macaxeira e outras plantas, e uma cozinha geral para a alimentação de todos. Concomitantemente, havia a produção de borracha e farinha. Apesar dessa organização igualitária, que cumpria a promessa de Sebastião Mota de uma existência “sem patrões”, a pobreza e o isolamento da comunidade eram grandes e a qualidade de vida da população, muito precária.

A manutenção e desenvolvimento da Vila Céu do Mapiá, já nesse ponto, só foi possível pelo auxílio de benfeitores e ações de seguidores de fora da Amazônia. Lúcio

Mórtimer (2006) aponta, por exemplo, uma doação monetária de Marcial Gallez, que transformou completamente a vida da comunidade, e a intervenção de homens e mulheres do sudeste na construção de uma escola, na formação de uma Associação de Moradores e no reconhecimento da área mapiense como uma Reserva Florestal e, posteriormente, uma Floresta Nacional. Ao mesmo tempo, evidentemente, o Mapiá se tornava cada vez mais a Meca do Santo Daime, recebendo inúmeros visitantes do Brasil e do exterior e se configurando como o foco principal de onde irradiava a expansão do Santo Daime. Expansão essa que não tardou a alcançar o outro lado do Atlântico, com a realização de rituais na Europa e nos EUA a partir de fins da década de 1980, especialmente com o carioca Paulo Roberto e os filhos de Sebastião Mota, Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete. Em 1989 acontece, então, o primeiro encontro internacional do Santo Daime no Céu do Mapiá (Assis e Labate, 2015).

Como se vê, toda a construção do Céu do Mapiá se deu em meio ao movimento de expansão da doutrina do Santo Daime. O papel da comunidade nesse movimento é muito interessante, pois o Céu do Mapiá é tanto produtor como produto da diáspora do daimista. Nesse sentido, sofreu efeitos reflexivos da expansão durante todo o processo de sua construção, evidenciando o paralelismo e a simbiose das forças centrífuga e centrípeta que aqui já mencionamos, e ilustrando a natureza dialética e de certo modo paradoxal do Santo Daime, uma doutrina concomitantemente esotérica, familiar, onde “não se deve convidar ninguém”, e universalista, com a ordem de “doutrinar o mundo inteiro” já presente em um hino do Mestre Irineu. O processo de expansão ilustra bem esse entrelaçamento de pulsões distintas, que podemos chamar aqui de “*tensão primordial*” do Santo Daime. Por um lado, a partir de Sebastião Mota o Daime chega aos centros urbanos do sudeste. De outro lado, se volta para a floresta, negando o “mundo de ilusão” em busca de uma Nova Jerusalém. Acreditamos que o Céu do Mapiá é um lócus interessante de pesquisa para a compreensão mais geral desse movimento expansionista multifacetado.

Para seguir com esse raciocínio, é interessante recuperar aqui algumas reflexões propostas pelo sociólogo inglês Andrew Dawson, que traz a ideia de que o Santo Daime se assemelha a um palimpsesto. Palimpsestos são pergaminhos ou papiros antigos que, para economia de recursos monetários, tinham seu conteúdo apagado para reutilização, através dos métodos de lavagem ou raspagem. Com técnicas modernas, foi possível detectar, nesses pergaminhos, as diversas camadas de texto escritas antes do texto atual. A ideia de Dawson dá a entender que o Daime, por mais que tenha sido ressignificado,

“reescrito”, mantém em seu DNA seus elementos constitutivos anteriores. Seria sempre possível observar as “camadas” religiosas subjacentes à construção dessa religião. Haveria sempre a possibilidade de buscar os rastros de cada elemento presente na moldura contemporânea do Daime através de sua própria forma e apresentação atuais.

Consideramos essa uma imagem interessante. Tem o mérito de mostrar o Santo Daime como uma construção histórica que se modifica, “apagando” características anteriores e incorporando novos elementos à sua tradição. Entretanto, talvez pelos limites do próprio campo de Dawson, que teve uma estada muito breve no Mapiá e se restringiu mais aos grupos europeus, esse conceito não tem precisão analítica para se referir ao universo da religião do Santo Daime de um modo geral. Basicamente, isso ocorre por um motivo muito simples, o de negligenciar a dimensão rizomática e congregacional do Daime, tratando a religião como se fosse um grupo homogêneo, verticalizado, com uma história linear que pudesse ser recuperada e seguisse a um determinado caminho. Ao contrário, o que percebemos em uma observação mais detida do campo é que há “muitos daimes”, isto é, um desenvolvimento rizomático da religião que faz com que cada “linha”, ou mesmo que cada igreja ou agrupamento de igrejas do Daime tenha desdobramentos independentes, que não poderiam ser encontrados todos dentro de um mesmo palimpsesto.

Dito isso, acreditamos, para manter uma metáfora de produção literária, que o Santo Daime seria melhor visto enquanto *Trilogia*, isso é, dividido em diferentes histórias que de algum modo dialogam entre si, tem uma identidade em comum e compõem uma obra maior (a religião do Santo Daime), mas também têm seus desdobramentos próprios. Não queremos com isso descartar a proposta de Dawson. Ao contrário, achamos que a ideia de palimpsesto pode ser usada para compreender não mais a religião do Daime como um todo, mas as trajetórias particulares de suas diversas linhas. Aqui, optamos por deslocar a ideia de palimpsesto de Dawson para o estudo da comunidade do Céu do Mapiá, objeto ao qual esse conceito se aplica com precisão.

Destarte, no caso específico do Mapiá faz sentido falar em palimpsesto. Como diz o conselheiro fiscal da ICEFLU (Cristian Curti, comunicação pessoal, 2016), o Mapiá vivenciou “em 30 anos o que a sociedade levou séculos para atravessar”. Ou seja, a passagem de uma sociedade cabocla, ribeirinha, tradicional no sentido weberiano, de subsistência, onde nem luz elétrica existia, para o mundo capitalista informatizado, com televisões, automóveis, celulares e internet. Essa travessia, contudo, não é uniforme e nem generalizada, sendo possível observar os “rastros” desses mundos diversos

influenciando a vida da comunidade. Daí a ideia de palimpsesto encaixar bem aqui, pois a partir de uma vivência de campo mais aprofundada no Céu do Mapiá hoje, é possível ver e sentir os diversos elementos que configuraram as transformações da vila, e por extensão do próprio Santo Daime. Nesse sentido, se formos encarar o Mapiá como uma representação importante da linha expansionista da doutrina, ele é um palimpsesto que revela não só a genealogia de si mesmo, mas da própria ICEFLU. Está ali o caboclo nativo, mas também o “gringo” que chegou depois. As rezadeiras que rezam o terço toda tarde, mas também as jovens que navegam no Facebook. As casas de palafita, mas também mansões construídas por estrangeiros. As fossas, mas também banheiros com chuveiro. A ausência de eletricidade em algumas moradias, mas também a internet *wifi*, e muitos outros exemplos que revelam esse percurso sinuoso no estabelecimento de uma relação entre o “moderno” e o “tradicional”. Um aspecto importante dessa relação é a questão institucional propriamente dita, sobre a qual faremos alguns apontamentos.

Institucionalização do Santo Daime

Desde o período do Mestre Irineu, o Daime enfrentou oposição e dificuldades perante a polícia e estigmatização junto à sociedade mais ampla. A necessidade de mínima garantia perante os poderes estabelecidos levou Raimundo Irineu Serra ainda em vida a propor um estatuto para o Alto Santo. A partir da entrada da Polícia Federal em Rio Branco, em 1973, esses problemas se intensificaram, e começou a haver uma inflexão na postura persecutória ao Santo Daime. De “curandeirismo” e “macumba”, as acusações passaram a girar em torno da questão da “bebida inebriante”. Ou seja, passou-se de uma abordagem de cunho religioso e personalista para um enfoque voltado à questão das drogas. Com o advento do uso sacramental de *Cannabis* pelo “povo do Padrinho Sebastião”, as tensões no relacionamento do grupo perante o Estado e outras denominações religiosas, inclusive dentro do próprio Daime, continuaram crescendo.

Somado a essas questões, está a relativa visibilidade ganha pelo Santo Daime em seu movimento inicial de expansão. Essa visibilidade não se traduz somente em um aumento no número de adeptos e mudança no perfil dos membros do grupo, mas também na entrada do Santo Daime em um universo completamente diferente, a sociedade ocidental, o “Estado de Direito” e a burocracia estatal, a sociedade moderna, com sua lógica jurídica e cientificista particular e suas diferentes esferas e especializações. Nesse ambiente, o Daime passava também a ser uma questão de

“religião”, “saúde”, “drogas” e “direito”, dentre outras. Isso teria grandes implicações no desenvolvimento posterior da doutrina, que pretendemos abordar nesse capítulo, mas uma das mais imediatas era a necessidade premente de alguma adequação à burocracia legal.

Como já observamos, isso já representa *a priori* um dilema. Como um grupo pautado pela ascese extramundana, que propunha um “comunismo primitivo” baseado em solidariedade e ajuda mútua, poderia manter a sua identidade e se contrapor ao mundo justamente se adequando às regras burocráticas e “entrando no sistema”? Por outro lado, como não fazê-lo, dada a visibilidade do Daime e as perseguições e estigmatizações sofridas, além das diversas necessidades sociais e materiais do grupo? Um dos nossos argumentos aqui é de que essa tensão vai sendo equilibrada historicamente, mas nunca é completamente resolvida, permanecendo uma constante na trajetória da expansão do Santo Daime.

Houve, assim, uma inexorável necessidade de institucionalização, que teve seus opositores. Esse último aspecto de alguma maneira contribuiu para a “frouxidão” desse movimento institucional, mas não impediu que este ocorresse e continue em pauta ainda hoje. O primeiro aceno em direção à institucionalização, como já vimos, foi a criação do CEFLURIS em 1974, ainda em Rio Branco. Um dos desdobramentos concretos da regulamentação legal do grupo foi seu assentamento, através do INCRA, na área onde foi fundada a Vila Céu do Mapiá. Em 1987 foi criada a Reserva Florestal do Purus e do Inauini pelo governo Sarney. Essa área foi demarcada em 1989, como Floresta Nacional do Purus. Hoje, portanto, Vila Céu do Mapiá se localiza na Floresta Nacional do Purus (FLONA), que possui cerca de 1360 moradores, concentrados principalmente na Vila (Oswaldo Guimarães, comunicação pessoal, 2015).

No ano de 1987, foi dado outro passo em torno de uma gestão burocrática da comunidade mapiense: a criação da Associação de Moradores. Em 1989, o CEFLURIS passou por uma reformulação institucional e estatutária que o transformou em uma entidade de nível nacional, que poderia dar conta das diversas filiais do Mapiá espalhadas pelo Brasil. Com o crescimento da expansão internacional e a diáspora daimista, bem como devido à estigmatização, conflitos judiciais e de ordem religiosa com outros grupos ayahuasqueiros, especialmente o Alto Santo, ocorre uma grande reforma institucional no âmbito da religião, que incluiu a mudança de seu nome.

O acrônimo CEFLURIS, bastante criticado pelos membros do Alto Santo por conter em sua sigla o nome de Raimundo Irineu Serra, passou para segundo plano,

designando o Instituto Ambiental, enquanto a instituição religiosa em si passou a se chamar ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo. Durante a década de 1990, outras instituições passaram a existir dentro do Mapiá, com relativa independência, mas sempre subordinadas em última instância à ICEFLU e seu dirigente máximo, Alfredo Gregório de Melo. Como vimos, o agora Padrinho Alfredo já era reconhecido como uma espécie de sucessor de Sebastião Mota na liderança da administração do Santo Daime, o que foi oficializado institucionalmente após o falecimento do Padrinho Sebastião. Essa mudança na liderança marca também uma transformação no *Zeitgeist* daimista, que passa da “*fase utópica*” para sua “*fase diaspórica*”.

Hoje, o Céu do Mapiá possui, no “coração” da floresta Amazônica, Associação de Moradores, Cooperativa Agro-extrativista, Instituto de Desenvolvimento Ambiental, Instituto de etnopsicologia, Santa Casa dirigida por seus próprios moradores, e ainda a Escola Estadual Cruzeiro do Céu, dentre outros órgãos menores. Dentre suas instituições, há pelo menos quatro que se destacam, cada qual com um CNPJ próprio:

- 1- ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota;
- 2- IDARIS – Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra;
- 3- AMVCM – Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá;
- 4- COOPERAR – Cooperativa Agroextrativista.

A ICEFLU é a entidade religiosa propriamente dita. Cuida de toda a administração das filiais, do aspecto financeiro relacionado à igreja, da construção da “Catedral da Floresta”, que está em andamento, e das questões litúrgicas e doutrinárias. Por extensão, é considerado o nome que representa de um modo geral o grupo expansionista fundado pelo Padrinho Sebastião. Como vimos, anteriormente era chamada de CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, mas litígios de diversas ordens, especialmente com o Alto Santo e sua não aceitação da vinculação do nome de Irineu Serra à instituição, acabaram por levar a uma reestruturação e consequente mudança. Apesar dessa transformação, o nome CEFLURIS foi disseminado ao longo dos anos, continuando a ser usado por uma parcela de pessoas ao se referir ao grupo, inclusive no âmbito acadêmico (por exemplo Goulart, 2004 e 2016).

A ICEFLU possui uma diretoria com quatro cargos, que atualmente são preenchidos da seguinte forma: Diretor Executivo – Padrinho Alfredo; Tesoureiro – Luís Fernando Nobre; Secretário – Mauro Farias; Conselheiro Fiscal – Cristian Curti. Dentro da ICEFLU, há também o Conselho Superior Doutrinário, entidade estritamente relacionada a questões de ordem doutrinária e ritual, do qual fazem parte a Madrinha Rita, Madrinha Júlia, Alex Polari, Zé Mota (filho mais novo do Padrinho Sebastião), e tem o Padrinho Valdete como Comandante Geral da doutrina e o Padrinho Alfredo como Mestre Imediato, cargo existente desde o primeiro estatuto do Alto Santo, na época ocupado por Leôncio Gomes (Cristian Curti, comunicação pessoal, 2016). Dentro do Conselho Superior Doutrinário, há 3 cargos vitalícios, ocupados, respectivamente, pela Madrinha Rita, Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete.

Já o IDARIS, anteriormente chamado de Instituto CEFLURIS⁹⁶, foi criado a partir dessa reforma institucional iniciada em 1997, que procurou separar a administração da igreja da administração de outras esferas da vida comunitária. Segundo seu site oficial (www.santodaime.org), cabe ao instituto “organizar e desenvolver os trabalhos sócios ambientais da entidade, especialmente os realizados no âmbito da Floresta Amazônica”, o que inclui plano de manejo, por exemplo. Por sua vez, a AMVCM cuida da parte comunitária do Mapiá. Foi fundada em 1987 e teve como seu primeiro presidente Alfredo Gregório de Melo. Recentemente, houve duas trocas de gestão, após um período de aproximadamente 14 anos com a mesma administração, que tinha o jornalista Oswaldo Guimarães Carvalho como presidente. Cabe à Associação distribuir recursos sociais do Estado e cadastrar moradores em programas de assistência social. Através da Associação de Moradores, 90% dos idosos que habitam a vila Céu do Mapiá conseguiram a aposentadoria (Cristian Curti, comunicação pessoal, 2016), além de ter sido possível a captação de recursos sociais como o Bolsa Família, por exemplo. Também é a partir da Associação de Moradores que duas outras importantes instituições funcionam no Mapiá, a Escola Estadual Cruzeiro do Céu e a Santa Casa Manoel Corrente.

A escola da comunidade iniciou suas atividades informalmente em 1986, sustentada por voluntários, passando a receber subvenção do município de Pauini a partir de 1994. Em agosto de 2011, a Cruzeiro do Céu foi estadualizada e passou a integrar a rede de ensino do estado do Amazonas. Hoje, a escola conta com aproximadamente 15 turmas, 200 alunos e 20 funcionários. De acordo com o conselheiro fiscal da ICEFLU (Cristian Curti, comunicação pessoal, 2016), a escola é

um grande dinamizador da economia local, pois recebe, só em salário dos funcionários, cerca de 40 mil reais mensais do Estado, que em grande medida são gastos no comércio e na economia local. Pela localização isolada do Mapiá, as dificuldades de comunicação com o município de Pauini (ao qual pertence a Vila) e à capital do Estado, Manaus, e também por conta das complicações estruturais próprias da burocracia estatal na região, muitas vezes esses recursos demoram muitos meses para chegar, o que leva os professores a ter uma vida de privações e mesmo adquirir dívidas e estabelecer relações tensas com o comércio local.

Já a Santa Casa de Cura Manoel Corrente teria surgido a partir de uma “miração” de uma daimista japonesa, no Japão, com o Mestre Irineu, na qual ele teria pedido para que essa ajudasse a população do Mapiá a receber um bom tratamento de saúde. Segundo outros relatos nativos, o Mapiá sempre foi um “centro de cura”, procurado por daimistas de várias regiões e também por ribeirinhos da região do Purus, daimistas e não daimistas. No tempo de Sebastião Mota, sua figura pessoal era o cerne de praticamente todas as áreas de assistência social (o Padrinho “era tudo”, nos dizeres de uma nativa), e ele inclusive abria trabalhos de Cura com o Santo Daime em caso de enfermidades. De acordo com os nativos, havia até uma “casa dos puruenses” na comunidade, que acomodava pessoas necessitadas de tratamento. A partir do auxílio dessa japonesa, a Santa Casa foi aberta oficialmente em um prédio específico no Mapiá na década de 1990.

A Santa Casa, inicialmente, era um local destinado à saúde principalmente através da “caridade” espiritual e dos trabalhos com daime. Com o tempo e a precariedade dos recursos de saúde da região, a Santa Casa passou também a funcionar como uma espécie de “posto de saúde” tradicional, contando com remédios alopáticos e a supervisão de profissionais da saúde. Isso levou, segundo uma de suas mantenedoras (Clara, comunicação pessoal, 2015), a uma deturpação do sentido fundamentalmente espiritual e caritativo dessa instituição, na medida em que as pessoas ficavam cada vez mais interessadas em remédios alopáticos e menos dispostas a vivenciar os processos de cura espiritual, que muitas vezes exigem “entrega” pessoal, “fé” e paciência. Sustentada a partir de doações de daimistas de vários lugares e iniciativas pessoais de suas mantenedoras, especialmente mulheres (algo muito singular na estrutura majoritariamente masculina da hierarquia da ICEFLU), a Santa Casa se apresenta também como um “local de recepção”, onde as pessoas seriam acolhidas por conta de diversas razões que vão desde doenças físicas até problemas conjugais, e de “diálogo e

intercâmbio espiritual”, onde forasteiros têm a oportunidade de apresentar novos estudos espirituais e agregar conhecimentos que possam ajudar na melhoria das condições da comunidade.

Por sua vez, a COOPERAR é definida como uma “empresa socializante”, destinada a comercializar os produtos locais e construir uma “rede de economia solidária”. A cooperativa agroextrativista foi oficializada em 1999, e de acordo com o site oficial da ICEFLU, auxilia na logística e organização do abastecimento e consumo da comunidade, atuando também em projetos de produção local, como o estabelecimento de uma rede de comercialização de cacau nativo da Amazônia, criação de uma usina de extração de óleos vegetais em Boca do Acre, produção e comercialização de farinha de mandioca, e assistência social, com a doação de cestas básicas para trabalhadores do feitiço e pessoas necessitadas. Há também outras ONGs sediadas no Mapiá, como é o caso da Medicina da Floresta, um local concebido pela já citada Maria Alice, destinado à produção de medicamentos fitoterápicos e naturais com plantas da região. Hoje, além dessas ONGs existem também empreendimentos pessoais que tem parte de sua renda destinada à manutenção de entidades do Mapiá, como é o caso dos “florais da Amazônia”, idealizado por Maria Alice e Isabel Barsé, que ministra cursos ao redor de todo o Brasil sobre florais e comercializa esses produtos com sucesso considerável que não se restringe somente à irmandade daimista, mas consegue captar também um público mais amplo oriundo do movimento Nova Era.

Outro marco institucional no Mapiá foi a realização, em conjunto com o WWF, do PDC – Plano de Desenvolvimento Comunitário da vila Céu do Mapiá, cujo relatório final é até hoje um dos documentos mais detalhados e completos sobre a condição socioeconômica da comunidade e possibilidades e alternativas de mudança e melhoria de suas condições estruturais. O PDC, inclusive, impulsionou o estabelecimento do GTI, Grupo de Trabalho Interinstitucional, integrado por representantes das diversas instituições presentes na vila Céu do Mapiá e destinado ao “fortalecimento do movimento social e a organização da nossa {Mapiá} sociedade civil” (www.santodaime.org)⁹⁷.

Sobre a estrutura institucional da ICEFLU no tocante às suas filiais, há, mais uma vez, a presença do que chamamos de “*tensão primordial*” do Santo Daime, que se desdobra em uma dialética entre expansionismo *versus* fuga do mundo, sociedade contemporânea *versus* sociedade cabocla, burocracia *versus* carisma. Assim, nota-se, por um lado, um grande esforço de institucionalização e burocratização por parte de

algumas figuras, como Alex Polari, e, por outro lado, uma maneira informal de lidar com assuntos institucionais de diversas lideranças amazônicas, passando pela recusa em se adequar aos padrões burocráticos, expressa, por exemplo, na postura bastante crítica de Maurílio Reis em relação à institucionalização, elencada em outra parte desse trabalho.

Como ilustração dessa tensão, no site oficial da ICEFLU (www.santodaime.org) há uma seção, intitulada Secretaria e Tesouraria, inteiramente destinada a demonstrar o funcionamento e regras da instituição com relação à sua estrutura interna e de suas filiais. Toda a exposição é baseada em uma linguagem técnica, expondo regras impessoais de funcionamento e de abertura de novos centros. As normas institucionais obedecem a um modelo legalista de entidade religiosa, impessoal e centralizado, classificando as filiais segundo critérios como número de membros, terreno próprio para realização de trabalhos e capacidade de produção do sacramento. Há orientações precisas sobre a fundação de novas filiais, como a reunião de “pelo menos 3 pessoas interessadas na abertura de um novo núcleo”, ou de que o “Ponto, Centro ou Igrejas se comprometem a se abastecerem do Sacramento a ser utilizado em suas cerimônias religiosas via formas oficiais e legalizadas e sempre sob a chancela da administração da ICEFLU”, e ainda que “Todos os grupos deverão manter registros atualizados em seus 5 (cinco) Livros Oficiais” (que são os livros de presença nos trabalhos espirituais, de estoque do Santo Daime, de controle contábil, de registro de fardamentos, batizados e casamentos, e de registro de ocorrências ou depoimentos)⁹⁸.

Acontece que essas orientações, embora estejam presentes no site oficial da ICEFLU, que é alimentado e coordenado por Alex Polari, representante da vertente “institucionalista” do grupo, funcionam muito mais como uma referência geral e abstrata para fins jurídicos, legais e de legitimação social do que como norma a ser seguida de fato. É de conhecimento geral dentro da ICEFLU que essas regras possuem flexibilidade e funcionam caso a caso. Muitas vezes a abertura de novos pontos está ligada à atuação direta do Padrinho Alfredo, cuja figura representa o lado “carismático” da doutrina, que tem carta branca em cancelar ou não um novo centro. Outras vezes ela acontece de um modo paulatino e informal, a partir de relações de amizade e compadrio com pessoas da ICEFLU, ecoando um espírito “aventureiro” dos mochileiros da Colônia Cinco Mil e caboclos pioneiros da abertura do Mapiá, como foi o caso do próprio Maurílio.

Essa tensão primordial está presente em todos os desdobramentos possíveis da expansão, não se restringindo só à filiação e abertura de novos grupos, mas abarcando também a construção da nova igreja do Mapiá, distribuição do sacramento, questões financeiras, viagens e visitas de comitivas, bem como a hospedagem e estada de visitantes no Mapiá. O site todo da ICEFLU, nesse sentido, parece mais um discurso particular de uma determinada vertente de pensamento dentro da ICEFLU, mais legalista e voltada para a representação da religião perante outros grupos ayahuasqueiros e a sociedade em geral, do que uma ilustração fidedigna do funcionamento interno do Santo Daime. Teremos oportunidade de tocar em alguns desses pontos nas discussões que se segue. Nesse sentido, talvez o que chamamos de tensão primordial fosse melhor concebido como um oxímoro, pois de alguma maneira é através dessa possibilidade de “negar o mundo” e ir para a floresta, e ao mesmo tempo “se abrir a ele” e dialogar com o público urbano e outras religiões, isto é, de ser ao mesmo tempo “tradicional” e “moderno”, que reside boa parte da força expansionista do Daime.

Vamos voltar a abordar essas questões ao longo de nosso trabalho. Antes, porém, não podemos deixar de tecer algumas considerações sobre outro grupo importante e representativo do Daime no norte do país, o CEFLI.



Foto 18: Farinha de macaxeira produzida no Céu do Mapiá. Imagem: Glauber Loures de Assis, 2016.



Foto 19: Produção de cacau promovida pela COOPERAR na Fazenda São Sebastião. Imagem: Pedro Christo, 2017.

CEFLI e Luiz Mendes do Nascimento

O CEFLI – Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado é outra linha daimista que também passa por um processo de expansão nos últimos anos. Foi fundada por Luiz Mendes do Nascimento, uma proeminente figura na trajetória histórica do Daime. Luiz Mendes nasceu no Acre, em meio ao seringal Nova Empresa, em 04 de janeiro de 1940. De acordo com Mendonça (2016), Luiz Mendes se auto define como um homem de cor “marrom”. Filho de Francisca Mendes do Nascimento, acreana filha de paraibanos, e José Mendes do Nascimento, cearense que foi para o Acre trabalhar na economia da seringa, mudou-se para a Vila Aquiles Peret aos sete anos, uma localidade próxima ao Alto Santo, onde passou a morar em uma colônia com a família. Amigo de Daniel Serra, sobrinho do Mestre Irineu, Luiz Mendes participou de um “forró com daime”, que era realizado costumeiramente na comunidade de Irineu Serra, ocasião em que conheceu Mestre Irineu e também Rizelda, que viria a ser sua companheira e esposa. Nas palavras do próprio Luiz Mendes (comunicação pessoal, setembro de 2016), foi “por causa dela” que ele adentrou a doutrina do Daime.

Rizelda Brito do Nascimento já participava do Daime desde os sete anos de idade (comunicação pessoal, 2016), enquanto Luiz Mendes passou a integrar o grupo do Alto Santo em 1962. Luiz Mendes e Rizelda tiveram vários filhos e deram origem a uma extensa família, de onde se destacam no meio daimista especialmente Saturnino, o primogênito, “dono” de um conhecido hinário, e Solon. Além disso, os pais e irmãos de Rizelda, bem como os irmãos e a mãe de Luiz Mendes também tornaram-se adeptos do Daime, o que, crescendo-se ainda a participação de outros parentes, dentre filhos, sobrinhos, netos, cunhados, etc. (Mendonça, 2016), faz da família Mendes do Nascimento um expoente relevante e numeroso na doutrina do Daime.

Após se casarem, Luiz Mendes e Rizelda passaram a residir juntos no Alto Santo, onde seguiam o Mestre Irineu e os trabalhos do Daime. Muito desenvolto e performático com as palavras, Luiz Mendes foi escolhido para ser o “orador oficial” do grupo de Mestre Irineu. Durante sua estada junto a Irineu Serra, Luiz Mendes foi também professor na “Escola Cruzeiro”, em uma turma de alfabetização de jovens e adultos (Luiz Mendes, comunicação pessoal 2016). Essa escola, idealizada e inaugurada por Irineu Serra, depois se tornou uma escola municipal, transformada depois na Escola Municipal Irineu Serra (Mendonça 2016). Devido à sua performance vocal, Luiz Mendes tornou-se “puxador” de hinário, ficando também a cargo da zeladoria do

hinário de Germano Guilherme, “Sois Baliza”. Também teria sido membro da equipe de cura do Alto Santo, responsável por realizar atendimentos aos doentes em casos de necessidade. Ainda na década de 1960, Luiz Mendes passou a receber seus próprios hinos, contando hoje com dois hinários: “Centenário”, com 132 hinos, e “Novo Horizonte”, ainda em construção, com 45 hinos⁹⁹. Luiz Mendes também tem um conjunto de “chamados”, cânticos que correspondem à outra categoria musical, relacionada às “chamadas” que Mestre Irineu entoava nos trabalhos espirituais. Diz-se que Luiz Mendes chegou a apresentar ao próprio Irineu Serra seu primeiro chamado, além dos primeiros dezenove hinos que recebeu (Mendonça, 2016).

Após o falecimento de Irineu Serra e a saída de Sebastião Mota do Alto Santo em 1974, Luiz Mendes passou um breve período sob o comando de Leôncio Gomes, até que decidiu seguir o padrinho Sebastião em sua empreitada religiosa em meados da década de 1970 (Luiz Mendes, comunicação pessoal; Sr. Emilio, comunicação pessoal, 2016). Luiz Mendes chegou inclusive a participar da fundação institucional do CEFLURIS, grupo do Padrinho Sebastião, até que decidiu voltar ao Alto Santo, em um desligamento amigável do CEFLURIS. O relacionamento com Sebastião Mota continuou, sendo que Luiz Mendes inclusive foi iniciado por este nos trabalhos com Santa Maria (comunicação pessoal, 2016).

Luiz Mendes permaneceu no Alto Santo até o falecimento de Leôncio Gomes, o eterno “presidente”, em março de 1980. Após a passagem de Leôncio, o Alto Santo passou a ser liderado por Francisco Fernandez Filho, o Tetéu, braço direito e fiel assessor de Leôncio. Tetéu inclusive tem um hinário com esse nome, “O Assessor”, que em vários momentos evoca sua relação de fidelidade junto ao “presidente”. Conta-se que Leôncio e Tetéu tinham uma relação muito próxima, a ponto do primeiro, que não costumava receber hinos, afirmar que seu hinário era seria o hinário de Tetéu. O próprio Luiz Mendes conta que “uma das coisas mais bonitas” que já viu na doutrina do Daime foi a amizade entre esses dois homens. Desse modo, Tetéu aparecia como sucessor natural de Leôncio no comando do Alto Santo. Entretanto, devido a divergências internas, à sua postura austera perante a liturgia da doutrina e outras questões interpessoais, após seis meses na função Tetéu foi destituído do comando do CICLU, grupo original do Alto Santo, que passou a ser liderado pela viúva de Irineu Serra, Peregrina Gomes Serra.

A partir daí, Tetéu abre seu próprio centro do Daime, também na área conhecida como Alto Santo. Houve algumas disputas em torno da questão das terras e também do

próprio nome da instituição, pois Tetéu batizou o seu grupo de modo homônimo à instituição fundada por Mestre Irineu, CICLU, o que representou uma disputa por autenticidade entre os dois centros. Anos depois, isso viria a culminar na vitória do núcleo de Tetéu a respeito da utilização do nome CICLU, de modo que o grupo de Peregrina Gomes Serra passou a ser registrado sob o nome de CICLU-Alto Santo.

Luiz Mendes acompanhou Tetéu em seu novo centro até que este faleceu, em 1985. Depois disso, Luiz Mendes passou a dirigir o CICLU e comandar os trabalhos espirituais do centro, ao mesmo tempo em que continuava trabalhando no ofício de professor e também como escriturário, tendo prestado concurso estadual e sido aprovado para o cargo, que ocupou por 31 anos, depois dos quais se aposentou. No início da década de 1990, mais precisamente em 1992, Luiz Mendes e seus seguidores conceberam a festa do “Centenário” do Mestre Irineu, um dos maiores e mais impactantes eventos já realizados no âmbito do Santo Daime, que congregou membros de diversos grupos daimistas e também contou com a presença do CEFLURIS, além de originar uma importante publicação nativa, a “Revista do Centenário”, que se tornou uma referência bibliográfica muito presente nos estudos acadêmicos sobre o Daime, e também de reunir membros da UDV e da Barquinha em oito dias de festejos em homenagem ao centenário de nascimento de Raimundo Irineu Serra.

Nessa mesma época, após divergências e conflitos de ideias com outros nomes importantes do centro, como João Rodrigues, o “seu Nica”, que também giraram em torno da Santa Maria (Luiz Mendes, comunicação pessoal, 2016), Luiz Mendes se desliga do CICLU. Após seu desligamento, atua na fundação do CICLURIS, que depois passou a se chamar CICLUJUR, grupo que inicialmente foi estabelecido na propriedade de Tufi Rachid Amim, outra figura conhecida da doutrina, localizada também no Alto Santo. Após passar a receber hinos de um novo hinário, intitulado “Novo Horizonte”, e que representaria um novo período em sua vida e na de seus familiares, Luiz Mendes do Nascimento, ou Padrinho Luiz Mendes, adquiriu no ano de 1993 a colônia Fortaleza, que na época ainda não fazia parte do assentamento do INCRA (Mendonça, 2016), onde viria a constituir uma nova comunidade da doutrina do Daime. Segundo o próprio Luiz (comunicação pessoal, 2016), a Fortaleza é hoje uma das únicas colônias restantes da região, dentre as várias existentes na década de 1990, que paulatinamente foram sendo vendidas “a preço de banana” para empresas e grandes fazendeiros.

Em 1998, Luiz Mendes, com 58 anos, se muda para a Fortaleza juntamente com Dona Rizelda, ou Madrinha Rizelda, e sua família, onde batiza seu novo grupo de

CEFLI - Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado. O grupo de Luiz Mendes também promoveu suas próprias ressignificações e releituras da doutrina, como a adoção de uma cruz de três braços (em detrimento da cruz de caravaca), atualizações na maneira de se rezar as preces dos trabalhos espirituais, dentre outras, que provocam alguma discussão entre os daimistas. O CEFLI, sediado na Fortaleza, passou a ser presidido por Saturnino Brito do Nascimento, e Luiz Mendes tornou-se reconhecido entre seus seguidores como “Mestre Conselheiro”. De acordo com Luiz Mendes (comunicação pessoal, 2016), o nascimento do CEFLI e da Fortaleza vieram a partir de um pedido pessoal junto ao Mestre Irineu, através de orações, para que este lhe desse uma “novidade”, uma “coisa nova”, “diferente”. A partir da Fortaleza, o CEFLI se expandiu para outros lugares, em um movimento que continua em andamento, embora de modo mais tímido do que a expansão do CEFLURIS/ICEFLU. Sua principal filial é o grupo Luzeiro da Manhã, no município de Bujari, próximo à Rio Branco, mas também conta com núcleos em locais como Minas Gerais, Mato Grosso e também no exterior.

Data de 1994 a primeira viagem de Luiz Mendes a convite de outros núcleos daimistas do Brasil e do exterior. Assim como acontece com as comitivas do CEFLURIS/ICEFLU, Luiz Mendes e seus seguidores mais próximos passaram a viajar pela rede daimista internacional apresentando seus trabalhos, além de fornecer daime e coordenar o funcionamento de grupos filiados. Com o tempo, passou-se a ser realizado na comunidade Fortaleza o Encontro para o Novo Horizonte, que acontece entre o final do mês de dezembro e início do mês de janeiro, durante o festival. Essa ocasião torna-se uma data de peregrinação e congregação de daimistas de diversas partes do Brasil e do mundo para a Fortaleza, que hoje chega a reunir até cerca de 300 pessoas por encontro (Saturnino, comunicação pessoal, 2016). Muitos dos visitantes do Encontro são egressos de igrejas filiadas da ICEFLU, que dentre outras razões passam a participar dessa festividade por terem se desentendido com essa instituição ou por acharem “muito longe” viajar para o Mapiá.

De fato, a Fortaleza está no município de Capixaba, a cerca de duas horas de viagem da cidade de Rio Branco, e o deslocamento até lá pode ser realizado todo em terra firme, com carro, ônibus ou moto. Essa maior facilidade de acesso torna-se um diferencial da comunidade em relação ao Mapiá, o que auxilia na “captação” de turistas e visitantes de modo geral. Aliás, é constante a representação entre daimistas de um modo geral de que a Fortaleza e o CEFLI se encontram em um “meio termo” entre a ICEFLU/Mapiá e o Alto Santo. Por um lado, adota elementos ritualísticos inseridos

pelo Padrinho Sebastião e possui uma comunidade em meio à floresta. Por outro lado, mantêm outros sinais distintivos dos rituais do Alto Santo, como o salão retangular e não hexagonal, e se localiza próximo a um centro urbano. Além disso, tem suas próprias características particulares.

Esse caráter “in between” também atrai a curiosidade e visitas de daimistas diversos, que podem procurar o CEFLI tanto para ter uma experiência “na floresta”, semelhante ao Mapiá, como para realizar um ritual “tradicionalista”, em salão retangular, semelhante ao Alto Santo. Ao mesmo tempo, pode haver críticas tanto por parte de adeptos da ICEFLU quanto do Alto Santo, direcionadas a uma suposta “apropriação” feita pelo CEFLI de seus elementos e configuração religiosa. De toda forma, o Encontro para o Novo Horizonte vem crescendo nos últimos anos, se consolidando como um espaço importante para a observação dos fluxos de pessoas e peregrinação religiosa no Santo Daime. Pesquisas sobre esse evento e o CEFLI em geral são muito escassas, e seria uma área de estudo interessante no estabelecimento de uma cartografia mais ampla da religião e sua pluralidade. Voltemos, agora, nosso olhar para o Céu do Mapiá e sua configuração nos dias atuais.



Foto 20: Entrada da igreja do CEFLI na Fortaleza, em Capixaba – AC, com seu cruzeiro característico de três braços, 2016. Imagem: Glauber Loures de Assis.

O Céu do Mapiá no século XXI

Em conversa com um antropólogo, que conheceu o Mapiá na década de 80 e retornou à vila agora, em 2015, não pude deixar de observar o quanto ele estava

impressionado positivamente com as transformações vividas pela comunidade nas últimas décadas. Segundo ele, as pessoas do Mapiá se tornaram muito mais amistosas, a sociedade é vibrante e está “muito melhor” do que no passado. Já um diálogo com um mapiense veterano, que mora lá desde os primórdios da comunidade, me impressionou pelo pessimismo do interlocutor. Para ele, o Mapiá está desorganizado, descontrolado e em decadência, com uma juventude rebelde, uma organização frágil e uma desigualdade e injustiça social cada vez maiores.

Essas duas falas, embora muito contrastantes tanto no seu conteúdo quanto no perfil do interlocutor (um antropólogo, paulista, branco, classe média, o outro trabalhador braçal, morador do Mapiá, caboclo e com situação financeira delicada), mostram algo fundamental: o Mapiá mudou. E mudou muito. Se essas mudanças são positivas ou negativas, se houve progresso ou degeneração, isso depende do ponto de vista e do interlocutor, e foge do escopo de nossa proposta sociológica. Para nós o importante é notar quais os tipos de transformações pelas quais o Céu do Mapiá passou, e como isso se relaciona com o movimento de expansão nacional e internacional do Santo Daime.

Uma imagem que ilustra bem a profundidade das mudanças ocorridas no Mapiá é aquela presente no relato sobre o terço rezado na varanda da casa da Madrinha Rita, que abre a nossa tese. Muitos outros exemplos interessantes podem ser encontrados, não só na varanda da Madrinha como em toda a comunidade. Nossa intenção com essas ilustrações é mostrar que a vila Céu do Mapiá é uma realidade complexa, que forma um verdadeiro mosaico social, multicolorido, onde diversas camadas e perspectivas de vida, às vezes paradoxais, se tocam e se interpenetram. Há o verde da floresta e o cinza do concreto; o canto dos passarinhos e o barulho dos motores à diesel; há a tradição, com o terço das velhinhas rezado sempre à mesma hora do dia, e o moderno da internet *wifi* e da TV por assinatura via satélite; há a comunidade e a sociedade; a vida igualitária, onde todos podem ir rezar o terço e frequentar a igreja, e a desigualdade social, onde algumas casas possuem banheiro e outras não, e assim por diante. Um lugar de contrastes, onde o moderno e o tradicional não só convivem, mas se fundem e se confundem.

Tomemos como exemplo a igreja da comunidade, o templo onde são celebradas as cerimônias religiosas. O lugar da “tradição” por excelência. Ocorre que a antiga igreja da vila, toda construída em madeira nobre, foi demolida por conta de problemas em sua infraestrutura, dando lugar a um projeto de dimensões grandiosas, chamado por

alguns de “Catedral da Floresta”. Originalmente concebida pelo Padrinho Alfredo para ser feita em madeira, o projeto da nova igreja se tornou uma campanha mundial da irmandade daimista. Seu desenho foi desenvolvido por um artista de São Paulo; uma equipe chegou à conclusão de que devia ser construída de concreto; um time de engenheiros de Minas Gerais fez o projeto do telhado, que será de aço. E uma corrente global, que envolve pessoas de dezenas de igrejas de várias partes do Brasil e do mundo e tem até grupo no *Facebook*, se mobiliza constantemente para viabilizar arrecadações financeiras para a obra. Os materiais de construção muitas vezes vêm de longe, dos grandes centros urbanos, e têm que fazer um percurso difícil que envolve dezenas de pessoas em diferentes cidades até chegar ao ponto destinado. Nesse sentido, a “Catedral da Floresta”, que começou a ser construída em 2012 e continua em andamento, é da floresta tanto quanto é do mundo inteiro.

Outra questão relevante é geracional. O Mapiá, atualmente, está nas suas segunda e terceira geração de moradores. Isso tem efeitos sensíveis na vida da comunidade. A primeira geração de residentes, que desbravaram a floresta ao lado do Padrinho Sebastião para construir o Mapiá, via nesse lugar a “Nova Jerusalém”. Uma utopia místico religiosa na qual o mundo de ilusão da cidade e dos conflitos sociais mais amplos ficariam para trás, dando lugar a uma vida comunitária, em harmonia com a natureza. A segunda e terceira gerações de mapienses têm um ponto de vista bastante distinto. Não conviveram, ou conviveram muito pouco, com o Padrinho Sebastião, nem trabalharam para sair da cidade rumo à floresta e construir a comunidade. Falta a essas pessoas, portanto, raízes com a narrativa religiosa da fundação e da missão religiosa do Céu do Mapiá.

Soma-se a isso o intenso fluxo de viagens e viajantes no Mapiá. Nas últimas décadas, paulistas, cariocas, norte-americanos, europeus, japoneses, australianos e israelenses visitaram o Mapiá, trazendo consigo incríveis histórias da sociedade Ocidental, bens de consumo muito diversos, novos hábitos e dinheiro. Alguns até se mudaram para o Mapiá, colorindo ainda mais esse mosaico social. Para os jovens mapienses, acostumados a viver isolados na floresta, com pouco ou nenhum acesso a tudo aquilo que se materializava nas histórias, presentes e presença dos Ocidentais, tudo isso tem um impacto muito grande.

Esse movimento centrípeto de viajantes no Mapiá tem seu correspondente centrífugo nas assim chamadas comitivas – pequenos grupos de músicos, cantoras e líderes do Céu do Mapiá que viajam pelo mundo inteiro a convite de grupos locais a fim

de levar adiante a expansão do Daime, funcionando como porta-vozes do CEFLURIS/ICEFLU e fortalecedores de sua identidade no exterior. O fato é que, ao viajar para diversos lugares do Brasil e do exterior, os membros das comitivas passam a ter oportunidades diferenciadas em relação aos outros moradores do Mapiá, e nada menos que incríveis em comparação com a sociedade amazônica ribeirinha mais ampla; isso além de permitir obter ajuda monetária e recebimento de presentes e auxílios diversos prestados pela irmandade internacional, produzindo um cenário de desigualdade dessas pessoas em relação às demais, elevando seu *status* social e econômico junto à comunidade e fomentando alguns conflitos e animosidades entre os nativos.

Tudo isso faz com que uma boa parte dos jovens do Céu do Mapiá não tenha laços afetivos muito fortes com a terra e com a vocação espiritual da Vila. Desse modo, seja por meio de expertise musical, matrimônio ou relacionamento afetivo com forasteiros, mão de obra (especialmente o trabalho de babá para as mulheres), expertise religiosa (feitio do Daime), grande parte dos jovens (e em boa medida os moradores em geral) anseiam pela oportunidade de viajar e mesmo se mudar para os grandes centros urbanos e outros países. Esse movimento tem aliados muito fortes, três dos quais atendem pelos nomes de televisão, internet e coca-cola.

A televisão trouxe ao Mapiá o universo da cultura de massas ocidental e seus valores, sendo considerada por muitos como o “ponto de virada” do Céu do Mapiá, de uma comunidade igualitária para um “capitalismo selvagem”. A internet, por sua vez, permitiu a comunicação instantânea dos mapienses com pessoas de todo o mundo através das redes sociais. Já a coca-cola simboliza a entrada de bens de consumo alimentícios, que tomaram o lugar da produção local de alimentos. Não é por acaso que uma terra abundante em caju, cupuaçu, carambola, goiaba, açaí e outros frutos que dão bom suco consome mais de 15.000 garrafas pet por ano, segundo dados nativos.

Contrastando com essa realidade, também há no Mapiá uma série de iniciativas em direção a um modelo social mais sustentável, como um projeto de reciclagem de garrafas pet, de plantio com as crianças (“Turma do roçado”) e iniciativas educacionais alternativas (AmaGaia, etc). Nota-se aí que esses são empreendimentos individuais ou de pequenos grupos de pessoas, ecoando uma característica fundamental da diáspora do Santo Daime e do Céu do Mapiá enquanto sociedade: a fragilidade e porosidade institucional.

A ICEFLU/CEFLURIS enquanto instituição é muito pouco burocratizada, centrada em algumas poucas figuras e altamente porosa e aberta a iniciativas individuais variadas. Isso, mais uma vez, é um cenário produzido a partir não de uma relação unilateral, mas multilateral. Um exemplo está no relacionamento das igrejas e grupos daimistas do sudeste junto à ICEFLU. Hoje, não é exagerado dizer que existe um movimento de congregacionalização do Santo Daime, qual seja, muitas igrejas e grupos independentes, não vinculados à ICEFLU ou qualquer outra instituição.

Uma queixa recorrente de secretários da ICEFLU é a de que as “pessoas de fora” ficaram conectadas com o Mapiá até aprenderem a fazer o sacramento. Depois disso, se esqueceram das raízes e não se importam mais com a realidade do povo mapiense. Fato é que muitos dos grupos e artífices do Santo Daime se desvincularam da ICEFLU e do Céu do Mapiá, organizando seus rituais e sua vida religiosa de maneira independente, por vezes em oposição ou concorrência com a ICEFLU, o que naturalmente têm impactos na força institucional da ICEFLU, sua organização interna e, principalmente, na imprevisibilidade e no caráter acéfalo tomado pela diáspora internacional do Santo Daime. Basta dizer que a ICEFLU, hoje, possui cerca de 50 filiais brasileiras e outras 50/60 ao redor do mundo, o que nem de longe corresponde ao total de grupos que reivindicam a identidade daimista. Aqui, mais uma vez, observamos um movimento multilateral. O CEFLURIS/ICEFLU tanto produz quanto sofre os efeitos da expansão; é tanto um agente quanto um paciente da diáspora do Santo Daime. A partir de agora vamos aprofundar um pouco mais essas discussões levantadas, a partir de alguns pontos específicos relevantes.



Foto 21: Rita Gregório, a Madrinha Rita. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/visionshare/6844916613/in/album-72157629240058847/>

Sobre o sacramento e abastecimento das igrejas

Nos primórdios da existência do Mapiá e da expansão da doutrina, a “Meca” da floresta era responsável por boa parte da distribuição da bebida. A centralização da produção e distribuição era um fator importante no estabelecimento de laços fortes entre a sede da instituição e os diversos núcleos daimistas espalhados pelo Brasil. Alguns “veteranos” do Mapiá inclusive atribuem à independência na produção do sacramento um papel muito central no corte de vínculos das igrejas com o Mapiá. Segundo conta um nativo que participou dos primórdios do Mapiá, “a maior parte dos problemas que agente vive hoje é responsabilidade do povo do sudeste. Eles vieram, aprenderam tudo com agente; foi só aprender a fazer o daime que esqueceram do povo do Mapiá e não quiseram mais saber de nós”. Uma opinião semelhante nos foi dada por Alfredo Gregório, que, em seu tom diplomático habitual, afirmou que muitos dos grupos do Sudeste aprenderam “tudo” com o *povo do Padrinho Sebastião* e depois se “esqueceram” da comunidade.

A paulatina descentralização da produção da bebida, embora tenha contribuído para o enfraquecimento dos laços entre a ICEFLU e vários grupos Brasil afora, foi motivada pelo próprio CEFLURIS e a direção do Céu do Mapiá, por uma série de razões. No início essa descentralização estava aliada a uma ideia de filiação institucional dos grupos ao CEFLURIS, e representou uma das grandes tentativas de transição para um modelo burocratizado institucional que, nesse caso, não foi levada a cabo a contento, acabando na independência de vários grupos em relação à matriz. No modelo de filiação do CEFLURIS, uma parte considerável da produção de daime de cada filial deveria ser destinada à matriz, bem como mensalidades, além de, algumas vezes, também a posse da terra e as plantações de Jagube e Rainha. Isso, aliado a conflitos internos, à capacitação dos grupos para realizar seus próprios feitos e desejo de autossuficiência e não subordinação a nenhuma instituição, bem como à diplomacia e tolerância do Padrinho Alfredo em relação à independência das igrejas, e ao “efeito manada” (cada grupo que se tornava independente influenciava outros a trilhar o mesmo caminho), produziu um movimento considerável de desfiliação dos centros mais antigos e não filiação de grupos novos. Muito embora diversos grupos tenham permanecido filiados ao CEFLURIS durante vários anos, essa ruptura da centralização institucional

da produção e distribuição do sacramento foi um fator determinante no processo de expansão da doutrina da forma como aconteceu.

Em um primeiro momento da diáspora, o Santo Daime era produzido majoritariamente na Amazônia, sendo estocado e transportado em quantidades consideráveis para abastecer as filiais a cada semestre ou também anualmente. Além da bebida já preparada, o cipó e as folhas também eram transportados, em viagens que muitas vezes levavam dias em caminhão, para suprir a demanda das “casas de feitiço” iniciais do processo de expansão. Ainda é comum escutar relatos dessa época, em que o cipó “chegava já ressecado” até as igrejas do sudeste, e a bebida “chegava já fermentada”. Uma das variáveis que pesou na descentralização dos plantios e da produção da bebida sacramental que ocorreu com o tempo foi a questão do manejo do material e a legislação ambiental. Os assessores e secretários da ICEFLU costumam dizer que o Santo Daime é uma religião com uma grande complexidade adicional às outras práticas religiosas, que é a existência da bebida. A bebida em si, seu preparo, cultivo das plantas e transporte tocam em questões jurídicas, políticas e ambientais ausentes no caso da maioria das religiões.

Em outra parte desse trabalho vimos que, a partir de uma demanda do Estado e de próprios grupos ayahuasqueiros contrários à ICEFLU, houve um recrudescimento do IBAMA em relação às plantas que compõem a ayahuasca no tocante ao transporte, conservação e reposição, com a exigência, por exemplo, de um plano de manejo (Labate, 2005). Segundo esses apontamentos de Labate, o plano de manejo pode ser lido como algo complexo e de difícil execução, “confinando” a produção de ayahuasca a alguns grupos e por sua vez representando uma grande conquista para aqueles que de alguma maneira já possuem o plano. A reposição florestal, em contrapartida, seria mais factível de ser realizada. Em relação ao plano de manejo e à ideia de reposição ambiental, esclarece a antropóloga:

Plano de manejo diz respeito a um conjunto de atividades que descrevem os aspectos do local a ser manejado, da espécie ou espécies a serem exploradas. É composto por três fases: a pré-exploratória, a exploratória e a pós-exploratória com monitoramento. Em tese, essas intervenções permitem uma sustentabilidade da espécie explorada. Reposição florestal, por outro lado, significa retirar uma espécie de um local e repor o mesmo volume extraído em outro local. O controle da retirada é diferente do Plano de Manejo, pois não há monitoramento nem expectativa de retorno das espécies para a área inicial.

Já no ano de 2006, houve uma modificação na legislação brasileira, com a Instrução Normativa n. 112, que transformou as ATPFs em DORFs. Essa transformação transferiu a questão da extração de *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* do IBAMA, órgão federal, para autoridades ambientais de nível estadual, e afrouxou um pouco as normas de controle dessas plantas, consideradas excessivamente rígidas por diversos grupos, especialmente os de porte pequeno e médio.

Segundo o site oficial da ICEFLU, durante as reuniões plenárias do Grupo Multidisciplinar de Trabalho do CONAD sobre a ayahuasca, que avaliou a questão da legalidade e do uso religioso da ayahuasca, houve a deliberação pelo estabelecimento de uma regulamentação específica sobre as plantas que compõem a bebida, cogitando-se levar a questão para o CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente, e deixando-se o assunto “em aberto” para o debate no âmbito das Secretarias e Conselhos Estaduais do Meio Ambiente. No Estado do Acre, já existe uma portaria e normas legais específicas em relação à coleta e transporte do material, com a intermediação de órgãos como o IMAC - Instituto de Meio Ambiente do Acre.

Já a ICEFLU, que tem sua sede no Estado do Amazonas, procurou levar essa questão para o ministério do Meio Ambiente. Hoje, um dos órgãos ativos e responsáveis pela fiscalização e regulamentação dessa questão no Amazonas é o ICMBio, que possui um diálogo constante com a comunidade do Céu do Mapiá. Segundo Alex Polari, em 2008 foi acordado que todas as plantas sacramentais usadas na confecção da bebida provenientes da Floresta Nacional do Purus seriam autorizadas pelo chefe da FLONA, bastando, em relação ao material coletado em outras áreas do Estado, a comunicação periódica sobre as coletas, explicitando a origem e quantidade do material nativo coletado.

Vale lembrar aqui que essas portarias e formas de controle se referem ao material nativo da floresta, isto é, disponível naturalmente no meio ambiente, e não aos espécimes cultivados pelas igrejas em suas propriedades. Esse foi um forte estímulo para a formação de plantios de Jagube e Rainha no âmbito do Santo Daime e demais linhagens ayahuasqueiras. Entretanto, há uma demanda grande e constante em relação ao sacramento, que faz com que o material nativo continue a ser procurado. Inclusive, há no imaginário daimista de um modo geral a ideia de que o material nativo é “mais nobre” e “especial”, produzindo uma bebida “mais forte”. Esse discurso, que tem algum respaldo não conclusivo do ponto de vista científico (Cattânio et al., 2011), não é comum a todos os grupos humanos que utilizam a ayahuasca. Há etnias, inclusive, que

consideram o oposto como verdade. Nesse caso, as plantas cultivadas e “domesticadas” pela população é que seriam especiais, em contraposição às plantas desconhecidas e selvagens que brotam na floresta.

Atualmente, há diversas igrejas ligadas à ICEFLU que contam com reinado e folhais de Jagube e Rainha, bem como “casas de feitio” próprias para a produção do sacramento. A capacidade de produzir a bebida, lembremos, é um dos maiores sinais de poderio e independência que uma igreja do Daime pode ter. Há também plantios no Céu do Mapiá e arredores. De acordo com o site oficial da ICEFLU, a instituição conta hoje com “15.000 indivíduos em ponto de corte, apenas na nossa sede do Amazonas”. Com relação às folhas, o mesmo site diz que há mais de 1000 pés cultivados, especialmente no Mapiá e na Fazenda São Sebastião, mas também na região do Juruá e outras localidades. Durante muitos anos, houve um projeto chamado “Daime eterno”, que congregava veteranos do Mapiá no intuito de perpetuar o estoque de Jagube e Rainha na floresta para que nunca faltasse o sacramento. Esse projeto tem sido paulatinamente substituído pelo assim chamado “feitio escola” (Adauto, comunicação pessoal, 2015), um movimento de realização de feitiços e capacitação de feitores coordenado pelo Padrinho Alfredo e que tem como uma de suas figuras-chave Alexandre Borges, do Estado de São Paulo, atual central de distribuição do daime no sudeste.

Esse processo paulatino de independência no cultivo das plantas em relação aos espécimes nativos da floresta passou por diversos entrevistos, como a apreensão de um caminhão de abastecimento no ano de 2004, que depois foi liberado, e uma multa de milhares de reais por conta da colheita de material nativo sem licença já em anos mais recentes. Segundo estimativa de Alex Polari, atualmente a produção total do sacramento da ICEFLU está em torno de 8 mil litros / ano, “com quase a totalidade do material fruto dos plantios de reflorestamento nestas regiões”. De acordo com nossa pesquisa de campo, contudo, esse dado parece estar subrepresentado.

Hoje, a ICEFLU já tem um plano de manejo, que significa uma grande vitória para seus adeptos em geral e a vila Céu do Mapiá em particular, e motiva diversos questionamentos em relação a rituais inovadores e independentes realizados na comunidade, como a assim chamada Estrela da Mata, grupo mapiense iconoclasta, liderado por um sobrinho de Alfredo Gregório e crítico à ICEFLU, que abordaremos mais a frente. O plano de manejo levou quase 20 anos para ser iniciado após o início das relações do CEFLURIS com o IBAMA. Durante nossa pesquisa de campo, alguns

críticos da Estrela da Mata pegaram justamente nesse ponto: “Se a Estrela da Mata quiser fazer seus trabalhos, tudo bem, mas que arrume um outro lugar. Eles tem plano de manejo, por acaso? Ficar só se aproveitando da estrutura da ICEFLU não dá”. A questão da regulamentação da colheita das plantas que servem de matéria-prima para o Santo Daime continua em aberto. Alguns nativos acham um absurdo “viver na floresta e não poder cortar um pé de Jagube”. Outros fazem uma avaliação mais técnica, tributando essas dificuldades às normas de funcionamento da FLONA, que como floresta nacional é fortemente protecionista dos espécimes nativos. Segundo eles, houve um erro de décadas atrás, quando foi estabelecida a Floresta Nacional do Purus. De acordo com seu raciocínio, se a área tivesse sido transformada, por exemplo, em uma Reserva Extrativista, haveria condições muito melhores para o plantio e coleta de material na floresta.

Essa questão da escassez de material foi, inclusive, um dos aspectos que motivaram o caráter particular do feitio de daime no âmbito da ICEFLU. É sabido que, no tempo do Mestre Irineu, havia uma fórmula específica para a produção do daime. As painéis eram montadas de uma determinada maneira e a quantidade de sacramento produzida em cada painel também era específica. Cada painel¹⁰⁰ era utilizada somente uma vez, produzindo o assim chamado “daime do Mestre Irineu” ou “daime de primeiro grau”. Durante a expansão do CEFLURIS/ICEFLU, contudo, foram feitas experimentações nas quais as painéis eram utilizadas mais de uma vez, isto é, o mesmo material utilizado para produzir o daime de primeiro grau era reutilizado, com uma nova quantidade de cozimento, para a produção de mais uma quantidade da bebida. Essa inovação, de uma segunda utilização do material, que começou ainda no período do Padrinho Sebastião, recebeu o nome de “daime de segundo grau”. Algumas pessoas também o chamam de “daime do Padrinho Sebastião”. Em termos sociais, esse daime representou o início da expansão, e a necessidade de se otimizar a produção e obter uma quantidade maior do sacramento para dar conta da demanda da bebida sagrada para diversos grupos fora da Amazônia. Com o tempo, esse material passou a ser utilizado também outras vezes, correspondendo, respectivamente, ao “daime de terceiro grau”, “daime de quarto grau”, “daime de quinto grau”, e assim sucessivamente. Cada “grau” corresponde ao número de vezes que a mesma matéria prima (cipó e folhas) foi utilizada.

Esse movimento da constante reutilização do material já é tributário do Padrinho Alfredo e sua gestão à frente da ICEFLU, tendo se desdobrado em outras inovações,

como a assim chamada “apuração”. Conforme o material vai sendo reutilizado, o daime, em geral, vai se tornando “mais fraco” em termos de seus princípios ativos. Assim, o daime de terceiro grau seria “mais fraco” que o de segundo, que seria “mais fraco” que o de primeiro grau. Para aumentar a concentração e força do daime, começou a ser feito o processo de apuração, isto é, o daime permanece no fogo, ou volta para o fogo misturado a mais uma quantia nova de material, até ser reduzido a uma determinada quantidade específica, gerando o assim chamado “daime apurado”. Se 10 litros de segundo grau forem ao fogo até serem reduzidos a 5 litros, esse é um daime “Dois por um” (2x1). Se 9 litros foram para a fomalha até serem reduzidos a 3 litros, esse será um daime “Três por um (3x1)”, e assim sucessivamente. O “daime fortíssimo” usado nos rituais do Estrela da Mata obedece a essa lógica do daime apurado, sendo por vezes o 5x1, 7x1 ou mesmo 9x1.

Na administração do Padrinho Alfredo, também foi concebido o “daime mel”, uma apuração do sacramento que reduz o material de tal modo até que esse chegue ao ponto de se tornar adocicado e viscoso, lembrando por analogia o mel de abelha. Mais recentemente, surgiu também o “daime gel”, apurado até o ponto de deixar de ser líquido e se tornar uma massa pastosa. Embora possa ser consumido em forma de “bolota”, ou em colher, o uso indicado do daime gel é diluí-lo em água quente, cada kg de gel para 6 ou 7 litros de água. Essas apurações já respondem, em termos sociais, à inclusão dos grupos estrangeiros e maior demanda expansionista, que exigem a adoção de táticas de distribuição que levem em conta o transporte aéreo e as restrições alfandegárias do transporte de líquidos.

Os adeptos da ICEFLU consideram essas novas fórmulas do sacramento uma “evolução” natural do sistema tradicional de cozimento, que não só otimiza a produção e permite uma melhor e mais fácil distribuição nacional de internacional do sacramento, mas é também mais “sustentável” e “ecológica”, amenizando os problemas oriundos da coleta das plantas, desmatando menos e utilizando menos material para a produção de grandes quantias da bebida. Seus detratores, como o Alto Santo, por exemplo, já consideram isso uma “deturpação” dos preceitos rituais deixados pelo Mestre Irineu, e uma forma de estabelecer um “comércio” de daime para o mundo inteiro.

Novamente temos aí um embate no âmbito do Santo Daime, que por sua vez representa um conflito maior presente no campo ayahuasqueiro de modo geral, onde Alto Santo, UDV e Casa de Jesus Fonte de Luz propõem um legalismo, regulamentação mais estrita, restrições na exportação da ayahuasca e enquadramento das “formas

legítimas” de produção da bebida. Esse posicionamento em grande medida tem por base uma oposição às práticas da ICEFLU, que com suas inovações influencia também toda uma gama de grupos ayahuasqueiros e neoxamânicos e até mesmo algumas etnias indígenas, que realizam feitiços em conjunto com representantes da vertente daimista de Sebastião Mota de Melo e advogam pela libertada de transporte da bebida sagrada. Curioso é que esses dois pólos opostos conseguem produzir discursos completamente distintos a partir de um mesmo ponto. Segundo os “tradicionalistas”, a apuração do daime e reaproveitamento do material profanam a bebida, transformando uma “coisa sagrada” em um “mero psicoativo”, que pode ser manuseado e manipulado para produzir maior ou menor quantidade e ser mais ou menos “forte”. Em sua visão, no sagrado não se mexe, e o daime é o que ele é, “assim como o Mestre Irineu deixou”.

Já para os entusiastas do CEFLURIS, a apuração representa o contrário, e “confirma o princípio de que o valor espiritual da bebida e o seu efeito não está associado apenas aos critérios mensuráveis do seu princípio ativo” (www.santodaime.org). Ou seja, por mais que se manipule a bebida, ela continua sendo o “ser divino Santo Daime”, o que seria confirmado pelos relatos, curas e mirações das pessoas mundo afora, que incluem “encontros com o Mestre Irineu” e outras revelações espirituais. O valor que a bebida tem e sua transubstanciação em divindade não estariam, portanto, em uma determinada “fórmula”, mas na “fé”, na “doutrina” e na “vibração do feitiço”, por exemplo. Digno de nota é que, por mais que haja inovações no preparo, que incluem também a inclusão de ferramentas tecnológicas, como trituradores, sistema de feitiço a gás, *freezers* para armazenamento, sistemas elétricos de suspensão das panelas, etc., um “núcleo duro” permanece em todo feitiço, inclusive no interior da ICEFLU, como por exemplo a manutenção e permanência dos “ingredientes” utilizados no preparo do Santo Daime, que continuam sendo universalmente o cipó Jagube, em suas diferentes espécies, e a folha Rainha.

Antes de passarmos ao próximo tópico, vamos traçar alguns breves comentários sobre a distribuição do sacramento aos participantes dentro do ritual, algo que costuma ser deixado de lado nos estudos acadêmicos de uma maneira geral. Para iniciar essa discussão, é importante notar que, muito embora alguns porta-vozes do daime estejam habituados a dizer que a experiência com a religião é horizontal (o que em certo sentido é verdadeiro, como sustentado em outro momento dessa tese), há também divisões hierárquicas nos rituais e distribuições assimétricas de poder. Primeiramente em relação ao dirigente do trabalho, que assume protagonismo e tem grande margem de poder de

direcionamento dos rituais. Mas também em relação aos músicos e puxadoras, considerados pessoas diferenciadas dentro do salão, e aos fiscais, que possuem autoridade para repreender e orientar as pessoas durante as cerimônias. Entretanto, outra posição de poder, pouco notada mas decisiva para o ritual, é a do “despachante de daime”, isto é, da pessoa que fica a cargo de servir a bebida sagrada para os participantes do trabalho.

Houve uma época em que era recorrente a prática do “despacho geral”, onde todos tinham obrigação de tomar daime, e em que a autoridade de quem ministrava a bebida era muito grande e dificilmente contestada. Com o tempo, isso foi se flexibilizando. Boa parte dos grupos determina que seja ministrada uma dose padrão, exigida a todos no primeiro despacho (excetuando doentes, grávidas e crianças), enquanto as outras doses do sacramento são servidas de acordo com a vontade de quem toma. Outros centros mantêm o despacho aberto durante todo o trabalho de hinário, cabendo a cada membro decidir a hora em que quer tomar a bebida. A quantidade ministrada também passou a ser flexibilizada de acordo com o desejo e o pedido das pessoas, o que inclusive é motivo de crítica para alguns, que consideram que “hoje ninguém quer entrar na força e tomam só uma dose burocrática, sem se entregar para que o ser divino Santo Daime se apresente”. Existem grupos New Age que até mesmo ministram o daime/ayahuasca em modelo *self service*, onde cada um serve a si próprio.

Apesar desse movimento de flexibilização, servir o daime continua sendo uma posição de prestígio e, principalmente, poder. Ministrando uma dose menor ou maior de daime significa de alguma maneira dirigir e controlar a experiência das pessoas. Por isso é muito importante que quem ocupe essa função seja alguém treinado e capacitado para tal, e que tenha ética e compromisso pelo bem-estar dos presentes. Há pessoas muito elogiadas pelo seu trabalho no despacho, e grupos onde toda essa função é subordinada ao comando do trabalho, que designa a quantia certa recomendada para cada um dos presentes. Mas há também problemas e críticas relacionadas à figura dos despachantes. Existem casos de pessoas que se sentiram “forçadas” a tomar uma dose de daime maior do que estavam preparadas, e também daquelas que se consideraram ultrajadas por não receberem uma quantia suficiente da bebida. Além disso, a rixa e rivalidade entre pessoas dentro dos próprios grupos também influencia nessa questão.

No Mapiá, por exemplo, existem aqueles que não aceitam tomar o daime ministrado por determinados indivíduos, que segundo eles deliberadamente “servem muito daime para agente passar mal, e eles mesmo não têm coragem de tomar quase

nada”. Isso se estende também para os feitores de daime. No Mapiá, há quem não tome o daime feito por determinado feitor, e existem grupos no sudeste que utilizam unicamente o daime produzido dentro de seu próprio feitio, desconfiando da qualidade e procedência da bebida feita em outros lugares. Isso também se relaciona com a “individualização” religiosa, que chega até mesmo no feitio. Embora existam algumas regras e normas para a preparação do Santo Daime, com a expansão da doutrina, as inovações surgidas no feitio (sistema a gás, por exemplo) e o surgimento do “daime apurado”, “daime mel” e “daime gel”, cada feitor tem cada vez mais a possibilidade de dar um tom “pessoal” e “autoral” ao feitio, colocando mais ou menos folha, por exemplo, e realizando experimentações com a apuração. Existem também muitas críticas à dessacralização dos feitios no movimento de expansão, direcionadas à diminuição de orações, flexibilização de jejuns e, principalmente, *industrialização* e “comercialização” da bebida que estariam sendo operadas no movimento de diáspora.

Hoje há igrejas que chegam a produzir mais de mil litros de daime em um feitio, e são responsáveis por distribuir a bebida para vários locais e longas distâncias. Essa demanda pela quantidade e otimização da produção realiza transformações no modelo “tradicional” de se preparar a ayahuasca. Também existe toda uma “economia informal da distribuição de daime”, que inclui não só a ICEFLU, mas também diversas igrejas e feitores independentes. Com essa expressão queremos nos referir à distribuição do daime mediante uma compensação financeira, em geral justificada pelos custos de produção da bebida e assistência aos feitores, mas que não obstante é realizada informalmente e negociada caso a caso. Os críticos e tradicionalistas consideram esse tipo de movimento como *comercialização*, o que contribui para estabelecer relações de conflito e disputas por legitimidade que levam isso em consideração.

Diversos grupos se apresentam como mais autênticos porque “não vendem daime”, por exemplo. Entretanto, como já afirmamos, por parte de quem opera esse tipo de distribuição da bebida o intercâmbio monetário não é visto como “comercialização”, e costuma ser justificado especialmente pelos custos envolvidos na preparação do daime, podendo também ser interpretado como uma ajuda a pessoas necessitadas, no caso de feitores independentes que moram na floresta Amazônica, sendo diferente do que acontece com diversos grupos e atores do universo mais amplo da ayahuasca, que literalmente vendem a bebida em sites e redes sociais da internet. Há inclusive teóricos (Ott 2011) e nativos que advogam pela legitimidade de se cobrar e vender pela ayahuasca que se produz, afinal, o preparo da bebida implica em tempo, trabalho e

produção de valor. Mas no campo daimista de um modo geral, a chave operativa continua sendo a da divisão entre o sagrado e o profano, onde o sacramento está de um lado e o dinheiro do outro. Aqui, não fazemos um juízo de valor sobre a comercialização da ayahuasca. Procuramos somente pontuar a existência dessas divergências internas e a relevância que o aspecto econômico possui como demarcador de identidade e diferença no campo daimista. Passemos, então, a falar da questão econômica de um modo mais específico.

A economia do sacramento

O cerne da atividade religiosa do Santo Daime é o uso ritual da ayahuasca, o “Ser Divino Santo Daime”. A produção e distribuição do sacramento, assim, adquire uma relevância muito grande no âmbito dessa religião. Como acabamos de ver, historicamente o Céu do Mapiá sempre foi o centro da produção do daime enviado às filiais do CEFLURIS. Esse movimento tem se descentralizado paulatinamente, tanto por conta das regras rígidas de extração e transporte do daime na Amazônia, quanto pelo próprio custo do envio do sacramento do Mapiá para suas filiais e a crescente capacidade de se estabelecer feitiços em outras igrejas ao redor do Brasil, além do projeto “Feitio Escola de Juramidam”.

Como o Padrinho Alfredo gosta de frisar, o “daime não tem preço”. Esse raciocínio expressa uma visão bastante difundida nas religiões ayahuasqueiras segundo a qual o comércio e ganho monetário auferido da ayahuasca são ilegítimos, antiéticos, e de todo modo contrários à sacralidade da bebida. Essa visão é bastante complexificada com a entrada em cena dos povos indígenas no circuito da ayahuasca, ponto que será tratado por nós em outra parte desse trabalho. O caso é que, embora o daime não tenha preço, “tem custo”. Segundo os dizeres de Alex Polari, “os processos de pesquisa, colheita, produção, transporte, distribuição e reflorestamento que dizem respeito à obtenção da bebida, sem dúvida envolvem muitos custos econômicos”.

Há uma tensão e dificuldade em discriminar o que é “preço” e o que é “custo” aí. Os grupos assim chamados “tradicionalistas”, CEBUDV, Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz, que se constroem a partir de uma *identidade constrativa* (Cardoso de Oliveira, 1976) em relação aos outros grupos, especialmente à ICEFLU, consideram que cabe exclusivamente aos seus sócios, mediante normas instituídas por cada um desses centros, a manutenção de ordem financeira da instituição e produção do sacramento,

com a exceção de eventos beneficentes para arrecadação de fundos e venda de alimentos em uma cantina (Alto Santo) e de produtos em uma “lojinha” (CEBUDV). Já a ICEFLU e suas filiais, de um modo geral, contemplam também uma variada gama de outras possibilidades de arrecadação de fundos, especialmente através da contribuição financeira oriunda de visitação. Com relação a essa contribuição, também há variações no interior da religião. Alguns grupos sugerem uma contribuição, que gira em torno de R\$35,00, para a participação de visitantes nos trabalhos. Nesse caso, a contribuição é facultativa. Em outros centros, a contribuição é espontânea, enquanto existem ainda locais que podem exigir de todos a contrapartida financeira para a participação nos rituais.

Esse último caso está especialmente presente no exterior, onde os valores mudam muito em relação às igrejas brasileiras, variando de €20 a €100 em média. Trabalhos especiais com a utilização de outras “medicinas”, “workshops” e “retiros” podem ter uma taxação muito mais alta. Isso espelha não só as dificuldades e valores embutidos na exportação do sacramento para a Europa, mas também o turismo religioso mais amplo da ayahuasca, já apontado, por exemplo, por Labate (2014), que nota inclusive a existência de “cerimônias privativas” que envolvem celebridades e chegam a custar U\$5.000. Esse tópico financeiro gera grandes conflitos no meio ayahuasqueiro de modo geral e no Santo Daime em particular.

Por conta de sua desorganização institucional, flexibilidade de procedimentos e acusações de “comercialização” do sacramento, a ICEFLU sofre várias críticas das outras religiões ayahuasqueiras e também dentro do próprio circuito expansionista do Daime, muitas vezes a partir de suas próprias dissidências. A questão monetária, assim, também se torna um ponto de conflito e posicionamentos distintos em relação às ideias de autenticidade e legitimidade. Um dos opositores mais ferrenhos da política de contribuições da ICEFLU é o carioca Marco Imperial, que conheceu o Santo Daime na Colônia Cinco Mil e por vários anos teve ligações fortes com o movimento fundado pelo Padrinho Sebastião. Considerado uma das figuras mais polêmicas do circuito daimista, Marco Imperial é dirigente de uma igreja no estado do Rio de Janeiro, chamada “Rainha do Mar”. Embora seja uma figura conhecida no campo daimista desde a época do Padrinho Sebastião, Marco Imperial ganhou maior visibilidade nos últimos anos, através de vídeos na internet e ativismo nas redes sociais contra a “cobrança de dinheiro” dentro dos rituais daimistas. Um de seus principais argumentos é de que “por caridade não se cobra”. Há, evidentemente, um aspecto retórico nessa afirmação, uma

vez que, ao mesmo tempo em que critica a “cobrança de dinheiro”, Marco apresenta seu grupo como um herdeiro legítimo dos ideais comunitários e não monetários do Padrinho Sebastião. Além disso, a ideia de “cobrança de dinheiro” não faz distinção entre as ideias de “preço” e “custo”, isto é, a taxação do sacramento para aferição de ganhos monetários particulares e para a simples manutenção e existência material dos grupos.

Vale lembrar que Marco Imperial é de uma importante família do Rio de Janeiro, classe média alta, tendo condições econômicas privilegiadas que o permitem manter seu grupo -muito pequeno em comparação com a estrutura da ICEFLU-, de modo particular e centralizado. Um dos argumentos de Marco Imperial inclusive é o de que “quem não tem condições de oferecer o sacramento de graça, que não ofereça”. Esse é precisamente um ponto de contraste interessante com a ICEFLU e outros grupos que “dependem” de doações monetárias para sobreviver. Em MG, por exemplo, há casos de igrejas que fecharam por falta de arrecadação financeira suficiente para a manutenção dos custos de funcionamento do grupo. No caso do Mapiá, esses custos incluem, adicionalmente, toda a existência e vida social de uma comunidade inteira de centenas de pessoas localizada em meio à floresta amazônica.

Outro dado importante a ser colocado é que uma parte dos centros que se colocam contrários à assim chamada “cobrança de dinheiro” são altamente personalistas e centralizados na figura de seu comandante, que muitas vezes é alguém que construiu seu grupo, incluindo a aquisição da propriedade de terra, a partir de herança familiar. Por outro lado, não há uma padronização da ICEFLU no que tange à questão monetária, que pode variar bastante caso a caso, apesar de alguns esforços em sentido a uma maior burocratização e impessoalidade da questão. A política geral da ICEFLU, oficialmente, seria a de incluir uma “ajuda de custo” aos trabalhadores do feitio imbutida nos custos de produção da bebida. De fato, é sabido que os feitores do Mapiá ainda hoje ganham vales de alimentos e alguma verba financeira diária para trabalhar na produção da bebida. De um modo geral, os trabalhadores do feitio consideram esse auxílio insuficiente, se queixando também de uma desigualdade de tratamento. Para eles, a ICEFLU “ganha muito dinheiro” e “cobra caro” junto à suas filiais e trabalhos realizados ao redor do mundo, mas “paga uma miséria” aos trabalhadores locais, que muitas vezes usam essa justificativa para fazer seu próprio movimento paralelo de distribuição do daime.

De acordo com Alex Polari, com o tempo a taxação dos custos sobre o feitio foi

se aperfeiçoando. No início do processo de expansão, as despesas do feito foram sendo distribuídas proporcionalmente entre as filiais do CEFLURIS, de acordo com sua necessidade de abastecimento. A partir da reforma institucional de 1997, esses custos passaram a ser incluídos na mensalidade associativa, uma taxa de cada fardado das filiais remetidas mensalmente à instituição, que passou a ser, “cada vez mais, a mola propulsora do sistema” (www.santodaime.org). Além da taxa associativa, era também cobrada uma taxa relacionada ao transporte e recipiente onde era guardado o sacramento. A partir de uma proposta feita em julho de 2009 e que passou a vigorar no “Encontro Mundial” realizado no Céu do Mapiá em janeiro de 2010, esse modelo mudou um pouco de padrão, estabelecendo que, a partir da filiação institucional, mensalidades associativas e um sistema de “metas de sustentabilidade”, as igrejas filiadas receberiam o sacramento sem custos, inclusive de transporte.

Na prática, entretanto, o que acontece é que o enquadramento das filiais nas diretrizes da ICEFLU dá direito a uma cota individual do sacramento, mas independe do mesmo, e diversas igrejas inclusive deixam de requisitá-lo junto à secretaria da instituição. Apesar disso, há, ainda, a possibilidade de negociações caso a caso, inclusive no tocante à associação e filiação à instituição. Segundo Alex Polari, “nos países do exterior onde nossas igrejas estão autorizadas a funcionar, o sacramento é enviado sem custos, com exceção do transporte”. Essa ideia de envio “sem custos” do sacramento, para onde quer que seja, parece mais uma narrativa nativa de relações públicas da igreja do que um espelho da realidade social concreta. Quase sempre há compensações de ordem financeira envolvidas na distribuição do sacramento, o que de modo algum é aprioristicamente ilegítimo, mas tampouco é tão simples e “sem custos” como a instituição procura sustentar.

Como o espectro ayahuasqueiro e os grupos que dialogam com a ICEFLU contemplam um número muito maior de entidades do que as filiais dessa instituição, e na medida em que a postura do “povo do Padrinho Sebastião” sempre foi de intercâmbio religioso, a ICEFLU acaba também fornecendo o sacramento para muitos outros grupos que não estão formalmente filiados à sua instituição. Nesse caso, a questão dos custos é negociada caso a caso. Via de regra, o transporte do sacramento acontece via o centro de distribuição da ICEFLU, que entrega o sacramento no ponto de destino, ou através do transporte individual da bebida por parte dos representantes dos centros que importam o sacramento. Nesse caso, a ICEFLU emite uma autorização no nome da instituição, credenciando a referida pessoa e seu grupo de origem a transportar

e consagrar o sacramento. Nesse caso, há uma série de maneiras pelas quais uma pessoa pode transportar o Santo Daime. Através de garrafas pet ou sacos plásticos, em meio à bagagem despachada no avião (contando também com a sorte de não ser flagrado na alfândega), etc.

Como podemos perceber, as relações econômicas se fazem presentes na distribuição e produção da bebida sagrada no âmbito do Santo Daime. Mas a esfera econômica perpassa ainda muitas outras áreas da religião¹⁰¹ e é um aspecto muito importante de ser considerado no âmbito da vila Céu do Mapiá. É isso que vamos observar a partir de agora.

A economia do Mapiá e da ICEFLU

Um assunto bastante sensível na vila Céu do Mapiá e também no âmbito da ICEFLU é a esfera econômica. Uma vez mais a tensão primordial do Santo Daime está presente, desdobrada, por um lado, em um esforço de racionalização institucional e, por outro, em uma informalidade característica. O resultado é uma ambiguidade e falta de organização financeira, que está longe de ser apanágio somente da matriz do Mapiá. Diversos centros daimistas independentes de grande porte no sudeste, com mais de duas décadas de existência e dezenas de fardados, não realizam prestação de contas, como é o caso, por exemplo, da igreja que estudei em minha dissertação de mestrado.

Com relação à matriz do Mapiá, esse problema é mais complexo e de difícil solução, na medida em que a ICEFLU, além de igreja, de alguma forma tem status de “prefeitura” da comunidade, que conta com centenas de pessoas. Apesar de suas divisões institucionais, com a existência de instituições independentes, como o IDARIS, COOPERAR e AMVCM, o caso é que a ICEFLU centraliza em boa medida o fluxo financeiro do Santo Daime. Tanto é que o fluxo de receitas associativas do IDARIS migrou para a tesouraria da ICEFLU. Há, no âmbito de sua diretoria, um esforço recente de maior transparência nos gastos por parte da instituição, que historicamente também é conhecida pela dificuldade na prestação de contas. Esse esforço, entretanto, ainda é parcial, e não consegue contemplar todas as esferas de gastos. Através do site do grupo, nota-se essa dificuldade, pois, embora haja uma seção destinada à “economia”, as informações são dadas sempre no sentido genérico, aliadas a termos como “reponsabilidade social”, não havendo nenhuma especificação quanto a quantias exatas ou a ajudas mais específicas destinadas às pessoas.

Essa dificuldade na prestação de contas dá margem para uma série de especulações em relação ao destino dos recursos. Há quem diga que eles são desviados de sua finalidade original com frequência e em grandes montantes. Ouvimos relatos de campo de que doações volumosas para a construção de obras no Mapiá supostamente teriam sido utilizadas para fins particulares, por exemplo. Há ainda toda uma economia da “dádiva”, no sentido maussiano, em relação às comitivas, que tornam a questão ainda mais complicada de ser avaliada. Quando viajam para as filiais do Brasil e, principalmente, do exterior, é comum que os membros das comitivas ganhem presentes da irmandade local, que podem incluir bens de consumo e eletroeletrônicos, tais como tênis, camisetas, celulares, etc.

Esses presentes dão um sabor de desigualdade de oportunidades dos membros da comitiva em relação aos demais moradores do Mapiá. Os primeiros, que incluem, dentre outros, os filhos do Padrinho Alfredo e o filho do Padrinho Valdete, possuem um nível de acesso a bens de consumo muito maior do que aqueles que não viajam. É comum ver um filho do Padrinho Alfredo vestindo um tênis Nike e um boné Lacoste importados, por exemplo. Isso dá margem para críticas e questionamentos, que muitas vezes tentam colocar sob suspeita a origem desses bens. Também provocam a revolta de algumas pessoas, que dizem que “jamais irão contribuir” com um projeto de uma igreja que “pede dinheiro enquanto os filhos do Padrinho vestem tênis Nike importado”. Por outro lado, o estilo de vida dessas pessoas também pode ser defendido, afinal, “por que eles não poderiam aceitar presentes, já que devotam suas vidas para a doutrina e o meio que têm de subsistir é através da propagação da missão religiosa?”, e ainda “seus maiores críticos vivem no maior conforto nas grandes cidades e reclamam deles usarem tênis e terem celulares. Queriam o que? Que usassem só chinelo e ficassem sem camisa?”

De acordo com o site e outros representantes oficiais, a instituição tem projetos de ajuda financeira aos veteranos, com a doação de cestas básicas e vales de feira que podem ser trocados no Armazém Comunitário. Mas, embora o Padrinho Alfredo autorize e dê livre trânsito para a ação direta da irmandade mundial em relação à ajuda para as pessoas, famílias e causas específicas do Mapiá, a tesouraria da ICEFLU faz questão de frisar que a melhor assistência possível para a comunidade é através de doações monetárias para a instituição. Esse posicionamento contrasta bastante com a opinião dos moradores mais carentes da vila, que sempre buscam uma forma de auxílio direto através dos visitantes e amigos que vem de fora.

Segundo um dos veteranos do Mapiá que trabalha no feitiço, “se você quiser ajudar o povo do Mapiá, não dê dinheiro para a ICEFLU. Dê direto para as pessoas. Nós nunca recebemos um centavo da instituição. Dependemos da ajuda dos amigos”. Esse posicionamento foi confirmado por outros relatos. Por outro lado, há quem diga que recebe ajuda de algumas figuras específicas da diretoria da ICEFLU. Essa ajuda, contudo, vem na forma de auxílio pessoal, e não institucional. Não chamaremos essa atitude simplesmente de “demagógica” porque não sabemos exatamente como elas funcionam e são tomadas. Talvez seja mais exato dizer que espelham essa tensão permanente entre o institucional/impessoal e o informal/tête-à-tête.

Além do sistema de mensalidades da ICEFLU, segundo o qual cada filial tem um valor definido a contribuir com a instituição de acordo com o número de adeptos, há também uma série de campanhas informais que acontecem por iniciativa da própria irmandade para questões específicas. O próprio Céu da Divina Estrela organizou uma iniciativa filantrópica junto à comunidade mapiense, batizada de Vida Nova - Mapiá. Tratava-se, na ocasião, de um projeto de arrecadação de recursos para a doação de medicamentos para a Santa Casa Manoel Corrente e material escolar para a Escola Estadual Cruzeiro do Céu. Ao final da campanha, foram totalizados cerca de R\$17.000 em remédios e material escolar, que foram entregues pessoalmente por membros do CEFLUSMAR no Céu do Mapiá. De parte da comunidade, a demanda por esses itens era tão grande que em pouco tempo todo o montante doado já havia sido distribuído aos moradores. As reações sobre a campanha foram variadas. Houve quem incentivasse a continuidade do projeto, mas também quem reclamasse da natureza e escassez dos itens, além de diversos pedidos de auxílio pessoal e até críticas por parte de um representante da ICEFLU, que consideravam esse tipo de política de ação direta ineficiente e “pueril”.

Há várias outras campanhas sociais organizadas de modo informal em um modelo de ação direta. Algumas delas conseguem inclusive envolver diversos centros do Daime no contexto diaspórico. Recentemente, por exemplo, a Madrinha Rita precisou realizar uma viagem até o Rio de Janeiro para tratamento de saúde. Com isso, foi feita uma campanha nas igrejas do Santo Daime e através das redes sociais para arrecadar fundos para as despesas da Madrinha. Em geral, essas iniciativas que pervadem as redes sociais incluem também pessoas e grupos que não estão formalmente vinculados à ICEFLU, mas têm relações de amizade e admiração para com suas lideranças. Foi o caso, por exemplo, da campanha “presente do mundo inteiro”, ocorrida no primeiro semestre do ano de 2015. Trata-se de um movimento de arrecadação de

fundos para a construção da nova igreja do Mapiá, transformada em um “presente” da irmandade do “mundo inteiro” para a Madrinha Rita, por ocasião de seu aniversário de 90 anos, ocorrido em junho de 2015.

A campanha foi um grande sucesso. Através de um grupo do *Facebook* intitulado “presente do mundo inteiro”, as pessoas tinham acesso a uma planilha de doações atualizada diariamente, e a um local de sociabilidade que foi especialmente integrador e produtor de coesão social no interior da doutrina. Talvez até hoje tenha sido o espaço virtual de maior integração das diferentes igrejas, contando também com vários representantes independentes. As contribuições financeiras, que eram expostas no grupo e ganhavam visibilidade social junto à irmandade, foram produzindo um efeito “bola de neve” e uma “corrente” de doações coletivas que acabou levando à arrecadação de mais de R\$200.000 por esse mecanismo, algo muito significativo para os padrões do Santo Daime, onde uma igreja de porte médio/grande tem uma arrecadação que varia de R\$5.000 a R\$7.000 por mês, aproximadamente.

Como resultado dessa campanha, durante no trabalho de aniversário da Madrinha Rita no Céu do Mapiá foi entregue um cheque com o valor total do movimento para a secretaria da ICEFLU. Depois do aniversário, contudo, houve algumas modificações na ideia original da campanha. O projeto do presente do mundo inteiro havia sido concebido originalmente para ter sua verba integralmente revertida para a construção da “catedral da floresta”, de forma independente da ICEFLU. Conforme foi crescendo, a ICEFLU passou a intermediar a campanha, que teve um “desvio de função”. Parte do dinheiro foi destinada, “a pedido da Madrinha Rita”, para a compra de um barco/voadeira, e as doações foram transferidas de uma conta pessoal de um dos membros da campanha diretamente para a conta oficial da ICEFLU.

Sobre a construção da igreja, esse é o projeto de maior envergadura da ICEFLU no presente momento, e um dos mais grandiosos de toda sua história. O primeiro templo daimista construído no Mapiá se localizava no centro da vila, no espaço onde hoje é a “cozinha geral”. De acordo com Alex Polari, “era um prédio humilde, feito de madeira roliça, coberto de palha e com o chão de terra batida. Uma meia parede de madeira e paxiúba completava o projeto” (www.santodaime.org). Dado o aumento do número de moradores e o intenso fluxo de visitantes, em 1986 o Padrinho Sebastião autoriza a construção de uma nova igreja, que seria localizada em um local mais alto da vila. Com uma arquitetura baseada em uma visão espiritual do Padrinho Alfredo, a nova igreja foi concebida no formato de uma estrela de 6 pontas, “uma obra arrojada para os padrões da

época, feita toda de madeira, com um raio de 13 ½ m e uma viga central de 17m tirada de uma castanheira”.

Após aproximadamente duas décadas de realização dos trabalhos dentro dessa igreja, sua estrutura acabou ficando comprometida, especialmente pela infestação de cupins. A decisão do Padrinho Alfredo e da ICEFLU frente a essa situação foi pela demolição do templo e a construção de uma nova igreja, uma verdadeira “catedral da floresta”, maior e mais imponente, que pudesse receber a irmandade do mundo inteiro e funcionar como uma verdadeira matriz do Santo Daime e da Nova Era, e representasse uma nova fase da doutrina, seguindo também o espírito ecoado pelos novos hinários do Padrinho Alfredo, “Nova Era” e “Nova Dimensão”. Segundo alguns relatos de campo, a obra foi originalmente concebida como uma estrutura de madeira, mas a avaliação posterior de especialistas, engenheiros e técnicos levou à conclusão de que a melhor opção seria a construção em alvenaria, com a cobertura feita com estrutura metálica.

Os alicerces da nova igreja começaram a ser colocados em 2009, e o desmonte da igreja velha foi iniciado em 2010, e finalizado na virada do ano de 2011 para 2012. Atualmente, no início de 2017, a obra continua em andamento, passando pela fase de transporte do material para a construção de sua cobertura metálica, que será feita por uma empresa sediada em Manaus. Algumas projeções da ICEFLU indicam o ano de 2020, ano do centenário do Padrinho Sebastião e dos 70 anos do Padrinho Alfredo, como data de inauguração da nova igreja. Outros consideram essa projeção otimista e se mostram mais preocupados com o destino da obra. A nova catedral da floresta é um projeto muito mais arrojado do que o projeto da igreja anterior que havia no Mapiá. Isso leva algumas pessoas até a indagação se de fato era necessária a construção de um templo tão grande, à ideia de que “foi um erro”, ou de que a igreja “não vai encher”. Por outro lado, há aqueles que acreditam que a construção da catedral vai simbolizar a avalorada um novo tempo, baseado no cooperativismo e com menos personalismo, onde toda a irmandade mundial irá se reunir. Algumas alianças improváveis entre líderes de igrejas do sudeste em torno da construção do novo templo seria um indício da possibilidade de realização dessa perspectiva.

Nota-se, contudo, um processo bastante demorado na construção da nova catedral, em relação à igreja antiga, muito mais célere. Algumas pessoas sustentam que essa demora é natural, fruto da própria complexidade e envergadura do projeto e das divergências internas em torno de sua construção. Trocas de profissionais envolvidos no projeto e mudanças de percurso na concepção da obra não são raras. Por seu turno,

outros especulam que a demora se deve a desvios de verba e à desorganização administrativa da ICEFLU. Em nosso campo, apuramos mesmo a existência de quem ache que essa demora é um “projeto em si mesmo”, pois quanto “mais demorar a construção da igreja, mais doações são captadas”. Existe sim um movimento permanente de captação de recursos para a catedral da floresta que permeia toda a irmandade, mas ao mesmo tempo também há uma série de iniciativas por parte dos doadores e da própria instituição para uma maior transparência e controle do processo. Foi dessa forma que houve a abertura de uma conta exclusiva para as doações destinadas à nova igreja, separada da conta principal da ICEFLU.

Nesse contexto de necessidade de captação de recursos, benfeitores individuais com grande poder aquisitivo quase que instantaneamente ganham protagonismo na irmandade. Esse foi o caso, por exemplo, do irlandês R.. Mais recentemente, o paulista V.A. despontou como principal patrocinador da obra, ascendendo rapidamente como uma pessoa de grande relevância na irmandade daimista. Tido como alguém que poderia bancar sozinho toda a construção da catedral, V.A., casado com uma nora da Madrinha Cristina, tem movimentado o interior da ICEFLU e as discussões sobre a vila Céu do Mapiá. Do lado da diretoria da instituição, havia inicialmente a proposta de que os recursos doados fossem geridos livremente pela própria ICEFLU e depositados em sua conta, seguindo o modelo vigente até então. Já V.A. e seus conselheiros têm proposto um modelo diferente, que inclui não só o gerenciamento dos recursos financeiros, mas propostas mais abrangentes sobre o funcionamento de toda a instituição, em direção a um modelo à primeira vista mais burocratizado e horizontal.

De acordo com alguns informantes de campo, isso deixa a ICEFLU em uma situação delicada. Por um lado, aceitar a proposta do benfeitor significa uma transformação considerável na estrutura da instituição, que certamente terá impactos na religião e de alguma maneira representa uma ameaça ao protagonismo e concentração de poder da diretoria da igreja. Por um lado, a ICEFLU não pode abrir mão dos recursos do jovem paulista e nem deixar de prestigiá-lo e incentivá-lo em suas iniciativas, nem correr o risco de “perdê-lo” para algum “concorrente” ou linha independente. Segundo informações de campo, a entrada de V. A. pode representar um verdadeiro *turning point* e uma mudança de paradigma na ICEFLU. Os mais otimistas consideram que existe finalmente a chance de uma guinada institucional em direção a um modelo de gestão burocrática e mais impessoal, e de uma profunda reorganização não só dos aspectos rituais e financeiros da linha expansionista do Daime mas de toda a vila Céu do Mapiá,

bem como do estreitamento dos laços entre a irmandade internacional. Já uma visão pessimista considera que isso atesta o poderio financeiro na religião e o distanciamento dos valores comunitários pregados pelo Padrinho Sebastião, e uma possibilidade de enfraquecimento ainda maior da ICEFLU e seus aspectos mais “tradicionais”, com a transferência do centro de tomadas de decisão e poder financeiro da vila Céu do Mapiá para “paulistas e gringos” que moram fora da Amazônia.

De todo modo, já é possível perceber alguns reflexos dessa nova conjuntura, como o início de uma campanha mundial de filiação dos pontos e igrejas de Daime à ICEFLU, com a realização de uma bateria de viagens internacionais do secretário da instituição, Mauro Farias, com esse objetivo, e a criação de um grupo de *whatsapp*, idealizado e administrado por V.A., congregando líderes e administradores das igrejas daimistas do mundo inteiro no intuito de discutir propostas e dialogar sobre o futuro da vila Céu do Mapiá e da ICEFLU¹⁰². Embora pareçam iniciativas tímidas, elas não encontram nenhum paralelo até hoje. Essa campanha de filiação tem até produzido o temor em igrejas independentes no sentido de um recrudescimento e pressão da ICEFLU no relacionamento com esses centros em direção à sua vinculação institucional à matriz do Mapiá. Sobre o grupo de *whatsapp*, é um verdadeiro feito congregar em um mesmo espaço representantes de igrejas tão diferentes, que muitas vezes não nutrem simpatia um pelo outro e são até mesmo inimigos declarados. Esse espaço tem aberto novas possibilidades de ação conectiva (Benneth e Segerberg, 2012) e de alianças e interações a partir do universo *online* que são interessantes e começam a colocar em xeque as bases de dominação tradicional presentes na história do Santo Daime¹⁰³.

Voltando à realidade concreta do Céu do Mapiá, enquanto a catedral não fica pronta os trabalhos espirituais vêm sendo realizados no espaço onde está sendo erigida a nova igreja, sob uma estrutura geodésica toda coberta. Isso tem forte significado simbólico, representando a “apuração” e o “desafio” vivido pelo Mapiá no momento presente. Por um lado, a falta de um templo construído ilustraria o “balanço” e as dificuldades vividas pela comunidade, enquanto por outro lado simboliza a “apuração”, o movimento de “limpeza” e “aprofundamento espiritual” que espelha a narrativa teleológica, do embate do bem contra o mal, que será fatalmente vencido pelas forças da luz. Do ponto de vista prático, os trabalhos realizados na geodésica trazem alguns problemas concretos, como uma acústica não muito apropriada para a natureza musical dos trabalhos, e a dificuldade de controle e sensação de segurança oriunda da ausência de portas e paredes, que facilita o trânsito de pessoas e dificulta a atuação dos fiscais

nos trabalhos. Há mesmo quem diga que “só volta no Mapiá quando a nova igreja estiver pronta”, devido aos processos pessoais difíceis vivenciados nos trabalhos realizados na estrutura improvisada atual.

A construção da catedral da floresta é, neste momento, o maior dinamizador da economia da ICEFLU e da vila Céu do Mapiá. Além das contribuições em dinheiro, as pessoas também auxiliam a obra através da doação de materiais, trabalho voluntário, dentre outras formas de ajuda. Na economia local, esse projeto acaba empregando pessoas na prestação de serviços diversos, como trabalho braçal na obra, transporte de materiais, abertura de estradas, serragem, dentre outros. Além disso, há também outro forte catalizador de recursos para a comunidade, que são os festivais religiosos de dezembro/janeiro e junho/julho, historicamente a época de maior peregrinação e fluxo de visitantes e turistas no Céu do Mapiá. Ao que tudo indica, esse fluxo de pessoas, especialmente de estrangeiros, tem diminuído ao longo dos anos, não só devido às dificuldades inerentes à viagem para o Mapiá e à perda de exotismo do Santo Daime na medida em que este foi ficando conhecido na sociedade Ocidental e novas formas de consumo da ayahuasca foram se popularizando, mas também por conta de supostos abusos financeiros por parte da ICEFLU e dos prestadores de serviço da comunidade de uma forma geral, além de diversas ocorrências de furtos na vila. Um ponto fora da curva foi o aniversário de 90 anos da Madrinha Rita, em 2015, que foi uma das ocasiões de maior fluxo de visitantes da história do Céu do Mapiá. A esperança da irmandade reside assim, em grande medida, na inauguração da nova catedral da floresta. Em síntese, podemos afirmar que a obra da igreja nova do Mapiá é um dos principais pontos de coesão social, controvérsia e captação de recursos da ICEFLU, e terá um papel fundamental para o delineamento dessa instituição nos próximos anos.

No caso da economia local mapiense, acontece um embate entre distintas visões de mundo. Esse embate pode ser recortado em termos geracionais e econômico-sociais. Como já observamos em outro lugar dessa tese, no tempo do Padrinho Sebastião havia uma visão utópica e escatológica sobre a nova comunidade, que pregava uma “vida sem padrões” e um “comunismo primitivo” baseado na cooperação e solidariedade mútuas e centrado na figura carismática de Padrinho Sebastião e em suas promessas proféticas de uma Nova Jerusalém. Isso se refletia na prática através de uma distribuição igualitária de bens e suprimentos e na coletivização dos plantios de alimentos. Após o falecimento de Sebastião Mota e também com a rápida expansão da doutrina, esse “comunismo

primitivo” foi dando lugar a uma individualização da esfera econômica e à “descoletivização” da vida comunitária.

Os roçados passaram a ser “propriedade particular”, a cozinha geral foi perdendo seu protagonismo (funciona hoje especialmente em ocasiões festivas e por ocasião dos mutirões de segunda-feira), e as pessoas foram se sentindo cada vez mais livres para realizar seus empreendimentos individuais. Essa transformação não foi causada exclusivamente por deliberações da direção da comunidade, mas através de uma série de relações sociais do Mapiá com o mundo exterior e do aumento de complexidade do Santo Daime em meio a sua expansão, além das dificuldades financeiras que são rotineiras na vida cotidiana da vila, que acabam por incentivar empreendimentos individuais de captação de recursos. Podemos dizer que o Mapiá passou, em termos de “conduta de vida” e modelo organizacional, de uma “comunidade” para uma “cidade”, o que reflete diversos discursos nativos, que fazem o prognóstico de uma transformação do Mapiá em uma verdadeira “cidade da floresta”.

Nesse movimento, foram abertos estabelecimentos de comércio no Mapiá, além de uma economia informal que vai do transporte fluvial de turistas até a hospedagem de visitantes. Todo esse movimento escapa em boa medida da regulação da ICEFLU e do controle da Associação de Moradores, que tem muitas dificuldades de enquadrar essa prestação de serviços em termos institucionais. De sua parte, esses prestadores de serviço recebem muitas críticas advindas dos visitantes e peregrinos. Os comerciantes e barqueiros estão em boa medida entre as pessoas consideradas “desviadas da doutrina”, que raramente participam dos rituais religiosos e não têm nenhuma consciência ecológica. Como ilustração, podemos mencionar que, embora o Céu do Mapiá se apresente como uma comunidade de cunho ambientalista, os produtos mais cobiçados no comércio local incluem refrigerantes, especialmente coca-cola, biscoitos recheados, sorvetes e gasolina.

Como não há consenso sobre a natureza atual da comunidade e seu controle institucional, e a ICEFLU é criticada por uma boa parcela da população mapiense em relação ao modo como lida com as finanças, os prestadores de serviço individualizados dificilmente aceitam o enquadramento em algum tipo de norma de atuação. Negociam preços segundo critérios individuais e tocam seus negócios sem uma contrapartida coletiva visível. Há inclusive relatos de professores da escola Cruzeiro do Céu, que às vezes trabalham por até 06 meses sem receber do Estado, de que se sentiram humilhados por cobranças efusivas e públicas por parte dos comerciantes. Estes

argumentam, por outro lado, que não têm nenhum apoio por parte da instituição e de suas lideranças, e que essa é a “única forma de sobreviver”. Além desses comerciantes e barqueiros, há também estrangeiros, como o irlandês R., que alugam um espaço em suas casas para hospedaria de visitantes. Nesse caso específico, R., que passa somente algumas semanas por ano no Mapiá, construiu uma verdadeira mansão, avaliada em milhões de reais, em uma área um pouco afastada da vila, tendo sido até mesmo multado pela obra, de acordo com alguns relatos nativos. Sua casa tem piscina e internet *wifi*, além de um salão particular para a realização de trabalhos espirituais. Como contrapartida, ele costuma cobrar uma taxa de R\$80,00 por dia para os visitantes interessados em se hospedar em sua casa.

Há, por parte da ICEFLU, a ideia, oriunda dos cursos de capacitação oferecidos na comunidade pela AmaGaia, do estabelecimento de um banco comunitário e de uma moeda local. O plano, nesse sentido, seria a abolição do dinheiro nas trocas comerciais realizadas na vila, tomando como base o modelo proposto pelo Padrinho Sebastião. A diferença é que pela proposta atual o dinheiro seria centralizado para a instituição, e trocado pela moeda local no banco comunitário. Essa ideia, contudo, continua em estado larvar, sem nenhum desdobramento prático até o momento. A complexidade da questão e das relações sociais no interior da vila, que inclui tanto turistas internacionais quanto nativos paupérrimos, não traz nenhuma solução fácil de curto e médio prazos.



Foto 22: Aniversário de 90 anos da Madrinha Rita no Céu do Mapiá. 2015. Imagem: Rafael Oliveira.

Ecologia

Como vimos várias vezes no decorrer desse trabalho, o Santo Daime se auto representa como a “doutrina da floresta”, sendo visto também por parte do imaginário Ocidental como um grupo ecológico e ligado à natureza. Há inclusive hinos que reforçam essa visão, como um hino do Padrinho Alfredo que diz que “Quem destrói a natureza está ferindo o nosso Pai”. Os próprios mapienses, quando estão em viagem para fora da região amazônica, costumam ser vistos como “representantes” da floresta, o que também pode ser usado retoricamente, como no caso apontado por Fernandes (no prelo), onde Ronaldo Pereira, mapiense filho da conhecida Dona Regina, ao apresentar seu *workshop* “Vôo do Beija-Flor” – uma leitura particular do “Vôo da Águia” de Léo Artese-, diz que veio “trazer um pouquinho da floresta para o povo da cidade”.

Apesar dessa identificação com a floresta, um olhar mais detido na vila Céu do Mapiá revela uma ambivalência em torno dessa questão que foge bastante desse estereótipo romantizado de “harmonia” com as matas e o meio ambiente. No imaginário New Age, o Santo Daime é tratado muitas vezes como sinônimo de “amor à natureza”, o que inclui, dentre outras coisas, a dieta vegetariana. Assim, não é de se surpreender que alguns peregrinos se sintam “em choque” quando presenciam churrascos feitos em praça pública no Céu do Mapiá. Em uma de minhas viagens de campo, um amigo que me acompanhava na viagem levava um cogumelo *shimeji* desidratado, alimento considerado “nobre” e apreciado nos círculos daimistas belo horizontinos, no intuito de presenteá-lo ao Padrinho Alfredo. Ao consultar um nativo sobre essa possibilidade, obtive a seguinte resposta: “Se você quer agradar o Padrinho Alfredo, melhor seria dar de presente carne e feijão”. Apesar do caráter cosmopolita que permeia o Mapiá em vários sentidos, os nativos da região continuam, em boa medida, com os seus costumes tradicionais e caboclos, que incluem uma dieta carnívora baseada em alimentos regionais.

Ainda no tocante à alimentação, há um contraste no comportamento de visitantes e moradores locais nativos. Como já observamos, o Céu do Mapiá é abundante em alguns frutos, como caju, carambola, cupuaçu e goiaba. Assim, é comum que os peregrinos, ao visitarem a vila, procurem sucos dessas frutas junto ao comércio local, algo comumente desprezado pelos nativos, que preferem, em sua grande maioria, refrigerantes, com apreço especial pela coca-cola, cuja garrafa pet de 2L chega a custar R\$12 no comércio local. O consumo de garrafas pet na vila gira em torno dos milhares

ao ano, o que ocasionou uma série de problemas, como uma enchente que atingiu o depósito de lixo e carregou esse tipo de material para o leito do igarapé. Há, também, iniciativas de transformar a educação ambiental da comunidade, realizadas sobretudo por imigrantes do sudeste que moram hoje no local, como o caso de Rita, que possui um comércio que só vende alimentos vegetarianos, e uma ONG (Saúde Ambiental Mapiá) de reciclagem e reutilização artística de garrafas pet. A escassez de recursos e investimentos, contudo, limita bastante seu alcance e atuação.

Há diversas outras dificuldades em relação à questão ambiental na vila Céu do Mapiá. A energia elétrica da vila é, em sua maioria, oriunda de motores a diesel e gasolina, e o transporte fluvial de combustível é uma constante diária na comunidade. O igarapé, inclusive, é um problema à parte. Com a intensa circulação de barcos a motor e utilização não planejada do igarapé para diversos fins, os igarapés Mapiá e Repartição passam por um processo crescente de assoreamento, a ponto de algumas lideranças fazerem prognósticos nada animadores segundo os quais em um futuro não muito distante será inviável o transporte fluvial de pessoas devido à diminuição do nível de água acarretada por esse processo. Além disso, as águas dos igarapés não contam com uma política de preservação dentro da comunidade. As pessoas tomam banho de igarapé e lavam suas roupas com todos os tipos de shampoo, sabonetes e produtos de limpeza.

A educação ambiental, inclusive, de um modo geral é repleta de deficiências. Moradores ainda hoje jogam lixo na mata e nas águas com frequência. Muito embora os daimistas gostem de ver o Mapiá como um exemplo de sustentabilidade, uma “ecovila” e um modelo de sustentabilidade e vida comunitária para o futuro do planeta, segundo suas próprias lideranças a comunidade esteve mais próxima da ideia de uma Ecovila no tempo do Padrinho Sebastião do que hoje. Apesar desses problemas, o Céu do Mapiá não deixa de ser notável em sua capacidade de abrigar centenas de pessoas e de se sustentar de modo praticamente independente por mais de 30 anos em meio à floresta amazônica e todos os desafios e carências que advém desse ambiente. Vamos passar agora a outro aspecto fundamental a ser considerado na vida do Céu do Mapiá em particular e do Santo Daime em geral, e que até hoje tem sido pouquíssimo estudado: as relações de gênero.

Questões de gênero

Os daimistas gostam de dizer que “a doutrina não é machista, machista são as pessoas”. Essa fala tem uma ambiguidade interessante, com diversos significados. Primeiramente, denuncia que existem problemas no tocante à questão de gênero, ou a frase mesmo seria desnecessária. Em segundo lugar, tenta fazer uma separação entre a “doutrina”, que vem do divino, e portanto não privilegia um sexo em relação ao outro, e as pessoas, que tem comportamentos tendenciosos e equivocados. Essa própria separação mesma já evidencia o caráter eminentemente social da doutrina. Se a doutrina não é machista, mas é experienciada como machista na prática, isso significa que a agência das pessoas na manipulação do sagrado doutrinário é bastante forte. Um terceiro ponto, derivado do segundo, é o fato de que, na medida em que as pessoas são machistas mas a doutrina não, é possível, e mesmo *aconselhável*, transformar as relações de gênero, que se tornam assim um campo de interpretações e lutas em aberto. Em uma leitura mais “academicista” dessa frase, poderíamos dizer que o código técnico da doutrina do Santo Daime inapelavelmente traz diferenciações baseadas no sexo, na medida em que separa homens e mulheres por função e espaço ritual, embora seja maleável do ponto de vista das relações de poder entre homens e mulheres.

O que é possível afirmar com certeza é que, a despeito do caráter “imaculado” e “neutro” atribuído à doutrina espiritual, as relações de gênero no âmbito do Santo Daime espelham a sociedade e o corte socioeconômico de seus adeptos. Isso de antemão já nos mostra que há discrepâncias de poder entre homens e mulheres que são quase universais, com raras exceções. Construído em meio à sociedade ribeirinha seringalista do Norte brasileiro, historicamente a doutrina do Daime é baseada em relações “tradicionais” de gênero, que refletem a sociedade acriana da época e privilegiam os homens nas posições de poder. A maioria dos seguidores de Raimundo Irineu Serra que adquiriram maior visibilidade eram homens. Dentre os 04 hinários fundadores de seus companheiros, apenas 01 foi recebido por uma mulher, Maria Marques, que por sua vez é conhecida até hoje pelo nome de Maria Damião, já que era casada com um homem de nome Damião. As funções mais estritamente relacionadas com a ayahuasca, como a de servir o sacramento e participar do processo de preparo do daime, também sempre foram exclusividade dos homens, com raríssimas exceções mais contemporâneas que “quebram o protocolo”.

Há, por certo, algumas exceções. Madrinha Peregrina, viúva de Mestre Irineu, é hoje a comandante incontestada do Alto Santo. Absolutamente tudo o que ocorre nesse grupo está subordinado à sua determinação. Seu poder matriarcal, contudo, advém não propriamente de seu carisma pessoal, mas precisamente por se tratar da viúva do Mestre Irineu. Essa “exceção que confirma a regra” também é o caso de Madrinha Rita, a matriarca da ICEFLU, viúva de Sebastião Mota de Melo. A ICEFLU, inclusive, conta com outras anciãs e conselheiras bastante respeitadas, como é o caso da já falecida Madrinha Cristina, de Madrinha Júlia e de Regina Pereira, a “Dona” Regina. Sua legitimidade, contudo, advém principalmente do fato de terem sido fieis seguidoras do Padrinho Sebastião, que inclusive escolheu um grupo de mulheres, que incluem Regina Pereira e Madrinha Julia, para se tornarem celibatárias, “consagradas” exclusivamente à doutrina.

No caso específico do Céu do Mapiá, que congrega pessoas das mais diversas localidades e arcabouços culturais, há a sobreposição de diversos “modos” de se enxergar e vivenciar a questão de gênero. Alguns homens de prestígio na comunidade vivem com mais de uma mulher, fato que, embora tenha gerado controvérsia e “muito sofrimento nas mulheres envolvidas” (D.R., comunicação pessoal, 2016), é relativamente bem aceito pela irmandade internacional do Santo Daime, com uma notável falta de questionamento público inclusive entre os círculos europeus e setores mais “progressistas” e ligados a “New Age” do universo daimista. A liberdade de alguns em viver com mais de uma mulher, evidentemente, não se estende para as suas mulheres no que se refere a seus maridos. Quando indagados a esse respeito, a maioria dos daimistas prefere não comentar o assunto, ou acha uma saída dizendo que é algo “regionalista” e “típico” das culturas da floresta, que obedeceriam a uma lógica própria, diferente da ocidental¹⁰⁴.

Mais comum do que a convivência “harmoniosa” de um homem com mais de uma mulher é a “troca” de mulheres por parte de alguns homens. A., por exemplo, “trocou” sua ex-esposa por uma outra mulher, abandonando a primeira com seus dois filhos pequenos, um dos quais teria sido rejeitado pelo pai por “não ser parecido com ele” (M. C., comunicação pessoal, 2013). Zé Mota, filho mais novo do Padrinho Sebastião, “trocou” sua primeira esposa por uma mulher “30 anos mais nova” que a primeira (G., comunicação pessoal, 2016). Chamamos aqui de “troca” essa ruptura nos relacionamentos conjugais porque elas são realizadas por parte dos homens e não trazem grande ônus para os mesmos, nem implicam em perda de *status* ou forte censura

ou punição institucional para eles, parecendo mais uma atitude comum, quase “impessoal”, do que um evento traumático. Ao contrário, são as mulheres que, antes de serem protegidas, sofrem com os desdobramentos da separação, sendo algumas vezes inclusive incentivadas informalmente a deixar a comunidade, “perdoar” ou “aceitar” bem a situação¹⁰⁵.

Na vila Céu do Mapiá, os impactos da expansão também se fizeram sentir nas relações de gênero. De alguma maneira, contribuíram para “suavizar” a dominação masculina, com a entrada de diversas mulheres oriundas de outras partes do Brasil e do mundo na comunidade, que trouxeram novas visões e perspectivas. Por outro lado, reforçaram as relações assimétricas de gênero e a objetificação da mulher. Em nossa pesquisa de campo, observamos diversos daimistas do sudeste dizendo que “as mulheres do Mapiá são ‘fáceis’”, ou que no Mapiá as “meninas são criadas do jeito que tem que ser: obedientes ao homem” (J.M., comunicação pessoal, 2013). Há então a produção de um “*exotismo fetichista*” em relação à mulher mapiense. Do lado dos forasteiros, estabelecer uma união afetiva com uma mapiense pode ser ainda um “atalho” para ascender na hierarquia da religião, especialmente através do estabelecimento de relações matrimoniais com mulheres das famílias mais importantes da comunidade.

Já escutei em campo a reclamação de várias pessoas em relação a um músico forasteiro que era prestigiado dentro dos rituais, no entendimento de alguns nativos, “só por ter se casado com a filha do Padrinho Sebastião”. Do lado das mulheres, relacionar-se com uma pessoa de fora representa a chance de sair do Mapiá, conhecer as grandes cidades e transformar radicalmente sua situação de vida, o que é incentivado também pelo acesso à televisão, novelas, telefone e as redes sociais da internet. Da perspectiva das famílias mais pobres, as meninas podem aparecer algumas vezes como possibilidade de “ascensão familiar”, ou seja, do estabelecimento de vínculos com turistas e daimistas do sudeste com maior poder aquisitivo, fazendo com que os pais facilitem ou não se oponham a relacionamentos estabelecidos com pessoas de fora. Na virada de 2013 para 2014, por exemplo, presenciei no Mapiá o casamento de um dirigente de uma igreja de um grande centro urbano, que na ocasião tinha aproximadamente 50 anos de idade e já contava com filhos e ex-mulher, com uma menina de 15 anos. O casamento foi amplamente divulgado e impactou a subjetividade das meninas residentes na vila, que muitas vezes sonham em ser a próxima jovem a se casar com um forasteiro.

Importante dizer, porém, que o Mapiá é um lugar bastante plural. Não só desse tipo de relações de gênero vive a comunidade. Há diversos casais, principalmente oriundos do sudeste, que estabelecem outro tipo de relação afetiva, e também separações de casais que não implicam necessariamente a uma sujeição da mulher em relação à vontade do homem. Em contraposição ao patriarcado reinante na vila, a figura de maior destaque é a já citada Regina Pereira. Hoje viúva, Dona Regina conviveu vários anos com seu marido sem manter relações sexuais, devido ao compromisso assumido com a doutrina, de ser uma das mulheres “consagradas” à vida religiosa pelo Padrinho Sebastião. Responsável pela zeladoria de hinários importantes como o de Sebastião Mota, D. Regina mora hoje na casa onde morava o Padrinho, localizada no centro da vila Céu do Mapiá. Sua residência é um local de recepção dos visitantes, e ela é também uma das responsáveis pela cozinha geral e pela organização/limpeza/arrumação da igreja, além de ser uma das cantoras veteranas da ICEFLU. Tem dois hinários, “O Segredo” e “O Segredo II”, cujos nomes vêm de um hino homônimo da Nova Jerusalém ofertado a ela pelo Padrinho Sebastião.

Regina se destaca também por ser uma ardente protetora das mulheres no meio daimista e militante de seus direitos. Com espírito questionador, Dona Regina por diversas vezes já indagou sobre a necessidade de manutenção de algumas convenções, como é o caso dos “vivas” dados durante os trabalhos, que tradicionalmente são respondidos apenas pelos homens. Por mais de uma vez a observei questionando isso publicamente, dizendo que “em lugar nenhum está escrito que somente os homens é que podem responder aos vivos”. Também já presenciei “Dona Rê” não só responder, mas também dar vivos no salão ritual. Durante uma reunião de feitio com o Padrinho Alfredo, pude observar Regina fazendo um pedido inusitado ao comandante, por ocasião de seus 40 anos de farda: aprender a fazer daime, isto é, tornar-se feitora, o que provocou a risada de alguns homens presentes, prontamente respondidas por Regina em tom desafiador: “Me diga o que é que vocês têm que eu não tenho?”

A resposta de Alfredo foi que, se ela conseguisse montar uma equipe de mulheres para a realização do feitio, poderia aprender. Questionamentos semelhantes têm sido feitos ao líder por outras mulheres da doutrina, como é o caso da mineira Noêmia, que nos relatou, no início de 2017, que também teve o pedido para aprender a preparar o daime aceito recentemente pelo Padrinho Alfredo. Curioso notar, contudo, que esses posicionamentos “emancipatórios” não são vistos com bons olhos por uma parcela das mulheres daimistas, que atribuem às formas rituais pré-estabelecidas a

condição de sacralidade. Para elas, “não tem nada a ver” mulher fazer daime, e “no Santo Daime mulher não dá viva. Ponto final”. Encontramos na pesquisa de campo até uma narrativa que interpreta esses tabus como “privilégio” feminino (“Eu não quero ficar batendo marreta e carregando panela. Que bom que tem homem pra fazer isso pra gente”).

Com relação às posições de poder, a grande maioria dos comandantes de igreja do Santo Daime hoje são homens. Há exceções importantes, como a Madrinha Peregrina no Alto Santo, mas, em geral, a direção sempre está a cargo de uma figura masculina. O comando dos homens muitas vezes se dá a partir de uma perspectiva de casal, onde o homem é o comandante da ala masculina e a mulher é a comandante do batalhão feminino. A direção dos grupos, assim, estaria dividida entre o casal. No Daime, inclusive é visto com bons olhos o fato de um dirigente ser casado, e de alguma forma dividir o comando do grupo com sua mulher. Isso evitaria abusos, assédio e transmitiria mais confiança em relação à figura do comandante. Nesse sentido, vale notar aqui que dirigentes solteiros ou separados não raras vezes se envolvem com as mulheres da igreja que coordenam, o que às vezes pode ser motivo de crítica entre a irmandade pela forma como isso acontece.

Como a ideia de “padrinho” e “madrinha” se tornou um título social, que em grande medida é sinônimo de dirigente de igreja, algumas meninas alimentam o sonho de se tornarem “madrinhas”, havendo inclusive a existência de competição e disputas entre as mulheres em relação à construção de laços afetivos com o presidente do grupo, algo que pode até mesmo ser utilizado e veladamente estimulado pelos comandantes, que às vezes podem escolher as cantoras destinadas a “puxar” determinado hinário e a posição das mulheres no salão de acordo com interesses particulares e “segundas intenções”. Como o posicionamento das pessoas no batalhão não obedece a critérios específicos, havendo apenas a recomendação mais genérica das linhas serem formadas por “ordem de altura”, e o poder sobre o andamento do ritual é concentrado na figura do comandante, há uma grande margem de manobra para o dirigente definir essas questões. A figura do casal na frente da direção da igreja diminui essas ingerências e dilui um pouco o poder centralizador do comandante.

Mesmo nas igrejas comandadas por um casal, nota-se que às mulheres em geral é reservado somente o comando do batalhão feminino. Isso porque o modelo litúrgico do Daime é centralizador e personalista. Existe sempre um comandante geral dos trabalhos. E esse comandante geral dos trabalhos, via de regra, é o homem. Esse é o

caso, por exemplo, da Colônia Cinco Mil e do Céu do Mar. Embora sejam dirigidas por um casal, e a ala feminina conte com ninguém menos que uma filha do Padrinho Sebastião (Maria das Neves na Cinco Mil e Nonata no Céu do Mar), fato que é um dos grandes responsáveis pela legitimidade atribuídas ao comando da igreja em questão, o dirigente geral dos trabalhos é o homem (Maurílio Reis e Paulo Roberto, respectivamente).

Algumas exceções notáveis são o caso da maior igreja daimista da Europa, Céu da Santa Maria, fundada e dirigida por uma mulher, Geraldine Fijneman, que faleceu em 2016 deixando como sucessora outra mulher, Liesbeth Van Dorsen, e a Santa Maria da Estrela Brilhante, centro fundado e comandado desde sua fundação por Noêmia, grupo este que, embora muito pequeno e de caráter familiar, já existe por quase 30 anos sob a mesma direção feminina. Há também o grupo daimista de Lumiar, da Baixinha, recém-falecida, que era a figura carismática mais destacada e matriarca de seu grupo. O Céu do Montreal, no Canadá, também foi fundado e comandado por uma mulher, Jessica Rochester. Nesse caso, como no de Noêmia e outros, há relatos de dificuldades e preconceitos vividos por essas comandantes em relação à irmandade daimista e à tradição masculinista da direção dos trabalhos. Há relatos de que Jessica Rochester, por exemplo, foi acusada de transgredir a direção doutrinária e encarada com hostilidade por sua postura “idiossincrática” à frente de sua igreja, o que certamente se relaciona com sua identidade de gênero.

Esse ethos que coloca os homens na posição de comando é compartilhado por todo o espectro ayahuasqueiro de modo geral, desde os usos indígenas da ayahuasca até as redes neoxamânicas contemporâneas. Por exemplo, na etnia Yawanawa historicamente as mulheres não tinham permissão de se envolver com o Uni (ayahuasca), o que só foi mudado recentemente com a conquista de duas mulheres (Hushahu e Putanny) da possibilidade de se tornarem pajés, que representou uma verdadeira revolução na tradição da comunidade e teve impacto também em outras etnias. Do mesmo modo acontece na UDV, que não permite que mulheres ascendam ao cargo de Mestre, com a única exceção feita à viúva de Mestre Gabriel, Pequeninina (algumas pessoas no interior do grupo contam que Gabriel ainda em vida teria revogado esse título de sua esposa). No caso da Barquinha, o comando masculino também é a tônica, embora haja algumas exceções, como o caso da Madrinha Chica Gabriel, fundadora e mais importante figura do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte. Nesse sentido, a Barquinha tem uma característica interessante que também

pode ser aplicada em alguns casos à vertente expansionista do Santo Daime, que é a proeminência ganha pelas mulheres através do “trabalho mediúnico”. Francisca Gabriel sempre foi uma médium reconhecida no âmbito dessa religião, realizando atendimentos espirituais e incorporando entidades importantes na cosmologia da religião. Esse seu reconhecimento enquanto médium foi um dos fatores determinantes para sua respeitabilidade social na Barquinha.

Esse também foi o caso de Baixinha, que conquistou sua fama e reconhecimento no Santo Daime a partir de suas qualidades mediúnicas. Na ICEFLU, o trabalho com mediunidade é uma função compartilhada pelas mulheres, e no Céu do Mapiá ele é eminentemente feminino. Maria Alice, Clara Iura, Isabel Barsé (todas oriundas da expansão) e outras mulheres que compõem o corpo de médiuns do Mapiá adquiriram destaque nessas funções, se tornando daimistas respeitadas perante a irmandade de um modo geral. A própria Noêmia é uma médium reconhecida. O trabalho com a mediunidade aparece assim para as mulheres como um “atalho” na hierarquia ou possibilidade de legitimação e reconhecimento. Por outro lado, como a questão da incorporação não é consensual, a mediunidade motiva críticas e distanciamento por parte dos grupos avessos a esse tipo de trabalho, que se materializam em críticas também a essas mulheres.

A questão da mediunidade foi uma transformação na hierarquia espiritual de gênero do Mapiá a partir da expansão. Foi com a chegada de médiuns do sudeste e outras partes do Brasil que a mediunidade passou a ser algo mais relacionado diretamente às mulheres, e que essas passaram a ter um lugar mais importante nos trabalhos espirituais de incorporação e possessão. Isso, contudo, tem que ser relativizado, na medida em que não produziu, ou produziu pouco, a formação de um corpo de médiuns reconhecidas do próprio “povo do Padrinho”, isto é, dos nativos do Norte. A maioria das médiuns mais conhecidas na irmandade daimista são brancas e nascidas no sudeste. Essa clivagem entre as mulheres do sudeste e as nativas do Norte também está presente em outros aspectos da vida social mapiense. Com o movimento de expansão, mulheres de diversas regiões do Brasil e de países ocidentais como Itália e França passaram a residir na vila. Isso alterou alguns costumes e trouxe um clima mais cosmopolita para a comunidade, mas as mudanças reais no tratamento das mulheres foram bastante restritas no tocante às nativas da região.

Enquanto é comum observar mulheres daimistas que vêm de fora ocupando cargos de professoras na escola ou alguma função na Associação de Moradores, além de

ter empreendimentos pessoais, como os “florais da Amazônia”, no caso das nativas do Norte a situação é bastante diferente. A maioria trabalha como faxineira, cozinheira, lavadeira, cuidadora de crianças e outras ocupações domésticas, isso quando não estão totalmente dedicadas à família. As possibilidades de mobilidade, nesse sentido, não se dão no interior da comunidade, mas através da expectativa de deixar o Mapiá. Tal expectativa pode se concretizar mediante os “ofícios da doutrina”, como o canto, que é um chamariz para que igrejas do Brasil e do mundo e a irmandade internacional “importem” mapienses e financiem sua vida fora da comunidade. Essa oportunidade, contudo, está reservada especialmente a membros das comitivas e meninas das famílias mais importantes do Mapiá. São inclusive raros os casos de jovens oriundas das famílias mais pobres que têm acesso à oportunidade de aprender os ofícios musicais da doutrina junto às lideranças e pessoas de destaque nessa área. A outra possibilidade de mobilidade e êxodo do Mapiá, mais generalizada entre toda a comunidade, é através de casamentos e laços afetivos com forasteiros. Esse movimento é majoritariamente ligado às mulheres do Mapiá, mas também existem casos de homens que tiveram êxito em deixar a vila através da união afetiva com mulheres, inclusive estrangeiras.

Podemos observar a partir dessas discussões que há uma forte interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Kergoat, 2010) na questão de gênero dentro do Céu do Mapiá. Isto é, as desigualdades de gênero e a posição das mulheres dentro da religião não estão limitadas à questão do sexo, mas envolvem também outras variáveis, como classe social, diferenças culturais e pertença étnica, que se encontram em intersecção e relação umas com as outras. Ser mulher por si só implica em desigualdades de poder em relação aos homens no meio daimista. Mas ser uma mulher “cabocla” é bem diferente de ser uma mulher europeia, por exemplo. Somente levando em conta essa interseccionalidade é que se torna possível compreender em maior profundidade a situação das mulheres no Santo Daime, e a assimetria de posições e possibilidades que se apresentam às mesmas no Céu do Mapiá.

Outra questão importante de gênero diz respeito à heteronormatividade e à vida de homossexuais e transexuais na doutrina. Formada sobretudo a partir da sociedade amazônica da primeira parte do século XX, a liturgia daimista estabelece uma divisão de trabalho e do espaço ritual baseada no sexo. Além disso, é uma religião construída a partir de uma visão tradicionalista de gênero, família e relações sexuais. Por exemplo, durante um bom tempo um dos batalhões femininos eram reservados às virgens. Hoje, com a complexificação da sociedade mapiense e a diáspora internacional, que trouxe

um grande fluxo de pessoas com diversas orientações culturais, essa visão mudou um pouco, com fins de se enquadrar em parâmetros menos relacionados à questão de gênero e mais ligados a aspectos menos sensíveis e polêmicos, como idade e territorialidade. Assim, o antigo batalhão das virgens passa a ser chamado por vezes de “batalhão das jovens”.

Ainda hoje, há determinadas vestimentas consideradas “adequadas” no ambiente daimista. Às mulheres, é indicado o uso de saia comprida e a não utilização de decotes, por exemplo. Dizem que no período inicial do Mapiá essa era uma determinação rigorosa no cotidiano da comunidade. Com o tempo, a entrada da televisão e o fluxo de visitantes, essas normas foram se flexibilizando, e hoje não é incomum observar meninas utilizando minissaias, shorts mais curtos e mini blusas, embora esse seja um costume ainda hoje visto com maus olhos por uma parcela da população da vila. Banhos no igarapé também tinham uma certa “maneira de ser”, homens e mulheres separados, vestindo roupas de banho mais “recatadas”. Qual não deve ter sido a surpresa quando, por exemplo, homens e mulheres integrantes de grupo holandês resolveram tomar banho juntos e nus nas águas do igarapé?

Essa visão tradicionalista se estende para a questão da homossexualidade. Historicamente, a homossexualidade costumava ser frequentemente tratada com escárnio e “zombaria” por muitos daimistas, repercutindo o *Zeitgeist* que perpassava a opinião pública majoritária sobre o tema durante o século XX, e a sociedade amazônica seringalista de um modo geral, na qual a “macheza” do homem era considerada uma questão de honra. A própria UDV espelha essa visão ainda hoje, e não vê com bons olhos a homossexualidade nem conta com homossexuais em seu quadro de Mestres. No caso do Daime, sua natureza miscível e o intenso intercâmbio cultural ensejaram algumas possibilidades diferentes de leitura da homossexualidade. Indagado por um entrevistador sobre o tema, o Padrinho Alfredo disse: “Não posso julgar o homossexual que é fiel à doutrina. E confiamos na sua evolução como ser divino”. Sobre a camisinha, Alfredo também evita dar um posicionamento categórico, sendo da seguinte opinião: “A doutrina não diz nem sim nem não. Eu acho bom para controle familiar e para evitar doenças”.

No movimento de expansão e internacionalização, o número de homossexuais assumidos cresceu, e há casos de transexuais que se converteram à doutrina. Apesar do depoimento pessoal do Padrinho Alfredo descrito acima, não existe até o momento um posicionamento oficial claro da ICEFLU a esse respeito, de modo que a

homossexualidade passa a ser encarada e interpretada de maneira diferente por cada grupo e segundo critérios locais. Existem dirigentes que, nos moldes neopentecostais, consideram a homossexualidade um “desvio de conduta” e “pecado”.

Por outro lado, há igrejas daimistas comandadas por casais homossexuais assumidos, toleradas pelo comando do Padrinho Alfredo. Até mesmo no Alto Santo há casos de transexuais que tomam daime. Nesse caso específico, soubemos por nossa pesquisa de campo que a transexual em questão tem permissão de tomar daime e bailar no batalhão de sua escolha de acordo com sua identidade de gênero, mas ainda não tem permissão para se fardar. Até o momento, há um caso de uma transexual que fardou no Santo Daime segundo sua identidade de gênero, Larissa, na Casa de Caridade Luz do Alvorecer, grupo universalista de Goiás que faz rituais variados mas segue os hinários da linha do Padrinho Sebastião/ICEFLU.

Como o Daime construiu sua expansão mais ligado à religiosidade Nova Era, há de um modo geral uma demanda crescente pela diversidade, e não um recrudescimento do tradicionalismo como acontece com outras formas religiosas brasileiras. Isso faz com que as divisões litúrgicas baseadas no sexo passem a ser ressemantizadas, sobretudo através do vocabulário New Age. A divisão espacial do salão entre homens e mulheres passa a ser lida como “separação das energias masculina e feminina”, ou do “Ying e Yang”. Por outro lado, há no sudeste e outros lugares do mundo a influência da cultura cabocla em determinados dirigentes específicos, que naturalizam o comportamento nortista seringalista no tocante à questão de gênero para justificar seus posicionamentos pessoais conservadores e sua misoginia. Na igreja que estudei em meu mestrado, pude observar mais de uma vez sermões de seu dirigente direcionados às mulheres, pelo fato das mesmas supostamente “darem pitaco em coisa de homem”. Em geral, essas narrativas são justificadas com base no tradicionalismo, pois “é assim que funciona no Norte”, em um pensamento simplista que não percebe a própria complexidade crescente da questão de gênero no Mapiá, ou simplesmente a partir do discurso de que se trata somente de uma “brincadeira”.

Brincadeiras à parte, a divisão sexual do trabalho permanece onipresente na religião do Santo Daime, com algumas variações contextuais. Enquanto é criticada por alguns como sexista e machista, pode ser interpretada também de outras formas. Um exemplo é a divisão do espaço ritual entre duas metades, compreendendo o “batalhão masculino” e o “batalhão feminino”. Embora essa divisão possa ser considerada “anacrônica”, “careta” e “sexista” por parte de alguns, também pode ser vista

positivamente como “progressista” e “garantidora de segurança” para as mulheres. Isso porque a separação do espaço ritual garante às mulheres uma área exclusiva, onde a ingerência masculina é bastante limitada. Geralmente os homens não tem permissão para invadir o espaço destinado às mulheres, nem para tocar ou se comunicar ostensivamente com as mesmas durante os rituais. O mesmo vale para a fiscalização, que também é dividida por sexo, o que significa que as mulheres em situação de dificuldades e fragilidade durante o trabalho espiritual serão atendidas exclusivamente por mulheres. Isso pode ser interpretado como uma garantia de segurança e relativa independência para as mulheres no decorrer das cerimônias, muito embora os dirigentes do trabalho, em geral homens, algumas vezes interfiram no andamento e configuração do batalhão e trabalho femininos.

Em meio ao campo ayahuasqueiro contemporâneo, onde há diversos casos de abuso por parte de homens durante as cerimônias com ayahuasca (Caicedo Fernandez, 2016), especialmente por parte de xamãs e “facilitadores” que assediam sexual e moralmente as mulheres a partir de sua posição privilegiada em relação a elas durante os rituais, a divisão sexual do espaço ritual nas igrejas do Daime pode ser vista positivamente. Nesse sentido, essa divisão sexual do espaço não seria *a priori* machista. O mesmo, evidentemente, não se poderia dizer do exclusivismo masculino de certas funções e da hierarquização das tarefas de acordo com o sexo, como é o caso do despacho de daime e a figura do feitor, que continuam a ser funções eminentemente masculinas.

A questão espacial se torna mais complexa em relação à transgêneros, por exemplo, como já sustentamos. Uma vez que a divisão espacial do salão ritual não foi concebida para abarcar a diversidade de identidades de gênero, a disposição de transgêneros nos batalhões vai ser decidida caso a caso, de acordo com o viés de cada igreja. Uma vez mais, na questão de gênero também há uma sobreposição de diversas visões de mundo, matrizes culturais e posicionamentos divergentes no Santo Daime, que fazem dessa temática mais um campo de lutas dentre outros, com certas tendências de comportamento estabelecidas, mas também com margem considerável para interpretações, mudanças e conflitos.

A despeito de sua importância, gênero até hoje foi uma temática muito pouco abordada pela literatura especializada, inclusive as autoras mulheres. No que tange às abordagens sobre as mulheres, existem alguns poucos trabalhos, como o de Barreto (2016), que traz algumas considerações sobre o parto e gestação no Santo Daime. Trata-

se, a propósito, de um tema muito interessante, que certamente merece ser melhor observado pela literatura. A despeito da controvérsia político-jurídica sobre o uso da ayahuasca por gestantes, o fato é que as fardadas de um modo geral tomam daime normalmente durante toda a gestação (com a única particularidade de ser em doses menores), e várias tomam daime inclusive antes, durante e /ou imediatamente após o parto. Os relatos de campo são riquíssimos, incluindo a opinião de que a bebida alivia as dores do parto, de que traz uma sensação de “maior conexão” com o processo de parto, que retira a ansiedade, e até casos de daimistas que se livraram da depressão pós-parto após a ingestão da bebida.

No Mapiá e em outras comunidades daimistas do Norte do Brasil, há as “parteiras da doutrina”, e existe um interessante contraste entre as moradoras do Mapiá e os nichos daimistas da diáspora. As mulheres mapienses, embora costumem ter uma visão positiva sobre o “mundo lá fora”, recorrem com frequência ao parto natural e às parteiras da própria vila. Já as daimistas do sudeste e da Europa, embora comumente tenham uma narrativa romântica sobre o parto natural e parto “humanizado”, muitas vezes recorrem à cesariana. Esse contraste funciona somente como uma observação inicial, e não deve ser generalizado. Também há “daimistas do sul” que adotam formas “alternativas” e “humanizadas” de parto, e mapienses que procuram por médicos e hospitais em Rio Branco e outras cidades. Se esses contrastes podem ser observados com maior frequência e em relação a outros pontos que tocam na questão da gestação e parto, somente novas pesquisas poderão nos dizer.

Já em relação à homossexualidade e identidade de gênero, a psicóloga norte-americana Clancy Cavnar é uma das pioneiras nos estudos que tratam a questão, tendo escrito seu doutorado (2011) e outros trabalhos (2014a; 2014b) sobre a temática a partir de sua experiência com o Santo Daime na Califórnia e no Brasil. Sua obra aponta para um amplo e fértil campo de estudos quase não abordado na literatura acadêmica, e que pode se configurar como uma área cada vez mais importante no futuro. Tendo esboçado algumas considerações sobre a questão de gênero no interior do Santo Daime e, mais especificamente, do Céu do Mapiá, vamos agora traçar alguns apontamentos sobre mais um tema relevante no interior da comunidade mapiense, a música.

Música

A diáspora daimista também atinge o Mapiá do ponto de vista da música. Primeiramente por conta de influências musicais diversas oriundas do contato com as diferentes culturas de turistas e viajantes que tiveram interação com a comunidade, o que contribuiu para que o Mapiá adquirisse uma “identidade musical” bastante particular e distinta das outras linhas daimistas, com bastante espaço para improvisação musical e inserção de instrumentos diversos, bem como a possibilidade de um grande número de instrumentistas participando do trabalho, algo muito discrepante em relação ao Alto Santo, por exemplo, que só permite 2 violeiros¹⁰⁶ por vez tocando nas cerimônias.

Além disso, a relevância da música nos rituais tornou os músicos pessoas privilegiadas dentro do Mapiá e um “artigo de exportação”. O próprio Padrinho Alfredo sempre salienta a importância da música de qualidade para o bom andamento dos trabalhos, incluindo aí também a necessidade de bons instrumentos. Esse inclusive é um sinal de distinção do Mapiá: sua qualidade musical, que aumenta muito a oferta de viagens para seus músicos a diversos lugares do Brasil e do mundo por conta desse saber.

Em um contraste muito claro com o restante da comunidade mapiense e a população cabocla de um modo geral, os músicos oficiais do Mapiá, como Roberval Raulino e os filhos de José Mota, Moysés e Miracy Melo, têm equipamentos profissionais caríssimos para os padrões da sociedade amazônica. Os músicos inclusive costumam de uma maneira geral assimilar muito bem a ideia de que são pessoas diferenciadas, e se portam como tal, com uma “pompa” e comportamento solene que não são usuais dentro da comunidade. Os jovens músicos têm especial sucesso afetivo com as meninas do Mapiá, e vão paulatinamente aprendendo a se comportar de maneira diferenciada. Em minhas viagens de campo, acompanhei um músico que passou da infância para a adolescência durante o intervalo de minhas pesquisas, e não pude deixar de notar como seu comportamento foi se transformando na medida em que passava a compor a “banda oficial” dos instrumentistas mapienses, com livre lugar na mesa de centro da igreja. Nesse sentido, o processo de tornar-se músico é uma espécie de *carreira*, no sentido de Becker (2008), envolvendo aprendizados e modos de se comportar e interpretar a religião e a si mesmo.

Importante observar, contudo, que o prestígio dos músicos também tem um caráter clânico importante. A grande maioria dos músicos oficiais dos trabalhos realizados no Mapiá é de membros das famílias “tradicionais” e mais prestigiadas da comunidade, como a família Melo e Raulino. Com isso, outros instrumentistas mapienses se sentem desprestigiados na comunidade. Têm equipamentos mais simples e baratos, não tocam na mesa nos trabalhos de festival, etc; para eles, que se consideram “pratas da casa”, a chance de mostrar sua música é nos trabalhos fora de festival, especialmente na “estrelinha”, a pequena igreja onde Padrinho Sebastião iniciou seus rituais de Cura e que hoje está restrita a alguns trabalhos de cunho mais “interno” à comunidade.

Sobre a performance ritual em si, os músicos mapienses são incrivelmente virtuosos tecnicamente, o que não deixa de ser surpreendente dado o contexto caboclo em que foram criados, mas os mais jovens têm intensificado um costume mapiense de deixar o virtuosismo técnico alterar a linha melódica dos hinos a ponto de alguns ficarem quase irreconhecíveis, o que é visto com muito criticismo por parte das linhas “tradicionalistas” do Daime. No Alto Santo, um fardado me disse que uma vez participou de um trabalho com a comitiva do Padrinho Alfredo no sudeste, onde os filhos violeiros de Alfredo estavam simplesmente “tocando jazz”, e não os hinos da doutrina. A força dos músicos oficiais no Mapiá é tanta que eles deixam suas caixas de som na igreja, ao alcance de qualquer um que queira eventualmente furtá-las. Ninguém se atreve. Por outro lado, se um visitante deixar seus pertences no salão por esquecimento, estes podem desaparecer rapidamente¹⁰⁷.

Em relação às puxadoras, cantoras “oficiais” da vila Céu do Mapiá, as mais novas tem boas possibilidades de mobilidade e viajam bastante. Mas o Mapiá continua com um grande número de puxadoras da “velha guarda”, que já ultrapassaram a faixa dos 50 anos mas continuam sendo um alicerce importante dos rituais. Aliás, também há um aspecto geracional importante em relação aos músicos mapienses: Puxadoras e músicos mais velhos costumam ser mais amigáveis e receptivos aos visitantes em geral do que os mais novos. Nesse ponto, Dona Regina e outras pessoas “antigas” têm tido muita dificuldade em acompanhar as atualizações e mudanças melódicas dos hinos, e manter uma padronização de como eles são ou devem ser cantados. Demonstram um pouco de tristeza porque zelaram hinários por muito tempo e novas gravações são feitas sem sua consulta ou conhecimento, em lugares como São Paulo, com puxadoras e músicos mais novos, gravações essas que alteram a melodia e até mesmo a letra de

alguns cânticos. Quando pedimos algumas orientações sobre os hinos para Dona Regina, zeladora histórica dos mesmos, ela respondeu que “já não sabia como se cantam os hinos”, em uma crítica velada a todas as transformações passadas na esfera da música dentro do movimento de expansão.

O coral vocal do Mapiá é conhecido por toda a irmandade daimista por adjetivos hiperbólicos, como “impressionante”, “fortíssimo” e “muito belo”. Ser um “legítimo” músico ou cantora mapiense é assim um grande sinal de capital religioso, e se torna um símbolo de prestígio das igrejas que podem hospedar essas pessoas. Assim, uma boa maneira de uma igreja crescer e adquirir *status* no Brasil e no exterior é importar músicos e puxadoras mapienses. É um caso que se repete muito. Há cantoras mapienses morando nos EUA ou São Paulo, por exemplo. A título de ilustração, uma vez perguntei a uma daimista norte-americana como era o grupo que ela frequentava na Califórnia. Ela me respondeu que o grupo era “ótimo”, afinal de contas, eles “tinham a Cires” (puxadora mapiense que mora nos EUA).

Essa imponência musical dos músicos oficiais do Mapiá contrasta, contudo, com o dia a dia dos jovens que não pertencem à “família real”. São poucos os que têm oportunidades de estudar música, cuja oferta de ensino é bastante escassa e depende da boa vontade e iniciativa individual de professores radicados no Mapiá. Uma iniciativa que vem tentando mudar esse panorama tem sido zelada pela Madrinha Júlia, qual seja, a construção da “Casa de música da Madrinha Julia”, concebida para ser um espaço de ensino e ensaio musical. Um dos professores envolvidos no projeto, o paulista Arthur, deixou o Mapiá recentemente, reclamando das inúmeras dificuldades enfrentadas por pessoas que querem realizar trabalhos comunitários na vila, amplificando a grande ambiguidade musical mapiense: por um lado, equipamentos musicais de última geração, músicos e cantoras de alto nível e um coral “celestial”; por outro, uma situação de carência e dificuldades materiais e sociais difícil de ser transformada. Tendo abordado a questão da música, faremos uma pequena inflexão, deixando momentaneamente o Céu do Mapiá para nos concentrarmos no Juruá, outro elemento importante para a compreensão dos efeitos reflexivos da expansão do Daime nas comunidades daimistas amazônicas.

Sobre o Juruá

Percebemos aqui que cada movimento centrífugo da expansão do Santo Daime está ligado também a uma força centrípeta que atua sobre as comunidades do Norte do Brasil. Assim como a expansão do Santo Daime para outras regiões do país esteve ligada a um mergulho na floresta e ao nascimento do Céu do Mapiá, a emergência da diáspora internacional daimista já na condução do Padrinho Alfredo acontece juntamente a um movimento de mergulho ainda mais profundo no coração da floresta, dessa vez para a região do vale do Juruá. Vale lembrar que foi dali que Sebastião Mota e sua família partiram para tentar a vida em Rio Branco. O próprio Padrinho Alfredo nasceu nessa área¹⁰⁸. A partir de suas experiências visionárias, Alfredo Gregório inicia na década de 1990 um movimento expedicionário ao Juruá. Ali, acaba por encontrar parentes e amigos de Sebastião Mota, inclusive um irmão que teria se destacado como espiritualista na região. Outra das pessoas encontradas foi o dono do seringal onde o Padrinho Sebastião trabalhou por diversos anos. Essa área foi adquirida por Alfredo Gregório e a ICEFLU, e representou de alguma forma um triunfo da missão de Sebastião Mota. Alfredo, em comunicação pessoal, me relatou que “de empregados, passamos a ser os donos” dessa terra. Esse clima de vitória do grupo religioso em relação ao Juruá lembra a proposta inicial de Sebastião Mota, da construção de um lugar onde os trabalhadores estivessem libertos para viver por conta própria, isto é, que não houvesse patrões.

A partir desse movimento, houve então uma contrapartida da expansão internacional: a expansão para as entranhas da floresta Amazônica, uma volta às origens e que ao mesmo tempo representava um “salto” para o futuro, na medida em que o Juruá se constitui, segundo alguns porta-vozes da ICEFLU, como um modelo para o futuro do Daime, uma releitura da proposta da “Nova Jerusalém” (que também é o nome de um hinário do Pad. Sebastião) no Céu do Mapiá aplicado à “Nova Era” (que por sua vez também é o título de um hinário do Padrinho Alfredo). Como algumas lideranças gostam de dizer, essa seria a proposta de um “novo sistema”, ecológico, sustentável e conectado à natureza e seus mistérios, onde o Juruá aparece como uma de suas formas mais “puras” e vanguardistas.

Com isso, diversos núcleos do Santo Daime foram sendo abertos em Cruzeiro do Sul, Ipixúna, Rodrigues Alves e Estorrões, com a consequente criação de associações de moradores locais e parcerias com o MMA/AS (www.santodaime.org). Trabalhadores

voluntários ligados ao Daime, como médicos e dentistas, passaram a visitar a região nas viagens juntamente com o Padrinho Alfredo. De acordo com alguns informantes (Rodolfo, comunicação pessoal, 2010), o Juruá se tornou a “menina dos olhos do Padrinho Alfredo”. Hoje, o Padrinho normalmente faz ao menos duas viagens por ano ao Juruá, após os festivais de dezembro/janeiro e junho/julho. As viagens são realizadas com a comitiva de Alfredo Gregório, e incluem a possibilidade de visitantes da irmandade de todo o mundo participarem da aventura, através da aquisição de um “pacote” que inclui refeições, transporte e dormitório. Seria uma espécie de turismo rústico de aventura, pois o Juruá tem uma infraestrutura precária, bastante contrastante com os *resorts* e *workshops* de luxo realizados por neoxamãs e ayahuasqueiros em diversas partes da Amazônia Ocidental (Labate e Cavnar, 2014).

Durante certo tempo, o Juruá foi um destino preferencial de estrangeiros de diversas nacionalidades, especialmente holandeses. Tornou-se uma marca distintiva do “daimista de raiz”. Como muitos visitavam o Mapiá, que tem uma estrutura muito mais moderna, o Juruá se tornou um símbolo do aprofundamento na doutrina e na floresta. Viajar não só para o Mapiá, mas também para o Juruá, era um grande atestado de seguidor comprometido com a doutrina. No imaginário daimista, tudo o que acontece no Juruá tem uma “aura” especial, sendo interpretado como “mais puro” e “mais profundo”. O daime feito no Juruá, por exemplo, é considerado bastante forte, ligado à energia das matas virgens. Da mesma forma é considerada a própria comunidade do Juruá, que não conta com a estrutura elétrica, os motores a diesel, as placas solares, os automóveis, o comércio e as ferramentas tecnológicas presentes no Céu do Mapiá. Caça e pesca ainda são atividades rotineiras para quem quer se alimentar com qualidade.

Com o tempo, houve uma diminuição da demanda de viagens por parte dos estrangeiros, devido a uma série de fatores, ligados à redução da atratividade turística do Céu do Mapiá, que serão relatadas em outro momento dessa tese. Continua, no plano simbólico da ICEFLU, uma romantização do Juruá, especialmente por aqueles que já conhecem o Mapiá e, portanto, já se acostumaram ou se “desencantaram” com o local. Isso talvez ecoe a permanente necessidade de se buscar algo exótico, pristino. Na medida em que o Mapiá se torna conhecido pelas pessoas, o “encanto” e exotismo da floresta passam a ser transferidos para o Juruá. Em uma viagem de campo para a Europa em 2012, eu mesmo pude encontrar o daime produzido no Juruá na casa de um daimista que mora em Berlim, na Alemanha. Em uma pequena garrafa de vidro, havia um rótulo

que deixava bastante destacada a palavra Juruá, indicando a procedência da bebida. O Juruá é, assim, um atestado de autenticidade.

Essa visão poética sobre esse lugar inclusive gerou uma publicação, escrita pelo próprio Padrinho Alfredo em forma de literatura de cordel e lançada em edição bilíngue. A edição bilíngue é destinada a atender também o público estrangeiro, e evidencia o impacto da internacionalização daimista no interior da religião e o apelo do Juruá junto aos estrangeiros. Intitulado “Viagens ao Juruá” (*Journeys to Juruá*, 2007), o livro conta de forma lírica e rimada as experiências e reflexões vividas pelo Padrinho Alfredo em suas duas primeiras travessias até o Juruá para reencontrar seus familiares, e contém ilustrações feitas pelo autor e um glossário com explicações sobre a flora e a fauna amazônicas.

Ao contrário do Céu do Mapiá, que pertence à FLONA do Purus e abriga diversas famílias pioneiras em um relacionamento complexo, o Juruá já é uma proposta comunitária mais centralizada na figura do Padrinho Alfredo, que tem a prerrogativa de escolher a dedo seus moradores e zeladores. Há quem diga, inclusive, que Alfredo Gregório vem construindo esse lugar para ser seu refúgio e moradia em sua velhice. Ecoando seu espírito de “artista”, foi o próprio Padrinho Alfredo que desenhou o modelo da igreja principal do Juruá. Segundo ele, ela foi concebida no centro da comunidade, tendo uma trilha ligada a cada uma das casas da que compõem a paisagem local.

Diferentemente do Céu do Mapiá, que é alcançado a partir de Boca do Acre, que por sua vez tem como principal rota o caminho de Rio Branco, as comunidades do Juruá tem como base urbana central o município de Cruzeiro do Sul, que também conta com aeroporto próprio e pode receber os turistas sem a necessidade de se pernoitar em Rio Branco. Foi em Cruzeiro do Sul, inclusive, que surgiu uma forma ritual diferente e regional, chamada por alguns de “trabalho de rede”, que grosso modo consiste em se tomar uma dose bastante forte de daime e se acomodar em redes para sentir os efeitos da miração.

Acompanhamos aqui que a criação das comunidades daimistas no vale do Juruá está ligada ao movimento de diáspora dessa religião, e compreende uma proposta do Padrinho Alfredo de “retorno às raízes”. Nesse sentido, estudos sobre o dia a dia do Santo Daime no Juruá, que continuam inéditos, poderiam revelar importantes informações sobre o caráter reflexivo da expansão da ICEFLU e seu movimento em direção à floresta Amazônica. Agora, passaremos a abordar outra questão, bastante

relevante na linha do Padrinho Sebastião e na vida cotidiana dos habitantes do Céu do Mapiá, a Santa Maria.

Santa Maria

Como já vimos em outra parte desse trabalho, foi a partir da linha do Padrinho Sebastião que a *Cannabis* passou a ser utilizada no âmbito do Santo Daime, ressemantizada como Santa Maria, em alusão à Nossa Senhora, a partir de uma revelação de Sebastião Mota. No início, o uso de Santa Maria era velado, se restringindo às lideranças e hippies do sudeste, e tinha caráter fortemente ritual. Com o passar do tempo, a prática foi se popularizando entre os seguidores de Sebastião, dificultando o controle do uso estritamente ritual. Com a situação de proibição legal da planta no Brasil, houve uma série de problemas que envolveram seu consumo por parte de daimistas. A começar pelas *blitz* e investigações policiais realizadas em direção à comunidade daimista, que remontam aos tempos de Colônia Cinco Mil. Mas também por conta do forte estigma social que acompanha a planta, e que foi dirigido ao grupo de Sebastião Mota tanto pela mídia quanto pelas próprias comunidades ayahuasqueiras tradicionalistas, em especial o CICLU – Alto Santo e, mais ainda, o CICLU, ferrenho opositor do uso de *Cannabis* no âmbito daimista.

Pode-se mesmo especular que, em parte, os problemas e dificuldades de fortalecimento institucional da ICEFLU derivam da percepção social negativa do uso da Santa Maria, que, por ser ilegal, se tornava clandestino, e empurrava o grupo para fora da esfera pública e dos fóruns de discussão das comunidades ayahuasqueiras. Afinal, sempre que a ICEFLU se apresentou publicamente, o uso de *Cannabis* foi utilizado por seus adversários como categoria acusatória e forma de perseguir e combater a instituição. A própria ausência da ICEFLU na II Conferência Mundial da Ayahuasca se deve em grande parte ao receio de estigmatização e conflito por conta do uso de *Cannabis* feito por diversos de seus filiados. Segundo relatos de campo, até mesmo o autoexílio do grupo de Sebastião Mota para a floresta teria relação com a perseguição sofrida por conta dessa planta.

As dificuldades relacionadas à planta eram tamanhas que o CEFLURIS historicamente não reconhece oficialmente o consumo de *Cannabis* em seus estatutos e demais documentos. A instituição por certo tempo teria chegado inclusive a “fechar”, isto é, vetar, o uso da planta em seus rituais. Isso não diminuiu o consumo entre a

irmandade, que já tinha uma ligação afetiva grande com a Santa Maria; ao contrário, operou um movimento de “dessacralização” e “banalização” do uso. Como não era mais usada dentro da igreja, o lugar da *Cannabis* passou a ser cada vez mais aquele das conversas cotidianas, encontros sociais e trabalho diário. Com o tempo, portanto, a *Cannabis* passou a ser uma parte indissociável da vida de boa parte da comunidade mapiense. Entretanto, é importante notar que o uso da planta alcança uma parcela muito significativa do Céu do Mapiá, mas não é unânime, e mesmo entre os seguidores do Padrinho Sebastião há quem não “píte” e não seja favorável ao consumo da erva no âmbito do Santo Daime. Similarmente, de um modo geral a “consagração” da Santa Maria é uma prática bastante difundida nas igrejas de algum modo ligadas à ICEFLU localizadas fora da Amazônia, mas não é onipresente nem aceita por todos os grupos.

Como já abordamos em relação à diáspora internacional do Santo Daime, os controles estatais e legais determinam decisivamente o modo de lidar com psicoativos. No caso da Santa Maria não é diferente. Na Holanda, por exemplo, que tem uma legislação mais aberta em relação a ela, os daimistas fazem uso ritual dentro das igrejas sem maiores preocupações e temores, o que favorece uma regulação cultural endógena sobre o consumo da planta e sua sacralização e separação da esfera do “profano”. Não é surpreendente, portanto, que muitos daimistas holandeses se recusem a frequentar ou comprar cannabis nos famosos *Coffee Shops* do bairro *Red Lights* em Amsterdã, considerados profanos e carregados de “energia pesada”.

Continuando a falar sobre a difusão do uso da Santa Maria, já no sudeste brasileiro a situação é totalmente diferente da holandesa. Como no Brasil ainda vigora a política de “guerra às drogas” e a proibição da cannabis, há reverberações dessa agenda proibicionista para a prática dos daimistas. Primeiramente, existe uma polarização. Diversas pessoas são “marianas”, mas outras tantas são contrárias à utilização da planta, opinião bastante reforçada pelo contexto de ilegalidade. Há as igrejas que não permitem seu uso dentro de seu território, e aquelas que poderíamos chamar aqui de “*igrejas cannábicas*”, que de alguma forma permitem ou toleram a utilização da planta em suas dependências. Dentre essas últimas, uma novidade são os grupos de “Rastadaime”, isso é, que operam uma simbiose entre o Santo Daime e o movimento Rastafari, como o Céu de Santa Maria de Sião, liderado por Ras Kadhu. Existem daimistas que não frequentam “trabalhos com Santa Maria”, e daimistas que só visitam lugares em que é permitido “pitar”. Em suma, a questão da *Cannabis* passa a ser geradora de conflitos e estabelecimento de alianças e diferenciações identitárias entre os centros, e mesmo

dentro de cada grupo específico, com a formação de subgrupos de usuários de *Cannabis* no interior das irmandades locais.

A formação desses subgrupos cannábicos -pessoas que constroem laços de solidariedade em razão do consumo de Santa Maria, de certo modo está ligada ao contexto de proibição. Isso porque em boa parte das igrejas do sudeste não é permitido “pitar” no salão, e oficialmente o uso da *Cannabis* dentro da ICEFLU ainda não é plenamente reconhecido. Por outro lado, o uso é tolerado em determinados espaços menos visíveis e por determinadas pessoas, que se relacionam entre si com vistas a compartilhar a planta e a se protegerem mutuamente de possíveis reprimendas. No sudeste, há inclusive casos de daimistas que relataram sofrer “bullying” por não querer utilizar a planta. O contrário é igualmente verdadeiro.

A questão da *Cannabis* também orienta o tipo de público daimista, afastando determinadas pessoas que não tem afinidade com a erva e chamando a atenção de usuários em busca de um caminho espiritual. Como no Brasil ainda vigora o proibicionismo, boa parte da irmandade daimista do sudeste não planta a própria *Cannabis*, natural, conhecida também como “verdinha”, mas lança mão do uso do “prensado”, adquirido por meio de traficantes, alguns dos quais fardados frequentadores das igrejas, que tem por sua clientela os próprios daimistas. Muitas vezes a questão do tráfico é questionada pelos próprios simpatizantes “marianos”, que o vêem como algo “sujo”, “criminoso”, ligado a outras atividades ilícitas como contrabando de armas, etc. A resolução desse conflito passa por duas possibilidades: Parar de consumir o “pito prensado” ou rezar para limpá-lo e afastar os males oriundos do tráfico, o que pode passar até mesmo pelo ato de “benzer” o material¹⁰⁹.

Voltando ao Céu do Mapiá, a situação ali é totalmente diferente. Devido ao isolamento e grande distância que separa a comunidade das cidades mais próximas, a presença da polícia e demais órgãos de repressão do Estado é quase inexistente, com a exceção de visitas esporádicas de autoridades e batidas policiais que acontecem raramente a mando de alguma autoridade, além da ronda policial requisitada pela própria direção da ICEFLU algumas vezes. Isso permite, especialmente, que o uso de Santa Maria na comunidade seja altamente difundido, sem muita preocupação em ocultá-lo, além de favorecer o cultivo próprio. Aliás, sua disseminação no meio daimista influenciou inclusive algumas etnias indígenas da região. Há até um caso curioso, de um indígena que fazia brincadeiras com sua categoria étnica, dizendo que fazia parte do povo “pitanawa” (Fernandes, comunicação pessoal), fazendo assim referência ao “pito”,

cigarro de *Cannabis*. Com o fluxo de visitantes, especialmente holandeses, os mapienses passaram a ganhar sementes de *Cannabis sativa* e *Cannabis indica* oriundas de diversas partes do mundo, principalmente Amsterdã, que são cultivadas nos quintais dos moradores da comunidade.

Seguindo o movimento mais amplo de individualização da produção do Mapiá, o cultivo de *Cannabis* também é particular, e não coletivo. Como existe a possibilidade, ainda que pequena, de fiscalização estatal na vila, de um modo geral os pés de Santa Maria são plantados em vasos, para facilitar a mudança de local, ou lugares escondidos e de difícil acesso. Durante os festivais, o consumo da planta é mais restrito dentro da igreja, uma vez que o fluxo de pessoas, inclusive neófitos, é muito grande. Já nos períodos de menor visitação, costuma haver um espaço dentro dos trabalhos reservado à “defumação de Santa Maria”. Há também um comércio informal de “itens marianos”, como “papelim” (seda), que são trazidos aos montes por mapienses que retornam de viagem para vender para os moradores locais. Também existe uma política de “dádivas” envolvendo a Santa Maria. Alguns moradores do Mapiá reservam as “primícias” para presentear figuras como a Madrinha Rita e o Padrinho Alfredo, que por sua vez também costumam compartilhar do “pito” com visitantes e moradores locais. Essa política também funciona durante as viagens de comitiva. Os daimistas do sudeste, em geral, fazem uma corrida para conseguir obter uma Santa Maria natural e de boa qualidade para receber as lideranças do Norte, que por sua vez distribuem com alguma frequência sementes e um pouco de *Cannabis* a alguns de seus anfitriões. Por sinal, a Santa Maria utilizada pelos dirigentes do Norte é considerada de “excelente qualidade” pela irmandade de um modo geral.

Daimistas marianos de todo o mundo também costumam considerar o Céu do Mapiá como o “paraíso” da *Cannabis*. Esse posicionamento é reforçado na medida em que, apesar da disseminação e do processo de “dessacralização” da planta, que é utilizada cotidianamente, a regulação cultural endógena e os controles informais exercidos pela própria comunidade sobre o consumo tornam pequenos os problemas sociais e individuais relacionados à planta dentro da comunidade, ainda mais levando em conta a ubiquidade de sua utilização. Na falta do Estado, o controle do consumo é exercido pela própria comunidade, e pelos próprios ensinamentos espirituais da doutrina. Isso porque existem diversos hinos sobre a Santa Maria, que prescrevem a forma correta de utilização e repreende os usos considerados abusivos. Como é o caso de um hino do Padrinho Alfredo, que diz: “Quem não conhece Santa Maria/ e faz uso

dela todo dia/ vive sempre em agonia/ mas agora chegou como eu queria (...) chegando como Deus quer/ aí tudo fica bem/ chegando como meu Pai quer/ chegou como eu quero também”. Há inclusive o hinário de Santa Maria, composto de uma seleção de hinos sobre o tema, que serve de base para o “trabalho de Santa Maria”, que não é muito comum de acontecer, uma vez que a “consagração” da planta e o hinário de Santa Maria também podem ser realizados em outros trabalhos não necessariamente desenhados especificamente para esse fim.

Obviamente, do outro lado os detratores do consumo da planta consideram a vila uma comunidade “degenerada” e seus membros como “maconheiros perdidos”, dentre outras denominações acusatórias. Essa postura motivou inclusive uma batida da polícia federal na comunidade, a mando do juiz federal Jair Facundes, membro do CICLU e filho de um dos maiores opositores do Padrinho Sebastião, o “Seu Nica”. Segundo relatos de campo, essa *blitz*, feita com objetivos claros de intimidação ao Padrinho Alfredo, levou ao Mapiá diversos policiais federais fortemente armados, que chegaram à vila de helicóptero. Depois de uma rápida inspeção, não foram encontrados elementos suficientes para o seguimento de qualquer tipo de acusação. Alfredo Gregório mesmo conta que fez questão de chamar o juiz federal e os policiais para entrarem em sua casa e baterem um papo antes destes irem embora. Membros da ICEFLU fazem alguns questionamentos sobre a legalidade da operação, mas essas questões foram deixadas de lado e até agora não trouxeram maiores consequências, ilustrando, contudo, como a questão continua gerando polêmica. Muitos daimistas dizem que essa é uma “mácula” da doutrina, que impede diversos avanços da religião em relação à garantia de direitos legais, legitimação perante a sociedade mais ampla e diálogo com um público mais abrangente.

Por sua vez, para os mapienses a Santa Maria é considerada uma planta sagrada, um sacramento, um remédio capaz de curar diversos males. Conta-se inclusive que na primeira apreensão da planta na Colônia Cinco Mil, crianças choravam copiosamente e entoavam cânticos religiosos enquanto os pés de *Cannabis* eram arrancados pela polícia (Mórtimer 2000). A folha da planta é usada na vila recorrentemente como símbolo, especialmente entre os jovens, que vestem camisetas, vestidos e bonés com essa iconografia. Óleos medicinais derivados da erva são utilizados para tratar problemas de saúde de idosos, e a Santa Maria é também “consagrada” com fins de desenvolvimento mediúnico, bem como de doutrinação e iluminação de espíritos.

Essa devoção à planta, aliada ao fato de que não é segredo para ninguém no âmbito do Daime a utilização de *Cannabis* por membros da ICEFLU, tem motivado a diretoria da instituição a defender uma postura mais clara e aberta em relação ao tema. Um dos argumentos para essa mudança de posicionamento é que seus detratores jamais se furtaram em perseguir e publicizar o uso de Santa Maria por parte da ICEFLU, como é o caso de Jair Facundes e também de outros, como o famigerado Emiliano Dias Linhares, ou “Gideon dos Lakotas”, figura muito controversa (que anunciava em sua página do Facebook, por exemplo, a distribuição gratuita de “ayahuasca forte” e a venda de ayahuasca por R\$3,99 o litro) e autoproclamado xamã que adquiriu notoriedade através de uma perseguição implacável ao CEFLURIS¹¹⁰.

Na visão de alguns representantes da ICEFLU, nada mais justo do que contrabalançar essas visões negativistas e, a seu ver, preconceituosas e caluniadoras, com uma visão de dentro, mais positiva e que possa levar em conta o caráter sagrado, curativo e integrador da planta. Ironicamente, com o avanço das políticas de descriminalização e regulamentação do uso de *Cannabis* mundo afora, a maconha ganha cada vez mais legitimidade na sociedade Ocidental, em muitos casos maior que a própria ayahuasca. Não é um disparate pensar em um futuro próximo no qual a Santa Maria seja mais livre e considerada “menos” droga do que o próprio daime. Nesse sentido, brincam alguns daimistas, o Mapiá é uma sociedade à frente de seu tempo, já completamente preparada para a época de “libertação” da Santa Maria.

Agarrube Melo e a Estrela da Mata

Ainda com relação à juventude, é digno de nota o movimento “Estrela da Mata”, que já havíamos mencionado pontualmente nessa tese. A genealogia da Estrela da Mata remonta ainda aos tempos de Ceará e da doutrinação do Exu Tranca Rua. Como conta o Padrinho Alfredo (comunicação pessoal, 2015), as entidades que trabalhavam com Ceará haviam orientado para a construção de tronqueiras na comunidade do Daime. Como já dissemos em outro momento desse trabalho, a tronqueira é o local onde são doutrinadas e trabalhadas as entidades mais “densas” e as energias mais “pesadas”. De acordo com o Padrinho Alfredo, a tronqueira cumpriria a função de centralizar e magnetizar essas energias, liberando o restante da comunidade de sua interferência.

No Céu do Mapiá, há ao menos dois locais construídos para servirem de tronqueiras, o Jardim da Natureza e a Estrela da Mata. O Jardim da Natureza é um

espaço gerido pelo Padrinho Alfredo, que fica contíguo à sua casa e à área ocupada por sua família no Mapiá. É considerado uma espécie de “quintal” natural da residência do Padrinho Alfredo. Hoje o Jardim da Natureza é um espaço amplo, que conta com trabalhadores voluntários que realizam diversos tipos de ofício, inclusive trabalhos artísticos com as crianças da comunidade. Além disso, há também a realização de trabalhos espirituais, como a conhecida “caminhada com o Padrinho Alfredo”, que ocorre ao menos duas vezes ao ano, nos festivais de junho/julho e dezembro/janeiro.

Já a Estrela da Mata é um terreiro localizado próximo à residência do Padrinho Valdete, semelhantemente ao que acontece com o Jardim da Natureza em relação a Alfredo. Oficialmente, ainda hoje é o próprio Valdete o comandante da Estrela da Mata. Com relação à Estrela da Mata, há uma particularidade interessante, que é o forte envolvimento de Agarrube Melo em sua organização. Agarrube é o único filho homem de Valdete, ao passo que o Padrinho Alfredo tem cerca de 10 filhos homens. Como primogênito e único homem da família de Valdete, Agarrube desde criança já teve uma grande visibilidade e foi o centro das atenções. Acrescenta-se a isso o fato de se destacar musicalmente como violeiro. Também é visto como alguém dotado de grande carisma, mesmo entre seus críticos. E é jovem, tendo pouco mais de 30 anos, representante da segunda geração do Mapiá. Além disso, seu nome, Agarrube, vem de uma entidade espiritual presente em um hino do Mestre Irineu, interpretada pelos daimistas como um dos três reis do oriente, ou três reis magos. Isso tudo o coloca em uma posição privilegiada perante a irmandade.

Agarrube soube aproveitar esse cenário de modo bastante particular e *sui generis*. Dado a aspirações religiosas, ele se apropriou da Estrela da Mata, tornando-se com o tempo o seu maior porta-voz. Irreverente e iconoclasta, Agarrube já imprimia um estilo próprio em sua auto-representação, utilizando elementos exógenos e estilizados em sua farda, como colares, brincos e botas. Considerado um rebelde pela comunidade mapiense e os daimistas de um modo geral e alguém que se “auto-marginaliza”, ou seja, que constrói uma imagem deliberada de *outsider*, Agarrube ganhou o apoio de diversas pessoas marginalizadas no Céu do Mapiá. Seu visual diferenciado e seu jeito particular também conquistaram os olhares de uma parte da juventude mapiense e despertaram a curiosidade e simpatia de daimistas de diversas localidades. Conseguindo catalisar um grupo de pessoas, o filho de Padrinho Valdete passou então a realizar trabalhos na Estrela da Mata.

Esses rituais eram conhecidos por serem trabalhos de “doutrinação” de entidades, aos moldes do trabalho na tronqueira, e considerados muito “fortes” pelos seus participantes. A irreverência e iconoclastia de Agarrube foram impressas também nas cerimônias da Estrela da Mata. Com o tempo, as fardas se tornaram opcionais e houve uma flexibilidade litúrgica e ritual crescente e muito grande. O gosto de Agarrube por elementos xamânicos e do neoxamanismo, e seu hinário, que contém várias referências a entidades da “esquerda” espiritual, também se fizeram sentir nesses trabalhos, sendo cada vez mais aprofundadas na medida em que Agarrube conquistava proeminência e passava a viajar pelo mundo, ganhando presentes e assimilando práticas religiosas de diversas matrizes.

Ossos, chifres, dentes e crânios de animais, máscaras, brincos, colares, faixas, capas, botas e, mais recentemente, a pirofagia importada de práticas religiosas do Equador são parte dos elementos utilizados por Agarrube na composição de sua persona. Cachaça, tabaco, rapé e cannabis também fazem, ou fizeram, parte de seu cabedal ritualístico da Estrela da Mata. O daime servido ali é considerado “super forte”, de graduação 5x1, 7x1, 9x1, preparado em um feitiço próprio, por feitores próprios, no Céu do Mapiá. O terreiro da Estrela da Mata também é decorado de forma bastante particular, de acordo com essa orientação de trabalhos proposta por Agarrube, que, vale lembrar, conseguiu algum amparo social, especialmente da juventude, para a realização desses rituais. De um local específico onde eram realizados trabalhos espirituais, a Estrela da Mata passa a ter *status* de um subgrupo dentro do Céu do Mapiá.

Dado a natureza de suas cerimônias religiosas e de seu público, a Estrela da Mata de Agarrube conseguiu alguma recepção positiva por parte da comunidade. Uma narrativa utilizada pelos seus membros, abraçada por uma parcela dos daimistas, era a de que o objetivo maior dos rituais seria a recuperação de pessoas desviadas da doutrina, tais como usuários de drogas, indivíduos com problemas de alcoolismo e jovens delinquentes. O movimento da Estrela da Mata também era visto positivamente como uma forma de interação da juventude com a doutrina, haja vista a gritante falta de opções de lazer destinadas ao público infanto-juvenil. Nesse grupo, havia também uma maior receptividade às pessoas em geral, com um grande “clima de camaradagem” e liberdade, abolição de diversas restrições de gênero e outros elementos litúrgicos do Santo Daime, que pela própria seriedade e amplitude da ritualística da ICEFLU não seriam possíveis de se encontrar nos trabalhos realizados na igreja do Mapiá (Cristian Curti, comunicação pessoal, 2016)¹¹¹.

É possível notar, a partir do que precede, que Agarrube, embora se apresente como uma continuidade do trabalho de seu pai junto à Estrela da Mata, constrói seu movimento a partir de uma grande iconoclastia ritual, representando, de alguma forma, um embate geracional e uma insurgência da juventude criada no Mapiá alijada do movimento de expansão, frente à instituição CEFLURIS/ICEFLU e suas regras burocráticas. Essa iconoclastia pode ser ilustrada, por exemplo, em um caso onde, em uma reunião com a juventude, a Madrinha Júlia, hoje com mais de 80 anos, teria dado uma “preleção” sobre os preceitos e deveres da doutrina. Em cada passagem que dizia, era contradita em voz baixa por Agarrube. Quando Madrinha Julia falou da importância da farda, por exemplo, Agarrube comentou que “na Estrela da Mata não precisa”, e assim por diante.

Essa iconoclastia, aliada ao diálogo com elementos do neoxamanismo e da “esquerda” espiritual, à sua controversa vida pessoal e afetiva, e sua aliança com pessoas marginalizadas do Mapiá, progressivamente tornou Agarrube uma figura bastante polêmica dentro da ICEFLU. Ademais, seus trabalhos foram assumindo características cada vez mais questionáveis, sendo descritos por alguns como “macabros” e mesmo “satânicos”. Concomitantemente, eram louvados por outros como espaço de “cura” e “doutrinação”, e lugar de “trabalhar os exus e pombas-giras”.

Com o tempo, diversas “ocorrências” de pessoas com visões terríveis e apocalípticas (o próprio hinário de Agarrube é intitulado “visão do apocalipse”) apareceram, bem como alguns relatos de abusos de mulheres e surtos psicóticos, que abalaram em algum nível a reputação desses trabalhos e contribuíram para Agarrube aprofundar uma identidade cada vez mais “outsider” no Mapiá. Uma tática utilizada por Agarrube a partir de então, possivelmente de modo não consciente ou deliberado, foi assumir uma espécie de cruzada pessoal contra os “desvios” da ICEFLU, sendo de certa forma um catalizador das insatisfações comunitárias perante a instituição religiosa oficial, o que, aliado à sua consanguinidade clânica, o mantém com algum nível de prestígio e tolerância dentro da vila.

Essa tensão chegou mesmo ao ponto do movimento de Agarrube solicitar, junto ao Padrinho Alfredo, a abertura de uma entidade religiosa particular da Estrela da Mata, independente da ICEFLU, que teve até carta convocatória por parte de seus artífices. A resposta do Padrinho Alfredo, até o momento, é de que ele não se contrapõe à ideia, desde que a entidade seja localizada fora do Mapiá, em terras próprias. Sobre o Padrinho Alfredo, há também uma relação tensionada, que às vezes chega ao ponto de

um conflito espiritual visível. Houve trabalhos em que Agarrube chamou publicamente o Padrinho Alfredo de “falso profeta”, conclamando as pessoas que quisessem “tomar um daime mais forte” e “trabalhar os exus e pombas-giras antes de ficar bonitinho de farda na igreja” a se juntar a ele nos trabalhos da Estrela da Mata. Da parte de Alfredo Gregório, conhecido pela diplomacia e irmão de Valdete e tio de Agarrube, ouvi (comunicação pessoal, 2016) que ele autorizou a realização desses trabalhos - que “estão sob responsabilidade do Valdete” - esperando bons frutos, e que está avaliando seu desenvolvimento, se questionando inclusive se esses meninos (da Estrela da Mata) não seriam a reencarnação do Ceará e seus seres da assim chamada “linha negra”. Alfredo, contudo, tolera a existência desses trabalhos, recomendando que quem participe esteja “muito firmado em seus guias”.

De acordo com Cristian Curti, conselheiro fiscal da ICEFLU (comunicação pessoal, 2016), a Estrela da Mata de Agarrube é uma entidade “parasitária”, que “está dentro de uma comunidade que já existe, de uma igreja que já existe, de uma casa de feitiço que já existe, e quer se aproveitar da estrutura para fazer um trabalho separado”. Essa crítica é reforçada porque, no seu entender, a Estrela da Mata assumiu um caráter eminentemente comercial. Seus feitores distribuem e vendem o sacramento sem qualquer tipo de regulação, plano de manejo ou preocupações de ordem legal. Segundo ele, a extrema flexibilidade ritual, que envolve a abolição da divisão do salão por gênero, aliada a um “daime fortíssimo” e uma série de outras “medicinas”, tornam a Estrela da Mata uma “combinação explosiva”. Opinião semelhante é compartilhada por diversos dos anciãos da comunidade. Ao mesmo tempo, muitos jovens gostam do movimento, e alguns inclusive conhecem vários “pontos” recebidos por Agarrube para entidades da “linha negra”, desconhecendo contudo os hinários tradicionais do Santo Daime. Na visão de Cristian, a Estrela da Mata, apesar do frissom em seu entorno, é um movimento instável, que vem diminuindo, o que no seu entender nem é positivo, haja vista que a Estrela da Mata “ao menos é um movimento da doutrina”, enquanto o alcoolismo e outros problemas “mundanos” seriam mais difíceis de lidar.

Para ele, o posicionamento da ICEFLU é que a Estrela da Mata, se quiser se constituir como grupo religioso, deve ter um CNPJ próprio e um território particular, fora da vila Céu do Mapiá, o que é um problema, já que Agarrube é neto do Padrinho Sebastião e o Céu do Mapiá é uma área comunitária, que ainda hoje não foi repartida em colônias ou glebas com título de propriedade particular. Além disso, é filho do Padrinho Valdete, o comandante geral da doutrina, a quem a ICEFLU jamais critica

publicamente. A postura da ICEFLU nesse panorama é, assim, de fazer uma divisão entre a “verdadeira” Estrela da Mata, comandada por Valdete e que seria “parte da ICEFLU”, e a Estrela da Mata de Agarrube, uma “coisa juvenil passageira”. Naturalmente, Agarrube adota um discurso contrário, de continuidade entre seu trabalho e o do pai. Valdete, por sua vez, evita se posicionar publicamente sobre o assunto. Desse relacionamento e vinculação com seu pai e sua capacidade de fazer valer sua narrativa parece que depende boa parte da legitimidade de Agarrube no médio prazo frente à Estrela da Mata.

Vale lembrar que a influência de Agarrube extrapola a vila Céu do Mapiá. Há quem o considere o “legítimo herdeiro” do Santo Daime, e figuras de destaque regional prestam homenagem a ele, como Pierry Caetano e seu guia Pai João de Aruanda, que mantém na Fraternidade Kayman, em Belo Horizonte, uma “casinha de exu” intitulada “Príncipe Agarrube”. Por outro lado, outros consideram esse grupo uma “vanguarda sem conteúdo”, “boa na rebeldia, mas incapaz de propor alternativas”, ou mesmo como uma nova “personificação do mal” que precisa ser combatida. No meio-termo, algumas pessoas, como antropólogos estudiosos do Mapiá, consideram Agarrube “talvez a figura mais próxima do Padrinho Sebastião”, rebelde, iconoclasta, autêntico e caboclo, que mantém certa autenticidade perante todo o movimento expansionista pelo qual passou a ICEFLU e o Santo Daime de modo geral.

A despeito de toda controvérsia que ronda seu movimento religioso e sua figura pessoal, Agarrube representa muito bem o conflito geracional e o vácuo de novas lideranças que existe hoje no Mapiá, intensificado pelas incertezas relacionadas ao processo de sucessão da atual geração no comando da comunidade e aos diversos conflitos sociais velados “a ponto de explodir” na ausência de um líder legítimo e reconhecido pela irmandade. Adorado por alguns e criticado por muitos, ele segue sendo uma importante figura, um novo *trickster* da doutrina, que promete balançar as bases da instituição e dar uma liberdade e flexibilidade para os trabalhos que estão ausentes na liturgia da ICEFLU. O hinário de Agarrube, “visão do apocalipse”, inclusive é possivelmente o mais conhecido da segunda geração do Mapiá, apesar de seu caráter polêmico e controverso, que dialoga com várias linhas espirituais, mistura ritmos diferentes –até mesmo *reggae*–, e invoca entidades ausentes do panteão dos hinários oficiais daimistas.

Essas questões dos hinários inclusive é reveladora. Diversos hinários da primeira geração de daimistas da ICEFLU, como os do Padrinho Sebastião, Padrinho Alfredo,

Padrinho Valdete e Madrinha Rita, alcançaram *status* de “hinários oficiais” dentro dessa instituição, estabelecendo de alguma forma um novo cânone, um “Novo Organuum”, no âmbito do Santo Daime. Esse cânone hoje já parece bem consolidado. Os trabalhos de Cura e São Miguel, por exemplo, já têm o seu conjunto de hinos definido. Vários dos daimistas antigos já “fecharam” seus hinários, inclusive no que tange aos hinos ofertados, isto é, não recebem mais hinos e não contabilizam mais em seu caderninho de hinários os cânticos que ganham de outras pessoas. Lembrando que o recebimento e oferta de hinos usualmente era uma forma de criação, indicação e legitimação de novas lideranças, o “fechamento” dos hinários representa também o bloqueio de um dos canais mais importantes para o reconhecimento espiritual das pessoas na ICEFLU.

Uma vez consolidado um cânone, é difícil abrir brechas, a não ser com uma grande ruptura de ordem institucional, como aconteceu no caso do Padrinho Sebastião com o Alto Santo, que, por seu turno, não reconhece os hinários recebidos pelo *povo do Padrinho*. Essa dificuldade em mexer em um cânone estabelecido é notada na ausência de hinários oficiais da segunda geração de mapienses. Não há sequer um hinário da segunda geração considerado oficial pela ICEFLU, e são poucos os hinos conhecidos recebidos por essas pessoas mais jovens. Isso de certa forma sinaliza as dificuldades de transição geracional e, principalmente, de transferência de comando do Padrinho Alfredo para alguém da segunda ou terceira gerações. Algumas pessoas gostam de dizer que não há uma indicação de sucessão no comando do CEFLURIS por uma vontade e decisão do Padrinho em direção ao cooperativismo, à horizontalidade e ao fortalecimento burocrático e institucional. Mas, há julgar pelos imensos conflitos institucionais e comunitários do Mapiá, isso não é de modo algum uma questão simples.

Esse talvez seja de fato o grande desafio do Padrinho Alfredo: preparar uma sucessão para seu comando e perpetuar a doutrina para as novas gerações. Ainda mais levando em conta a construção da catedral da floresta, que terá espaço para acomodar mais de 1000 pessoas no salão. O Mapiá, por várias vezes, foi uma grande “irmandade sem igreja”, pois os templos foram sendo substituídos e levavam anos para serem construídos. Após o Padrinho Alfredo, há quem tema que o Mapiá se torne “uma igreja sem irmandade”. Na ausência de lideranças, quem vai dar coesão e congregar visitantes, turistas e a comunidade mapiense em torno da doutrina do Santo Daime?

A emergência de Agarrube e todas as controvérsias que envolvem sua posição dentro da comunidade mapiense podem dar boas pistas sobre essas questões geracionais¹¹². Estudos acadêmicos sobre a Estrela da Mata, que inexistem até o

presente momento, serão importantes para uma compreensão maior do que se passa no Céu do Mapiá hoje.



Outras questões geracionais e a manutenção da memória

A emergência de Agarrube como uma figura carismática na sociedade mapiense e a ausência geral de lideranças jovens no Céu do Mapiá também é acompanhada por um outro dilema, que já notamos lateralmente: o envelhecimento das figuras mais importantes da comunidade. Madrinha Rita, por exemplo, vai completar 92 anos em 2017. O próprio Padrinho Alfredo acaba de completar 67 anos. Apesar de já ser sexagenário, Alfredo Gregório continua como o maior embaixador da expansão internacional do Santo Daime, realizando intensas e penosas viagens ao redor de todo o mundo que são quase cotidianas. Não é raro acontecer de, no período uma semana, o Padrinho e sua comitiva realizarem trabalhos em locais tão distantes e diferentes como Japão, EUA e São Paulo. Há um planejamento, por parte da diretoria da ICEFLU, de mudar esse quadro, com planos de retirar essa atribuição missionária do Padrinho Alfredo quando ele fizer 70 anos. A ideia é que ele seja mais preservado, assumindo a função de conselheiro e patriarca espiritual, mas ir aos poucos deixando de lado as viagens de comitiva.

De certa forma, portanto, é possível notar que a ICEFLU já se preocupa com a idade e saúde de seus comandantes, bem como com a manutenção da vila Céu do Mapiá

nesse cenário. Uma percepção compartilhada pelo conselheiro fiscal da ICEFLU em relação à comunidade é a de que a vila é pobre em símbolos que evoquem sua história e memória. O Alto Santo e a Casa de Jesus Fonte de Luz, por exemplo, possuem memoriais com documentos e diversos arquivos sobre sua história e a de seus fundadores. Já a vila Céu do Mapiá não conta com nenhuma “casa de memória”, tampouco com símbolos fortes, como estátuas e bustos de seus principais personagens históricos. De acordo com Cristian Curti (comunicação pessoal, 2016) essa é uma lacuna que precisa ser preenchida e que poderia não só estimular o turismo, mas fortalecer a identidade grupal e recuperar a ligação das novas gerações com a trajetória da comunidade.

A questão da memória se liga ao envelhecimento dos comandantes da religião no sentido de que há, por um lado, um movimento de gentrificação das pessoas mais proeminentes da ICEFLU, que por sua vez não vem acompanhado de uma renovação dos quadros de comando, já que as novas gerações em grande medida são alienadas dos processos históricos vivenciados pela doutrina e se interessam por assuntos e estilos de vidas do mundo exterior, o que é intensificado pelo fluxo de visitantes e peregrinos na vila. O cuidado com os idosos residentes no Mapiá, por sinal, seria por si mesmo um objeto de estudo interessante, e revela também as dificuldades em relação à questão da saúde nesse ambiente, que também é palco de controvérsias.

Como vimos, a comunidade possui a Santa Casa Manoel Corrente, destinada ao cuidado das pessoas a partir de uma abordagem espiritualista. Mas é consenso que a assistência de saúde é precária para os habitantes da vila e muito desigual. Hoje, não há médicos residindo no Céu do Mapiá nem posto de saúde em funcionamento. Desse modo, aqueles que possuem condições materiais e financeiras -como as famílias das lideranças e europeus que vivem no Mapiá-, viajam para os grandes centros urbanos para obter o tratamento necessário. Já as pessoas mais pobres conseguem na melhor das hipóteses ir até Boca do Acre ou Rio Branco, que exigem uma viagem desgastante de barco, e muitas vezes ficam desastitidas na comunidade. Essa disparidade e “abandono” são motivo de muitas críticas.

Essa é uma situação intrincada. Por um lado, os representantes e alguns dos entusiastas do Mapiá argumentam que é uma responsabilidade do poder público a destinação de recursos e profissionais de saúde para a vila. Mas o próprio isolamento da comunidade e, principalmente, problemas de corrupção dos governos da Amazônia travam qualquer iniciativa nessa direção. Houve o pedido junto ao Estado para a

inclusão do Mapiá no programa Mais Médicos, dentre outros. Consta inclusive que nas planilhas da prefeitura de Pauini as vagas de médico para o Mapiá estão preenchidas, embora esses profissionais não tenham sido efetivamente encaminhados para a comunidade. Isso provocou diversos protestos da sociedade mapiense direcionados à prefeitura de Pauini. No ano de 2016, inclusive, a prefeita desse município, Maria Barroso, foi presa por uma operação da PF, acusada de desviar dinheiro destinado à saúde e educação. Nesse cenário, não há muitas esperanças de melhorias da situação via Estado, muito embora o Céu do Mapiá tenha conseguido eleger um vereador em Pauini nas eleições de 2016.

Por outro lado, há o argumento de que a responsabilização deve ir em direção à comunidade e seus representantes. Assim, existem moradores da vila e daimistas da irmandade internacional que responsabilizam a ICEFLU e seus dirigentes pela difícil situação da saúde no Mapiá. Segundo algumas dessas críticas, um grupo que se expande para o mundo inteiro e possui comitivas que viajam para arrecadar fundos para campanhas milionárias, como a construção de uma “catedral da floresta”, teria a obrigação de prover o “seu povo” de assistência mínima de saúde. Por outro lado, há aqueles que argumentam que essa é uma situação de responsabilidade coletiva; um “povo” que vive na floresta tem que saber subsistir e conquistar as coisas por si mesmo, sem direcionar a “culpa” das dificuldades em uma ou outra pessoa. Dentre esses, há aqueles que propõem a “união das igrejas” para o pagamento de salários a um médico da irmandade que possa residir na vila. Essa discussão foi acesa recentemente, quando uma jovem mapiense faleceu em decorrência de apendicite e falta de cuidados médicos adequados. Esse caso motivou calorosas discussões nas redes sociais, que culminaram na criação de um grupo do *Facebook* chamado S.O.S. Céu do Mapiá¹¹³, e ampliou o debate, incluindo também a questão da juventude mapiense na pauta.

Segundo alguns, os jovens do Mapiá precisam se concentrar mais nos “ofícios da doutrina”, levar mais a sério os trabalhos espirituais e viver de acordo com os preceitos da religião. Outros sustentam que deve haver uma “capacitação” desses jovens, no sentido de terem condições de cursar o ensino superior e se tornarem profissionais da medicina, direito e outras áreas diversas para atuar na comunidade. Essas discussões novamente trazem à tona a tensão primordial presente no Santo Daime. De um lado, a ascese extramundana, que quer se apartar do “mundo de ilusão” e desconfia de suas instituições, e objetiva construir uma “Nova Jerusalém” e um novo mundo em seus próprios termos e suas próprias regras. De outro lado, a necessidade de se inserir na

sociedade mais ampla e dialogar com o poder público, inclusive para a proteção e defesa da comunidade.

Como podemos ver, o Céu do Mapiá é uma sociedade complexa e cheia de dilemas e dificuldades implicadas em sua manutenção e sobrevivência no futuro. Haveria ainda vários outros temas que poderíamos abordar e se relacionam com a expansão, como por exemplo a vida cotidiana dos estrangeiros que residem na vila. No entanto, dentre todos os desafios presentes que envolvem comunidade, pensamos que a questão geracional certamente é uma das mais centrais, e vai impactar tanto na configuração futura do Céu do Mapiá como em toda a ICEFLU e seu movimento diaspórico. Nesse sentido, estudos que pretendam compreender o quadro geral da religião nos dias de hoje precisarão atentar para os conflitos geracionais no Mapiá.

Findamos aqui nosso capítulo sobre os impactos reflexivos da diáspora daimista no Céu do Mapiá, que procurou abordar as transformações sofridas por essa comunidade a partir da expansão internacional da religião. Pensamos que essa abordagem, que em grande medida permanece inédita na literatura especializada, é relevante para a compreensão do quadro geral e da complexidade da religião do Santo Daime, pois, da mesma forma que é necessário olhar para as igrejas de fora e o quadro externo para compreender a realidade atual do Mapiá, deve-se olhar para o Mapiá a fim de entender o campo daimista de um modo mais amplo. Apesar de todos os seus contrastes e conflitos, o Céu do Mapiá continua sendo o palimpsesto da expansão e, mais do que isso, um determinante decisivo para os rumos que serão tomados pela religião. Feita essa discussão, vamos abordar agora a expansão daimista a partir de uma outra perspectiva: a participação do pesquisador na religião e a construção de uma igreja daimista específica a partir de seu interior.

CAPÍTULO XI - O Daime por dentro – O Céu da Divina Estrela e o campo daimista de Minas Gerais

*Entrei numa batalha
Vi meu povo esmorecer
Temos que vencer
Com o poder do senhor Deus
-Mestre Irineu, #115*

Em outro momento dessa tese, chamamos nossa proposta metodológica de *pesquisa-insider*, que ao mesmo tempo congrega pertencimento e observação. Isso significa que, na medida em que estudava o Santo Daime como sociólogo, eu também participava da religião enquanto adepto. Que as viagens de pesquisa eram ao mesmo tempo jornadas pessoais no interior da espiritualidade daimista, e que minhas experiências individuais enquanto membro da religião também estavam sujeitas ao escrutínio crítico da sociologia. Sustentamos que, embora essa dupla identidade em relação à religião traga desafios que devem ser criticamente considerados, a ocupação desse espaço híbrido pode ser construtiva e revelar importantes aspectos da religiosidade daimista.

A fim de maximizar as possibilidades desse lugar de fala e minimizar seus riscos, consideramos importante o que Bourdieu (2004) chamou de “objetificação participante”, isto é, “realizar uma objetivação sem complacência (...) de todos os vínculos, de todas as formas de participação, de pertenças objetivas ou subjetivas, mesmo as mais tênues”. Isso significa colocar em relevo a figura do pesquisador, explicitar seu lugar de fala, seu pertencimento e suas relações pessoais no âmbito da religião.

É exatamente isso o que temos em mente com o presente capítulo. Aqui, são explicitados meu envolvimento pessoal com o Santo Daime e meus vínculos e interações pessoais dentro da religião. Essa revelação “dolorosa” de minha posição nesse campo e de meus interesses particulares frente ao objeto pesquisado pretende que esse trabalho se converta também naquilo que Bourdieu chamou de uma “sociologia dos determinantes sociais da prática sociológica”. Dessa forma, queremos que o leitor possa se situar em relação à pesquisa. Mais que isso, pretendemos com essa abordagem que a própria pertença do pesquisador ao seu lócus de estudo se torne um objeto de análise e reflexão sociológica potencialmente produtivo. Como veremos, essa reflexividade sobre minha trajetória religiosa pode revelar alguns *insights* e ponderações analíticas interessantes.

Abertura dos trabalhos e conflitos iniciais

Em 15 de janeiro de 2015, Jacqueline, minha companheira, e eu, que voltávamos de viagem do Mapiá com o compromisso firmado junto ao Padrinho Alfredo e à Madrinha Rita de iniciar um “ponto” do Santo Daime na região metropolitana de Belo Horizonte, batizado de Céu da Divina Estrela, ou Centro Eclético da Fluente Luz Universal São Miguel Arcanjo (CEFLUSMAR), paramos no Alto Santo, em Rio Branco, para a primeira sessão de Concentração do ano. Foi uma ocasião interessante, pois em geral a Madrinha Peregrina, dirigente do Alto Santo e viúva de Raimundo Irineu Serra, não costuma receber visitantes que chegam à sua casa na véspera de uma sessão. A praxe é que aqueles que tenham interesse em tomar o Daime na sede do Alto Santo cheguem com antecedência de alguns dias para pedir permissão e receber as devidas instruções.

Na tarde mesmo em que pedimos autorização à Madrinha, dia 14, alguns conhecidos nossos que também tentaram obter o “visto” tiveram sua participação vetada pela matriarca. Dentre as razões para o veto, se incluem a vestimenta e representação social das pessoas. Soubemos que um conhecido que não pôde participar da sessão chegou na residência da Madrinha com uma roupa despojada, estilo *hippie*, falando sobre o Padrinho Sebastião aos membros do Alto Santo assim que pôs os pés na varanda da casa de Peregrina. Jacqueline e eu, já devidamente alertados sobre essas questões, fomos vestidos de maneira um pouco mais formal, e não mencionamos explicitamente as ligações com a ICEFLU para a Madrinha Peregrina nessa ocasião, embora tenhamos feito isso para outros moradores do Alto Santo e fardados da sede. Ademais, tivemos a sorte de encontrar dois conhecidos conterrâneos de Minas Gerais, que hoje são fardados e moradores do Alto Santo, bem no exato momento em que fomos pedir autorização para participar da cerimônia à Madrinha Peregrina, que nos concedeu, avisando somente que deveríamos ficar atentos ao jejum de três dias antes e três depois às sessões espirituais.

Comparecemos então à sessão de Concentração de 15 de janeiro do ano de 2015 na sede do CICLU-Alto Santo. Foi a primeira vez que estive na sede, e alguns elementos me chamaram a atenção, elementos esses abordados em outro ponto desse trabalho. Importante notar é que aí, já a meio do caminho da viagem de volta do Mapiá para Belo Horizonte, passei a refletir sobre como estávamos vivendo uma situação *sui generis*: Jacqueline e eu, de modo completamente inesperado até alguns poucos dias

atrás, voltávamos do Mapiá com 12 litros de daime na bagagem e a incumbência de estruturar um “ponto” daimista que realizasse as Concentrações na região de Belo Horizonte. E vale lembrar que, dado o caráter imprevisível da situação, nenhum de nossos amigos fardados de Belo Horizonte tinham ciência do que se passava, tampouco o senhor M. M., líder da igreja Flor de Jagube, onde me fardei e da qual Jacqueline e eu fazíamos parte naquele momento¹¹⁴. Isso sobretudo porque a comunicação com o mundo exterior é precária no Mapiá. Na ocasião, não conhecíamos nenhum ponto de internet *wifi* na vila e não tivemos oportunidade de visitar o Telecentro, local onde é possível, não sem algum esforço, se conectar à internet. Nosso acesso a telefonemas também não estava fácil, de modo que tomamos a decisão de conversar sobre o assunto com os conhecidos de Belo Horizonte, em especial e primeiramente, por motivos éticos, a direção da Flor de Jagube, assim que chegássemos a Belo Horizonte. Desse modo teríamos um pouco de tempo para refletir melhor sobre a questão e a possibilidade de conversar pessoalmente.

Em nosso caminho de volta, nosso avião desceu em São Paulo, de onde partimos de carro para Belo Horizonte, com escala em minha cidade natal, Ouro Fino. Nosso plano era nos encontrar com M. M., assim que chegássemos à capital mineira. Surpreendemo-nos, pois, quando o telefone tocou e a voz do outro lado me disse: “Que história é essa que está acontecendo? Muito esquisita essa história, não entendi não”. Era M. M. que, já inteirado sobre os acontecimentos, me ligava. Ocorre que Luís Fernando, tesoureiro da ICEFLU e assessor do Padrinho Alfredo, havia enviado, nesse meio tempo, um email a M. M. “contando a novidade”. Combinamos que assim que eu chegasse a Belo Horizonte faria uma visita para esclarecer o assunto. E assim aconteceu.

Ao chegar na residência de M. M., fui bem recebido e a conversa sobre a viagem fluía sem embaraços até adentrar a questão do novo “ponto” de Daime. Meu pleito era o de obter sua autorização para realizar as sessões de Concentração somente, em um modelo semelhante àquele obedecido pelas “extensões” ou “Prontos Socorros” existentes na época do Mestre Irineu. Poderíamos continuar a participar dos feitiços e trabalhos de farda branca na Flor de Jagube. O próprio email enviado por Luís Fernando ia nessa direção, conclamando a Flor de Jagube a supervisionar nossos trabalhos. Sem entrar em pormenores da conversa, o resumo é que M. M., de sua parte, tentou por diversos meios me demover da ideia, enquanto eu mantive o posicionamento inicial.

Detalhes pessoais e religiosos da conversa são desnecessários aqui, bastando elencar alguns pontos interessantes para reflexão.

Primeiramente, M. M. argumentou que eu não estava pessoalmente preparado para isso, e que provavelmente deveria estar “rezando demais” ou “tomando daime demais”, sugerindo que a partir daquele momento eu tomasse menos daime. Esse argumento inicial foi na direção da incapacitação individual: eu não tinha autorização para iniciar os trabalhos do ponto de Daime porque estava “sem juízo” e com minha capacidade de julgamento prejudicada por estar “rezando demais” ou “tomando daime demais”. Quando em minha réplica eu disse que fomos autorizados pelo Padrinho Alfredo, pela Madrinha Rita e pela Madrinha Júlia em pessoa, esse raciocínio se desenvolveu para o argumento de que eu estava sendo enganado e ludibriado pelo CEFLURIS, que se aproveitava de minha “inocência”.

Um ponto interessante nesse momento é que M. M. chegou a sustentar que “quem manda aqui não é o Padrinho Alfredo; quem manda aqui sou eu”. Então me disse que “jamais brigaria com o Rei {Padrinho Alfredo}; do Rei não se chega nem muito perto e nem muito longe”, e a partir daí o alvo tornou-se o secretário, Luís Fernando, que passou a ser criticado de diversas maneiras e colocado como o grande responsável pelo que ocorria. De fato, houve uma troca de e-mails nada amistosa de M. M. para o Luís Fernando, mas essa questão já seria um capítulo à parte. M. M. chegou a argumentar que dava “muito dinheiro” para o CEFLURIS, apesar de “nunca” ter sido filiado, perguntando quanto eu teria dado de minha parte para conseguir essa autorização (detalhe: nunca negocieei essa questão em termos financeiros com ninguém). A partir daí, então, o argumento da incapacidade individual e da responsabilização do tesoureiro passou a andar de mãos dadas com outro: o da pretensa natureza espúria da instituição CEFLURIS, que supostamente explora, engana, ludibria e monetariza as coisas e pessoas.

Houve ainda um terceiro e quarto pontos importante antes do desfecho dos encontros desse dia. Até esse ponto, conversávamos M. M. e eu sozinhos. Acontece que, em um segundo momento do dia, por razões circunstanciais que não são relevantes aqui, voltei a casa de M. M. com minha companheira, Jacqueline, com quem ele também desejava conversar. Na continuidade dessa conversa, se juntou a nós também D.G.F., companheira de M. M., que se mostrava mais indignada e muito mais agressiva com a situação do que ele próprio. Nossos anseios foram rechaçados por ambos e tratados de maneira fortemente irônica, através de dizeres que não precisam ser

transcritos. Importante aqui é mencionar que para D.G.F. o problema seria a Jacqueline, pois essa “coisa de montar igreja” deveria ser “história de mulher”. Aí reside um terceiro argumento para não autorizar nossos trabalhos: nosso pleito era ilegítimo porque seria “artimanha feminina”.

O quarto e final argumento utilizado na tentativa de nos desautorizar era o “economicista”: Nosso pedido não seria autorizado porque não haveria necessidade de um novo local para a realização de trabalhos do Santo Daime. A Flor de Jagube bastava e era “mais do que suficiente”, e nosso dever era apoiar a instituição, e não “montar uma dissidência”. Se fosse em um local mais distante, tudo bem, mas não ali, na região metropolitana de Belo Horizonte. Esse discurso era reforçado pela ideia de que autorizar a abertura dos trabalhos se traduziria em um “enfraquecimento” da Flor de Jagube e na perda de fiéis por parte dessa igreja, e de que não tínhamos estrutura nem capacitação para essa empreitada. “Se fosse em outras circunstâncias”, isto é, se paulatinamente amadurecêssemos a ideia de abrir um grupo que se constituísse como uma filial da Flor de Jagube, talvez houvesse alguma possibilidade. Mas, sob o “guarda-chuva” do CEFLURIS/ICEFLU, *no way*.

Enfim, o desfecho da conversa foi esse: M. M. e D. G. F. não nos autorizavam a realizar trabalhos do Santo Daime, e se isso acontecesse seríamos tratados como “todos os outros”¹¹⁵, isto é, como hereges e, nas palavras do M. M., “concorrentes”. Segundo alguns relatos de M. M., não se tratava de uma questão pessoal, mas de “proteger seu grupo” e evitar o “estouro da manada”, isto é, a dispersão de pessoas. Desde esse dia, Jacqueline e eu estamos suspensos da igreja Flor de Jagube e impedidos de visitar seu espaço.

Essa circunstância revela um ponto relevante de reflexão sociológica. O de que, a despeito do “amor e união” pregados nos hinos e rituais daimistas, há uma batalha renhida no âmbito “interdenominacional” do Santo Daime. Embora a ideia platônica presente nas narrativas teológicas seja de uma irmandade unida e universal, na prática o que existe é uma disputa por território e pela “reserva de mercado” de fardados, diversas divisões, animosidades e “rachas” entre as igrejas, enfraquecimento e independência institucional do CEFLURIS e tendências centralizadoras e monopolistas dos grupos maiores, além de embates em torno das questões de tradição e legitimidade.

Esses pontos, que serão desenvolvidos e aprofundados a partir de agora nesse trabalho, já podiam ser em grande medida apreendidos desde essa conversa inicial. Quando M. M. passa a tratar-nos como “dissidência” e “concorrentes”, e argumenta que

não há necessidade de outra igreja na região, e que talvez nossa empreitada pudesse dar certo enquanto filial da Flor de Jagube, mas não através da ICEFLU, já podemos observar essa disputa territorialista e a competição por fiéis, bem como a tendência centralizadora e monopolista das igrejas que são “pólos regionais”, como é o caso da Flor de Jagube, o maior grupo do Santo Daime na região metropolitana de Belo Horizonte, em número de adeptos. Isso é reforçado também por outros dados, como o fato da Flor de Jagube já fornecer daime para alguns agrupamentos há um bom tempo e passar por um processo inicial de estabelecimento de filiais, como um núcleo em Ouro Preto - MG, que realiza as Concentrações nos mesmos moldes propostos por nós a M. M..

Quando M. M. diz “quem manda aqui não é o Padrinho Alfredo, quem manda aqui sou eu”, e questiona a autoridade e idoneidade do CEFLURIS/ICEFLU, um ponto muito relevante salta aos olhos: a debilidade institucional da ICEFLU. Esse fato pode ser facilmente constatado na Região Metropolitana de Belo Horizonte - RMBH, onde, apesar de haver mais de 10 grupos que se utilizam do daime em seus rituais, a grande maioria deles não é filiada atualmente a essa instituição. Além disso, quando M. M. promete nos tratar “como todos os outros”, ele opera uma divisão ontológica curiosa que evidencia as contendas em torno das noções de tradição e legitimidade no âmbito do Santo Daime. Explicando melhor, por “todos os outros” ele se refere à Fraternidade Kayman, cujo comando espiritual seria da entidade Pai João de Aruanda, e ao Awaken Love, liderado pelo guru brasileiro Prem Baba. Segundo M. M., Pai João e Prem Baba, representantes de movimentos mais ecumênicos e sincréticos, que dialogam com diversas práticas religiosas contemporâneas, promovem rituais que deturpam a essência e os preceitos do Santo Daime. Seriam, nessa visão, ilegítimos. Algumas pessoas inclusive já foram suspensas da Flor de Jagube por participarem de cerimônias nos referidos grupos.

Ao dizer que vai nos tratar como eles, M. M. opera uma divisão, onde há o “nós”, da Flor de Jagube, que somos tradicionais, legítimos e fazemos rituais da maneira correta, e o “eles”, dos quais doravante faríamos parte, que não possuem autorização, despreparados, ilegítimos. Isso a despeito da Flor de Jagube ser uma igreja independente que começou como dissidência de outra igreja da RMBH, o Céu do Monte, quando M. M. tinha pouquíssimo tempo de farda, e de nós termos autorização expressa da ICEFLU, do Padrinho Alfredo e da Madrinha Rita para a realização dos trabalhos do Santo Daime.

Importante dizer que o posicionamento pessoal de M. M. e outros agentes do campo daimista de Minas Gerais só são enunciados aqui na medida em que se relacionam com nossa experiência individual na religião e interferem nos rumos tomados pelo nosso grupo religioso e em nossa apreensão do campo daimista e inserção nesse ambiente. Nesse sentido, os relatos que se seguem evidentemente são fruto de uma narrativa particular e subjetiva, mas não pretendemos com isso fazer um juízo de valor da postura e práticas dos atores mencionados, senão somente uma descrição e análise da religião a partir de nosso envolvimento e experiência pessoais com o Santo Daime.

Voltando à nossa narração, o fato é que, a despeito da ferrenha oposição por parte dos representantes da Flor de Jagube, Jacqueline e eu seguimos em frente. Desafios abundavam nesse momento. Para começar, não tínhamos um salão ritual para a realização dos trabalhos. Nossa ideia, então, foi a de fazer as cerimônias na sala de nossa moradia, uma casa alugada em Santa Luzia que tinha algumas características curiosas. Ela ficava em um espaço conhecido como “Terra”, ou, mais precisamente, “Céu da Terra”, um terreno comprado a cerca de duas décadas por famílias daimistas interessadas no estabelecimento de uma comunidade daimista.

Nesse ponto, é útil realizarmos uma pequena digressão sobre o Santo Daime em Minas Gerais¹¹⁶. Santa Luzia – MG é um *hub* daimista especialmente porque a primeira igreja do Estado, o Céu do Monte, foi estabelecida nessa cidade, ainda na década de 1980. Seguindo uma tendência presente em algumas das igrejas formadas nessa época, o Céu do Monte se fragmentou em diversos outros grupos, dentre eles a própria Flor de Jagube e o Céu da Terra, bem como a Flor do Céu, outro centro historicamente importante no contexto mineiro. Enfim, o Céu da Terra era composto por egressos do Céu do Monte interessados em uma experiência comunitária com o Santo Daime. Acontece que, tal como tantas outras comunidades alternativas, o Céu da Terra em boa medida ficou no devir e não se tornou uma realidade plena. Ou melhor, ficou no meio do caminho entre uma comunidade daimista e uma “mera” vizinhança de pessoas conhecidas. Isso porque foram realizados diversos trabalhos espirituais nesse espaço ao longo dos anos, inclusive feitiços de daime, mas com o tempo diversas famílias se mudaram, venderam seus terrenos, alugaram suas casas, e jamais foi construída uma sede para a realização sistemática de rituais religiosos. Esse cenário se estende até hoje.

Atualmente, há um “grupo de estudos” recém-registrado realizando cerimônias esporádicas e mesmo feitiços do Santo Daime, que congrega boa parte dos vizinhos (mas

não todos), sem contudo obedecer a um calendário, revezando assim a realização dos rituais, que são feitos ora na casa de um, ora na casa de outro vizinho. Jacqueline e eu alugávamos na ocasião uma casa pertencente a um dos fundadores da “Terra”, e decidimos por iniciar nossas cerimônias na sala de estar de nossa residência. Antes de isso ocorrer, fomos conversar com os dois mais antigos moradores da “Terra”, o casal Mauro e Alida, informalmente tratados como representantes da vizinhança, que naquele momento foram receptivos e não se opuseram à nossa ideia.

Estava resolvido, por ora, o problema do espaço ritual. Agora, havia uma outra questão: a ausência de um corpo de membresia, pois Jacqueline e eu estávamos nessa empreitada sem companhia de outras pessoas, e, seguindo os preceitos esotéricos do Santo Daime, em um primeiro momento não convidamos ninguém para participar conosco das cerimônias do Céu da Divina Estrela. Até que, em um almoço com G. T. e B. E., um casal de amigos bastante próximo e que estavam suspensos da Flor de Jagube devido à participação deles em uma cerimônia do grupo de Prem Baba e à postagem, no *Facebook*, de uma frase do Fábio de Melo por parte de B.E. que foi vista e reprovada por M. M., surgiu a ideia deles participarem conosco da primeira Concentração do Céu da Divina Estrela. Assim aconteceu, e o primeiro trabalho do Santo Daime realizado no Céu da Divina Estrela foi a Concentração do dia 30/01/2015, contando com a presença de quatro pessoas. Não sendo necessário dizer mais sobre esse ritual, basta apontar que, depois desse dia, G. T. e B. E. também se tornaram membros efetivos do CEFLUSMAR.

A partir desse momento, o Céu da Divina Estrela passou a realizar cerimônias religiosas próprias. No princípio, nossa ideia era a de realizar inicialmente apenas as Concentrações, frequentando os demais trabalhos na Flor de Jagube. Acontece que, na negativa da direção da Flor de Jagube em autorizar nossa participação em seus rituais, a ideia inicial de realizar somente as Concentrações passou a incluir também outros trabalhos, como a Santa Missa e o trabalho de Cura. Assim fomos seguindo, e conforme a notícia da existência do Céu da Divina Estrela foi sendo compartilhada pelas pessoas, passamos a receber visitantes e neófitos em busca do daime, bem como críticas e censuras vindas de alguns daimistas, em especial de adeptos da Flor de Jagube, que passou então a proibir seus membros de visitarem nosso grupo, sob pena de suspensão por tempo indeterminado.

Durante esse período, outro ponto digno de nota emergiu: uma tensão junto a alguns moradores da “Terra”. Em um clima típico de faroeste, de que “essa cidade é

pequena demais para nós dois”, começou a haver um desconforto de alguns moradores da “Terra” em relação aos nossos trabalhos espirituais. Embora de forma quase sempre velada, havia a suposição, por parte de algumas pessoas (com a importante ressalva de Mauro e alguns poucos que até chegaram a nos visitar), de que aquele local já tinha sua igreja, de que éramos forasteiros naquelas bandas e que deveríamos “respeitar” o grupo de estudos “Céu da Terra”, entendendo-se por respeito que cessássemos de realizar cerimônias do Daime, muito embora fizéssemos tudo dentro dos limites de nossa residência. O *minimum minimorum* seria que nós deixássemos de realizar trabalhos nos dias em que o Céu da Terra também fosse se reunir, e isso apesar deles não terem um cronograma de trabalhos e nem seguirem um calendário ritual pré-definido. A partir daí, outro ponto ficou muito claro para nós, e isso é importante para nossa tese: os grupos do Santo Daime, em boa medida, regionalmente se construíam oposição uns contra os outros no cenário da RMBH, em *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976), e não em relação de cooperação mútua, a não ser pelo estabelecimento de um regime de filiação, como acontece com a Flor de Jagube e o núcleo que faz as concentrações em Ouro Preto.

Uma digressão importante: desde o estabelecimento de nosso primeiro trabalho, nosso grupo deliberou por, até segunda ordem, não fazer o uso cerimonial de *Cannabis sativa* em âmbito institucional. As razões pessoais para essa decisão variam de pessoa para pessoa no grupo, mas institucionalmente o posicionamento do Céu da Divina Estrela foi o de não emitir nenhum juízo de valor a esse respeito e manter um diálogo aberto com os centros que utilizam a Santa Maria, mas se ater no âmbito institucional somente ao consumo de ayahuasca como sacramento ritual¹¹⁷.

Retomando nossa narrativa, os trabalhos do Céu da Divina Estrela foram ficando mais constantes conforme mais pessoas nos procuravam, a ponto de realizarmos nosso primeiro trabalho de farda branca no festejo de Santo Antônio do ano de 2015, cantando metade do hinário O Justiceiro e o hinário Nova Jerusalém, do Padrinho Sebastião. Acontece que, com essa constância ritual, nosso suprimento de daime, os 12 litros que trouxemos do Mapiá, estava por acabar. E esse é um ponto fundamental para qualquer grupo daimista: possuir um estoque suficiente do sacramento para atender as pessoas. Esse é um sinal diacrítico no Santo Daime, UDV e Barquinha, que justifica o conceito de “religiões ayahuasqueiras” e também o termo proposto por Hanegraaff (2011), de “religiões enteógenas”. Afinal de contas, a bebida é o ponto central e estruturante dessa

religião, e isso produz resultados perceptíveis na vida cotidiana desses grupos que os diferenciam de outras religiões.

Essa categorização também nos permite tecer algumas reflexões comparativas com outras religiões. Uma das dificuldades das religiões ayahuasqueiras em serem vistas como cristãs pela sociedade mais ampla é o fato de sua experiência religiosa estar muito baseada no consumo de uma substância psicoativa, em detrimento do estudo bíblico. Segundo esse raciocínio, compartilhado também por veículos da grande mídia como a revista *Veja*, as igrejas cristãs teriam em comum a centralidade livresca, e isso por si só automaticamente excluiria as religiões ayahuasqueiras do cristianismo. Critério semelhante de reconhecimento das religiões pode ser usado por muçulmanos, por exemplo, que consideram cristãos e judeus como “povos do livro”.

Baseado nesse tipo de assertiva, podemos fazer uma separação das religiões, entre *religiões livrescas*, como o Islã e o protestantismo histórico, *religiões de transe*, como as religiões afro-brasileiras, o espiritismo e o xamanismo em geral, e *religiões enteógenas*, como as religiões ayahuasqueiras, que utilizam a ayahuasca, o rastafarianismo, que consome *Cannabis*, e o Buiti, do Gabão, que faz uso da iboga¹¹⁸. Além da verdade, talvez fosse mais preciso chamar o Daime de “religião musical enteógena”, ou de “religião ayahuasqueira musical”. Isso porque, como já pontuamos em outro momento desse trabalho, a música também é um elemento essencial do Santo Daime, sem o qual é impossível a realização de suas cerimônias. Assim, para existir, um grupo daimista precisa preencher duas condições *sine qua non*: congregar pessoas que conhecem os hinos, aptas a cantar corretamente suas melodias, e ter um suprimento suficiente do sacramento, de daime.

Desse modo, além de se preocupar com a ritualística das cerimônias, com a participação nos rituais, com os preceitos éticos e com as questões metafísicas da religião, há a necessidade de uma preocupação muito real em relação à obtenção do sacramento. Isso envolve sua produção, sempre feita de modo ritualístico em um lugar apropriado para tal, e seu armazenamento, além da obtenção das plantas e das questões legais que podem envolver sua coleta e transporte. Isso para deixar de lado as questões jurídicas e policiais que abarcam o consumo de ayahuasca ao redor do globo, que já abordamos em outro lugar dessa tese. Enfim, o fato é que precisávamos obter um pouco mais de daime para a continuidade de nossos trabalhos, mas não tínhamos estrutura para realizar um feitiço próprio nem proximidade suficiente com as igrejas locais para pedir a doação da bebida. Nessa conjuntura, e com a necessidade de continuar a pesquisa de

campo para o doutorado, aproveitamos a ocasião do aniversário de 90 anos da Madrinha Rita, em que boa parte da comunidade internacional do Santo Daime iria se reunir no Céu do Mapiá, e viajamos Jacqueline e eu para a Amazônia mais uma vez, chegando ao Mapiá dia 24 de junho de 2015, e trazendo agora 14 litros do sacramento.

Algumas questões interessantes permeiam essa busca de daime no Mapiá. Uma delas, que pode ser pontuada desde já, é o transporte. Como vimos, muito embora o uso religioso de ayahuasca seja permitido no Brasil, seu transporte via companhias aéreas tem *status* diferente. Primeiro, por se tratar de um líquido, o que desde já traz implicações e limitações. Além disso, o daime é passível de fermentação, o que traz a possibilidade de rompimento do lacre, vazamento e até mesmo o estouro da embalagem. Depois, pela política das companhias aéreas, as vistorias alfandegárias e a burocracia estatal, que podem levar inclusive à apreensão da bebida. Por essa razão, os membros da Barquinha, por exemplo, sempre declaram o daime transportado junto à Polícia Federal e ao IMAC, e a ICEFLU mantém um sistema de distribuição da bebida em território nacional por via terrestre. Em nosso caso, resolvemos correr pessoalmente o risco¹¹⁹, e trouxemos o daime em garrafas pet de 2 litros despachadas na bagagem, junto a um documento de autorização de transporte emitido pela secretaria da ICEFLU.

Tivemos êxito nessa empreitada, e nosso estoque foi renovado para a continuidade de nossos trabalhos por mais um semestre. Renovada também foi a autorização institucional dada pelo Padrinho Alfredo e a direção da ICEFLU para o seguimento do Céu da Divina Estrela. Antes de seguir viagem para Belo Horizonte, contudo, passamos, como de costume, para cumprimentar a Madrinha Peregrina, no Alto Santo, em Rio Branco. Jacqueline fazia questão de expor para a Madrinha que estávamos realizando trabalhos de Daime em nossa casa. Para ela essa era uma obrigação ética e moral: dar ciência para a viúva do Mestre Irineu que realizávamos as cerimônias em nossa residência. Até aí tudo bem, não fosse a Madrinha Peregrina ser conhecida por não aceitar filiais de seu grupo, não gostar nem apoiar a expansão internacional do Daime, e se posicionar de forma firme contra as práticas rituais da ICEFLU e “aventureiros” que tomam daime por conta própria. Segundo diziam, para a Madrinha Peregrina e seus acólitos, o Daime era sinônimo do Alto Santo e vice-versa, ou seja, *extra Alto Santo nulla Daime*. Apesar disso, fomos até sua casa contar a novidade. Para a nossa surpresa, fomos muito bem recebidos, e sua resposta se resumiu ao seguinte: “não posso proibir ninguém de rezar”. Após essa visita, seguimos nossa viagem de volta às Minas Gerais.



Foto 24: Primeiro fardamento do Céu da Divina Estrela, em salão improvisado em uma sala de estar.

Continuidade dos trabalhos e realização do feito

Desse modo, seguimos com a realização dos trabalhos espirituais no segundo semestre de 2015. Em pouco tempo, por motivos diversos, que vão desde a afinidade com a proposta ritualística de não utilizar Santa Maria durante as cerimônias até a busca por um novo grupo após o desligamento do centro que frequentavam, novas pessoas se tornaram membros do nosso núcleo: Primeiramente Altino, depois sua sobrinha Cynthia, e um pouco depois seu marido, Pedro Paulo. Nesse momento, realizamos uma “viagem de comitiva”, isto é, reunimos algumas pessoas de nosso grupo para visitar outra igreja. O lugar escolhido foi o Céu da Montanha, uma das primeiras igrejas do Santo Daime fora do Norte do país, fundada por Alex Polari no início da década de 80. Escolhemos esse local porque seria a ocasião de aniversário da casa, dia 07 de setembro, e também pela importância histórica dessa igreja e a relevância de Alex Polari no âmbito do daimista. Além disso, um amigo nosso tinha uma casa no Céu da Montanha e poderia nos hospedar, a convite de sua filha: trata-se de Márcio Borges, compositor mineiro e ex-membro do Clube da Esquina, e sua filha Helena.

Vale dizer que o Céu da Montanha foi construído no modelo de comunidade, que, apesar dos “balanços” e entreveros sociais – já foi mais pujante nos “tempos dourados” – continua a vigorar. A cozinha geral, por exemplo, serve alimentos plantados e colhidos dentro da própria comunidade. Essa experiência, reiterada por outra viagem que fizemos em comitiva, desta vez para Viçosa - que apesar de se localizar em MG também é relativamente distante de Belo Horizonte-, nos chamou a

atenção para um ponto que importa aqui: o “local” e o “global” dentro do Santo Daime. Enquanto as relações regionais entre as igrejas são de difícil estabelecimento, o relacionamento com grupos localizados em áreas mais distantes é mais fácil. Ou seja, na falta da competição territorial e da disputa pela reserva de mercado de fardados, as relações são mais fluidas. Nesse sentido, é mais fácil ser amigo de quem está longe do que de seu próprio vizinho, literalmente.

Durante esse segundo semestre, outras pessoas também se tornaram membros do Céu da Divina Estrela, de modo que a demanda pela realização de trabalhos espirituais foi só aumentando. As pessoas que chegavam ansiavam por cumprir o calendário ritual de modo mais fidedigno, e a partir desse momento o Céu da Divina Estrela passou a iniciar um processo de adequação junto ao calendário oficial de trabalhos da ICEFLU. Seguindo nesse fluxo, dia 08 de dezembro de 2015, no trabalho da Virgem da Conceição, foi realizado o primeiro fardamento do CEFLUSMAR, que doravante passou a ter um fardado “prata da casa”, chamado Ewald. Paralelamente a isso, as relações junto ao Céu da Terra foram se desgastando, ao ponto de uma área pertencente ao terreno de nossa casa ser invadida por um vizinho para a construção de uma “quadra” de futebol.

Nesse momento, o Céu da Divina Estrela estava com aproximadamente uma dezena de fardados associados. Isso já nos permitia uma distribuição de funções mais completa nos trabalhos espirituais. Como havíamos dito, as condições fundamentais de existência de um grupo do Santo Daime são o sacramento e cantoras/cantores. Também é de relevância primordial que em todo grupo haja uma “mesa de centro” (que pode ser retangular, quadrada ou hexagonal, em forma de estrela) e um Santo Cruzeiro, ou cruz de caravaca, localizado no terreiro da sede. Para a mesa, utilizávamos uma escrivaninha retangular de propriedade da Jacqueline, enquanto o Cruzeiro foi feito por um amigo, morador da “Terra”, que trabalhava com bambu, e criou um Santo Cruzeiro de aproximadamente 1,90m feito de bambu gigante, que colocamos em frente à nossa casa. Além desses elementos, entretanto, existem várias outras funções que devem ser preenchidas para o pleno desenvolvimento de um trabalho espiritual.

É necessário arrumar o salão previamente e decorá-lo com flores a cada sessão; ter um corpo de “fiscais” e ainda alguém no “despacho” do daime, além de músicos e cantoras em número razoável para tocar os hinos e “puxar” a música. Em algumas ocasiões especiais, como na Santa Missa, também é necessário ao menos 4 pessoas para segurar uma vela cada uma em dado momento do ritual. Em nosso caso, a primeira

Missa foi realizada somente com a presença de Jacqueline e eu, que acabamos por segurar duas velas cada um, uma em cada mão. O acúmulo de funções, assim, foi regra durante os primeiros meses. G. T., por exemplo, além de sentar-se à mesa de centro para cantar, também fazia as vezes de despachante de daime e de fiscal, enquanto eu, além de dirigir o trabalho, tocava violão, fiscalizava e despachava o daime, e Jacqueline, além de cantar, também fiscalizava e organizava o salão em todas as cerimônias. Já no final de 2015/início de 2016 nosso grupo tinha condições de distribuir melhor as funções entre uma dezena de membros.

Findado o ano de 2015, realizamos uma nova viagem para o Mapiá, onde houve um aprofundamento na pesquisa de campo e outro abastecimento do estoque de nosso sacramento, que mais uma vez estava por acabar. Dessa vez, trazíamos 16 litros. Chegando a Minas Gerais, uma surpresa: os proprietários da casa em que morávamos e realizávamos os encontros do Daime não iriam renovar o contrato, que estava para vencer. Depois de alguma negociação, entramos em acordo que nosso *deadline* seria o final do mês de março de 2016. Tivemos dificuldades para operar essa transição. Em primeiro lugar, os membros do Céu da Divina Estrela eram oriundos sobretudo de uma classe média baixa, profissionais liberais que incluíam taxistas e motoristas da *uber*, que, estimulados pela facilidade de crédito do período Lula-Dilma, compraram através de financiamento carros de passeio como instrumentos de trabalho e agora tinham muitos problemas para pagar as prestações. Não havia dinheiro para a compra ou o aluguel de um espaço ritual independente por parte da irmandade. A saída, assim, seria continuar no sistema anterior, ou seja, utilizar a casa onde Jacqueline e eu iríamos morar como salão ritual e sede dos trabalhos.

Surgia aí um segundo problema: encontrar o lugar ideal. Os espaços rituais do Santo Daime possuem em geral a particularidade de serem localizados em áreas rurais, e quando possível de preservação natural, no entorno mas um pouco afastadas dos centros urbanos. Isso se dá pela relevância que a natureza e a floresta adquirem como símbolos dessa religião. Quanto mais próximos à mata e a um estilo de vida “natural”, tanto melhor. Além do mais, as igrejas que têm a pretensão de realizar feitiços necessitam de espaço e terra fértil para o plantio do cipó e da folha. Os centros costumam, entretanto, ser localizados em lugares situados no entorno dos centros urbanos, na medida em que o público daimista é majoritariamente citadino, muitas vezes necessitando se deslocar do centro da cidade até o espaço ritual a cada trabalho.

Outra preocupação muito concreta é com a vizinhança, especialmente por conta do volume do som. É sabido que os rituais do Daime podem durar cerca de 12 horas, adentrando a madrugada e indo até o alvorecer. Tudo isso permeado com muita música, algo que pode incomodar os vizinhos. Por sua vez, é necessário profundo silêncio durante alguns trabalhos, como é o caso da Concentração, de modo que o som emitido pela vizinhança também pode ser problemático para os próprios daimistas. Uma questão adicional para alguns centros é a utilização de *Cannabis*, muitas vezes mal vista junto a vizinhos de modo geral. Devido ao estigma sofrido pela religião, a própria existência de um “grupo do Santo Daime” pode ser suficiente para causar animosidade junto à vizinhança. Estar em um local afastado, mas bastante acessível, é na maioria das vezes tudo o que os daimistas querem e precisam.

Tínhamos então uma tarefa árdua: encontrar um espaço a preço acessível que fosse relativamente afastado dos centros urbanos, mas que tivesse um bom acesso aos mesmos, sem vizinhança, e servisse ao mesmo tempo como espaço ritual e como moradia para minha companheira e eu, que precisávamos ir diariamente até Belo Horizonte ou ao centro de Santa Luzia para trabalhar e estudar. Estar localizado em BH ou Santa Luzia era importante por razões pessoais (eu fazia doutorado em Belo Horizonte e Jacqueline trabalhava em Santa Luzia) e também coletivas, pois nosso corpo de membresia e os visitantes em geral eram, até aquele momento, em sua grande maioria residentes dessas duas cidades. Procuramos em vão até o final de março. Na última semana do mês, faltando poucos dias para nosso *deadline*, em uma volta de carro despreocupada conseguimos encontrar por acaso o local ideal, nos arredores de Santa Luzia, e preparamos a mudança imediata.

Nesse ínterim, fomos nos despedindo dos moradores da “Terra”. Notamos aí um outro fato interessante na irmandade daimista. Acontece que o Céu da Terra, outrora desorganizado e muito inconstante, passou a se estruturar e se institucionalizar, além de realizar encontros rituais com mais frequência e fortalecer sua identidade religiosa enquanto grupo a partir do momento em que abrimos nossos trabalhos naquela vizinhança. Analogamente, a Flor de Jagube tomava uma série de iniciativas de valorização e participação de seus membros, chegando a um número recorde de cerimônias realizadas, em comparação com os anos anteriores, incluindo diversos trabalhos de Cura em seu calendário ritual, algo que não era muito comum em anos recentes. É possível que tudo isso seja coincidência e contingencial, mas as evidências sugerem o que podemos chamar aqui de “*estímulo por competição*”. Em outros termos,

a existência do Céu da Divina Estrela era encarada como um perigo para a hegemonia local desses grupos, que se mobilizavam para contrabalançar essa “ameaça”. O Céu da Terra, como legítima representante daquela comunidade, precisava mostrar sua força para defender o território, enquanto a Flor de Jagube tomava uma série de iniciativas para impedir a evasão de membros e dificultar que pessoas visitassem nosso grupo.

Essa discussão sobre a Flor de Jagube é interessante. Foi construída, no âmbito dessa igreja, uma narrativa de deslegitimação de nosso centro, que passou por algumas medidas concretas curiosas, como: exclusão de todos os membros do Céu da Divina Estrela dos grupos do Facebook relacionados com a Flor de Jagube; suspensão de todos os membros do CEFLUSMAR da participação em cerimônias da Flor de Jagube. Essas medidas, dentre outras, tiveram o efeito de cessar minha comunicação com o corpo de fardados dessa igreja, e operou um afastamento considerável nas relações sociais dos frequentadores da Divina Estrela e desse grupo. Sem voz alguma na Flor de Jagube, passamos a ser lidos a partir do argumento adicional da “traição”. Toda a conjuntura poderia ser resumida assim à suposição de que havíamos “traído” M. M. e sua igreja, e de que desde então teríamos tomado a decisão de nos apartar completamente desse grupo para seguir um devaneio que merecia ser lamentado e repreendido. Ademais, um argumento adicional que foi ganhando força ao longo do tempo é de que estávamos em um lugar inapropriado, que já tinha uma igreja, que não comportava as pessoas; em resumo, não podíamos realizar nossos trabalhos na “Terra”.

Essa animosidade junto à Flor de Jagube tomou contornos ainda maiores por ocasião do casamento de M.E. e P.E., um casal de amigos nossos que frequentava essa igreja. M.E., irmã de nossa amiga B.E., membra do CDE, iria se casar com P.E. no trabalho de São José, dia 20 de março, e nos fez um convite oficial e formal para o casamento. Em vista à possibilidade de nosso comparecimento, a direção da Flor de Jagube vetou nossa presença na cerimônia, sem mais detalhes, dizendo apenas que fora uma decisão “tomada pela diretoria”. Dos membros do CEFLUSMAR, somente B.E., enquanto irmã da noiva, e G.T., seu cônjuge, estavam autorizados a comparecer.

Do lado do Céu da Terra, a situação era um pouco diferente. Havia uma repreensão velada às nossas atividades, mas nenhuma “declaração de guerra” explícita ou suspensão. Embora originadas do mesmo grupo - o Céu do Monte-, Flor de Jagube (FDJ) e Céu da Terra (CDT) tinham uma postura muito diferente em relação ao Daime. Enquanto a primeira estruturou uma igreja com fortes tendências sectárias e centralizadoras, proselitista e com pretensões monopolistas, a segunda era construída de

maneira mais horizontal, familiar, “solta”, comunitária e institucionalmente muito pouco organizada. Representavam assim dois pólos distintos da religiosidade daimista mineira: “*sectarismo proselitista*” (no caso da FDJ), ou seja, fechamento ao diálogo e ao estabelecimento de alianças aliado a um impulso expansionista e monopolista, e “*horizontalismo de caráter familiar*” (no caso do CDT), quer dizer, um direcionamento voltado sobretudo a suprir as demandas religiosas de familiares e vizinhos, com realização de rituais menos estruturados institucionalmente e menor sectarismo, mas também menor exposição e ausência de impulso de crescimento.

Em meados de março, uma surpresa. Mauro, uma das pessoas mais respeitadas da “Terra”, deu a ideia do Céu da Divina Estrela realizar um feitio antes de nossa despedida. Para tanto, ele ofereceu a casa de feitio que possuía em sua propriedade. Foi realizado, então, o primeiro feitio do CEFLUSMAR. Essa foi uma experiência interessante para o fortalecimento do grupo e para a pesquisa e a compreensão dos rituais do feitio. O feitio necessita de diversos materiais e uma mínima estrutura para ser realizado, que compreendem, pelo menos, Jagube e Rainha em quantidade satisfatória, marretas para bateção do cipó, água em abundância, fornalha, lenha, panelas de alumínio ou inox com capacidade para 120 litros, garrafas para o armazenamento do daime, material humano suficiente para a realização do feitio e uma balança para pesar a matéria-prima, além de *know-how* sobre o preparo do Santo Daime e uma casa/barracão de apoio, que pudesse servir alimentos e fornecer banheiros e alojamento para os participantes do feitio.

Muito embora Mauro estivesse cedendo seu espaço, poucos desses materiais estavam disponíveis. A irmandade do Céu da Terra se posicionou pela não participação em nosso feitio. Assim, dentre toda a vizinhança apenas Mauro iria participar efetivamente do preparo do daime, na figura de nosso feitor. Apesar dessa ausência, os membros do Céu da Divina Estrela compreendiam um número suficiente de pessoas para a tarefa. A casa onde residíamos serviria como apoio; cozinha e banheiros poderiam ser utilizados ali. As panelas e marretas foram gentilmente emprestadas por Luís Roque e Manoel, lideranças do Alto Santo de Minas, outra igreja de Daime localizada em Santa Luzia. A lenha foi comprada de um depósito da cidade, o que exigiu o fretamento de um caminhão para o transporte. A água foi cedida pelo nosso anfitrião, que disponibilizou um poço artesiano e uma grande caixa d’água; adicionalmente compramos também duas bombonas que serviram como reservatório. Os recipientes para armazenamento do daime vieram de garrafas vazias de suco de uva,

devidamente esterilizadas com ácido peracético. As folhas de Rainha foram cedidas por Mauro, enquanto o Jagube foi doado por Luís Francis, um daimista que tinha cipó plantado em seu sítio em Ipoema.

Para a colheita do cipó, destacamos os homens do nosso grupo, que levaram um dia inteiro realizando a tarefa. Foi uma aventura à parte, pois, dentre outras coisas, a casa de Francis havia sofrido um incêndio no dia anterior à colheita. Esses detalhes, entretanto, passam ao largo de nossa pesquisa, bastando para nós mencionar que a tarefa de colher Jagube exigiu dois carros, seis homens e muitas ferramentas, sobretudo facões. Os cipós que Luís Francis nos cedeu também eram menores e menos abundantes do que imaginávamos, e foram conseguidos após realizarmos um mapeamento de todas as possibilidades de aquisição de Jagube na RMBH. Ficou claro para nós que o Jagube é um recurso bastante escasso. O cipó demora anos até chegar ao ponto de poder ser colhido para o feitio, e poucas pessoas possuem o cipó plantado em sua propriedade, menos ainda dispostas a ceder gratuitamente, como fora o caso. Mudanças de *Banisteriopsis caapi* chegam a custar R\$ 50,00 em Belo Horizonte, e o saco de 40kg do material pode custar até R\$500.

Tudo providenciado, ainda faltava realizar reparos e manutenção na casa de feitio do terreno de Mauro. Precisávamos roçar e limpar o terreiro, forrar o chão do espaço onde seria feita a bateção do cipó, providenciar uma cobertura, feita de lonas, para impedir que a chuva atingisse as painéis de daime, arrumar a “bica” para escorrer o sacramento que seria engarrafado, improvisar um sistema de iluminação elétrica para a realização do feitio durante a noite, dentre outros afazeres. Terminadas essas tarefas, teve início de fato a produção da bebida, que durou quatro dias. Providenciamos um acampamento em nosso terreno, onde as pessoas poderiam dormir em barracas ou colchões alocados em um dos cômodos. Em comum acordo com as mulheres, nossa divisão de trabalho foi feita do modo usual dentro do Santo Daime, a partir da divisão sexual do trabalho: as mulheres cuidavam da cozinha, da preparação de alimentos, da manutenção e limpeza da casa e da colheita de folhas, enquanto os homens ficavam com todo o serviço da casinha de feitio, incluindo a bateção de jagube, acompanhamento da fôrnalha e cozimento do Santo Daime. O feitio em si, a partir da primeira panela que foi ao fogo, durou quatro dias, dentre os quais realizamos mais dois trabalhos rituais, um em nossa sala de estar, como de costume, e outro na casinha de feitio, como encerramento do mesmo, o assim chamado “trabalho de boca da fôrnalha”. Nessas ocasiões, homens e mulheres se juntaram da forma usual.

Nossa produção total de daime foi de aproximadamente 45 litros, distribuídos entre o daime de primeiro grau, o daime “apurado” 2x1 e o daime “mel” (denominações explicadas em outra ocasião nessa tese), um feitio considerado pequeno em comparação com aqueles realizados pelas igrejas maiores, pólos regionais. A Flor de Jagube, por exemplo, chega a produzir 350 litros de daime em um feitio, e pólos nacionais-internacionais, como o Céu do Mapiá e o Céu de Maria, conseguem produzir mais de mil litros de daime em um feitio. Fato é que após o feitio passamos a ter um estoque suficiente do sacramento para abastecer nosso grupo por pelo menos alguns meses. Agora era hora de nos concentrarmos na mudança da sede dos rituais.



Foto 25: Maceração do cipó Jagube no feitio do Céu da Divina Estrela, 2016.



Foto 26: Pannelas ao fogo no feitio do Céu da Divina Estrela, 2016.

Mudança de ares – a nova sede de trabalhos

O novo local encontrado ficava nos arredores do município de Santa Luzia- MG, próximo a um bairro rural conhecido como Engenho, distante aproximadamente 50 km do centro de Belo Horizonte e 15 km do centro de Santa Luzia. Era um terreno várias vezes maior que o da casa anterior, com um grande espaço externo que incluía uma área de preservação permanente protegida pelo IBAMA, com a vantagem adicional de não ter uma vizinhança tão próxima. O maior problema ali era a falta de comunicação – não havia sinal de celular ou internet -, as dificuldades de manutenção – era um espaço que exigiria um constante trabalho de mutirão-, a segurança – o local, além de afastado,

tinha uma grande parte não cercada de muros – e a ausência de um espaço interno na casa que pudesse servir de salão ritual tal como acontecia na residência anterior.

Realizamos a mudança nos dias 31 de março e 01 de abril de 2016, levando conosco inclusive o Santo Cruzeiro de bambu, que foi reformado e colocado no terreiro do novo local de culto. Pouco a pouco, as questões aqui levantadas foram sendo resolvidas ou amenizadas. Para o problema da comunicação, conseguimos uma antena com repetidor de sinal que ensejou alguma possibilidade de acesso à rede celular, embora um pouco intermitente e circunscrita a um pequeno espaço dentro da casa. Em relação à manutenção do espaço, passamos a organizar periodicamente mutirões com a irmandade de nosso grupo. Já contra a precariedade da segurança foram providenciadas duas câmeras de vigilância e um reforço na iluminação. Por fim, quanto ao espaço ritual, passamos a realizar os trabalhos na garagem da casa, o que também exigiu algumas providências, pois a garagem não era fechada em todos os seus lados, o que foi solucionado através de um sistema improvisado de lonas que protegia as pessoas da chuva e do frio durante as cerimônias. Tudo isso contornado, a partir de abril de 2016 o Céu da Divina Estrela deu continuidade a seus trabalhos rituais já em uma nova sede.

Nesse novo contexto, em que passamos a receber novas pessoas e nos tornar um pouco mais conhecidos e expostos dentro da irmandade daimista, achamos necessário estabelecer um regimento interno de normas rituais, diretrizes religiosas do centro e de conduta coletiva dentro das cerimônias e no âmbito do Céu da Divina Estrela. Esse regimento, que é praxe no círculo do Santo Daime e que teve por base o regimento interno de outras igrejas da ICEFLU, passou a vigorar no final do mês de abril. Nesse documento, estabelecíamos os princípios, razão social e finalidades do grupo, reconhecíamos o Padrinho Alfredo como liderança espiritual legítima, assumíamos o compromisso de ser uma igreja “inclusiva”, além de trazer os direitos e deveres dos filiados, as normas de ritual do centro, o estabelecimento de uma diretoria/conselho doutrinário, além dos regulamentos monetários e fiscais do grupo.

Com relação a isso, ficou estabelecido que todo filiado do Céu da Divina Estrela concordava em contribuir com uma mensalidade de R\$80,00. Jovens até 21 anos contribuiriam com a metade, e crianças até 12 anos estariam isentas de contribuição. No caso de comprovada dificuldade financeira, o filiado poderia trocar a contribuição por um dia de trabalho na sede, e em última instância ser simplesmente liberado da obrigação de contribuir financeiramente. Quanto aos visitantes, sugeria-se uma contribuição de R\$35,00 por trabalho, com a ressalva de que esta deveria ser facultativa

e não compulsória. Regra geral, a ninguém seria obstado o direito de tomar daime por conta de dificuldades financeiras.

O estabelecimento de uma diretriz referente às questões monetárias e contribuições financeiras foi um ponto importante para a manutenção de nosso grupo. Existem muitos gastos para a realização de trabalhos do Santo Daime, o que talvez seja parte da explicação do caráter eminentemente “classe média” dessa religião fora da Amazônia. Além dos gastos com o daime propriamente dito (no Brasil um litro de primeiro grau pode chegar a R\$150,00, e o litro de 3x1 pode ultrapassar esse valor¹²⁰), há o constante gasto com velas, papel, flores, faxina, água e luz, que não poderiam ser cobertos pela minha bolsa de doutorado e o salário da Jacqueline. Para a sobrevivência do grupo e a continuidade e constância dos trabalhos, era necessária uma solidariedade tributária. Esse ponto é delicado por si mesmo, haja vista que uma parcela dos grupos daimistas é acusada de “comércio” religioso, e outra parcela é crítica severa de qualquer tipo de “cobrança”, utilizando essa narrativa como forma de distinção no campo daimista. De nossa parte, uma forma interessante que achamos para equilibrar a questão foi a realização de prestação de contas pública de todo o fluxo financeiro do grupo.

Concomitantemente ao início da vigência do regimento interno, começamos uma campanha de arrecadação de fundos para o estabelecimento de um espaço ritual mais apropriado. A garagem onde passamos a realizar os trabalhos podia servir por algum tempo, mas estava longe de se configurar como o espaço cerimonial mais adequado, não só em tamanho mas também em termos de arquitetura e formato. Todos estávamos de acordo que o ideal era pensar em uma alternativa. Como não tínhamos dinheiro para construir um templo, acordamos em adquirir uma tenda de estrutura metálica, que ademais poderia ser desmontada caso um dia houvesse nova necessidade de mudança de sede. Fizemos um orçamento da tenda com revestimentos laterais e portas plásticas que ficou no valor de aproximadamente R\$12.000. Iniciamos então uma campanha de arrecadação para aquisição da tenda, utilizando para isso também a internet e o *Facebook*. A campanha passou a se chamar Vida Nova- Divina Estrela¹²¹, e envolveu também uma rifa a ser sorteada no trabalho de São João, que seria realizado durante o festival junino.

Em meados do ano, realizamos então o festival junino do Céu da Divina Estrela. O festival, que compõe vários trabalhos de farda branca e bailado realizados em homenagem aos santos católicos Santo Antônio, São João e São Pedro, que chegam a durar 12 horas e a compreender mais de 150 hinos cantados em cada ocasião, era um

passo além em direção ao estabelecimento de um centro do Santo Daime. A partir daquele momento passávamos a realizar também os festivais, uma tarefa que nem todas as igrejas têm condição de cumprir e que exige uma grande mobilização. Era necessária uma decoração apropriada, além de juntar lenha para montar as famosas fogueiras de São João e, talvez a parte mais difícil, estudar e ensaiar os hinários e compor um grupo de músicos e cantoras capacitado para “segurar” e assegurar o andamento dos rituais, que demandam tantas horas de atividade. Durante esse festival, outros quatro fardamentos de novos membros foram realizados no Céu da Divina Estrela. Tivemos assim os dois primeiros fardamentos femininos, de Desirée e Manuela, e outros dois fardamentos masculinos, dos jovens Bruno e Ivan.

Durante o ano de 2016, resolvemos também aproveitar melhor o espaço externo e a área de preservação natural do nosso terreno. Dentro da mata do sítio, havia uma clareira aberta desde antes de chegarmos, que compunha um bom “terreiro” para a realização de trabalhos na mata e em meio à natureza. Vale lembrar que é costume, no Céu do Mapiá e outros grupos, como o CEFLI, acontecer cerimônias especiais na mata, principalmente trabalhos de Cura. Os terreiros abertos na mata são considerados no meio daimista um espaço de grande força espiritual e energia de cura. Desse modo, a partir daquele momento também passamos a realizar trabalhos de cura na mata. Para tanto, como já havia uma clareira e uma trilha abertas na área de preservação, não precisamos cortar ou derrubar nenhuma árvore. Bastou limpar o espaço, cavar duas fossas, para servir de “toilete” masculino e feminino, e montar um Santo Cruzeiro, símbolo dos trabalhos do Daime, com galhos de árvores que já se encontravam no chão, além de deslocar, nos dias de trabalho, uma mesa, cadeiras, flores, copos, papel, latas de lixo, água e o sacramento para esse novo espaço ritual, e também improvisar, durante as sessões, luz elétrica para o anoitecer, ligada através de uma bateria de carro, ou ainda obtida através de tochas acesas com querosene.

Durante todos esses meses, além das tensões na relação com alguns grupos da região, surgiram algumas possibilidades de “parceria”. Antes de nos mudarmos para essa nova sede, fomos convidados para ir à casa de um coronel do exército, que também tomava daime, mas de modo não institucional e independente, que nos ofereceu um terreno seu para a compra e consequente construção de uma igreja. Esse lote ficava em uma área nobre da cidade, e o argumento dele para a venda era de que uma igreja, para obter sucesso, deveria ser uma “igreja da zona sul”, isto é, localizada em área nobre e capaz de atrair um público de classe média alta. Como não tínhamos dinheiro para esse

tipo de investimento, as conversas pararam por aí. Além disso, fomos procurados ainda por um psicólogo daimista, que realiza trabalhos, de forma independente, em sua propriedade, que abriga um grupo de narcóticos anônimos (NA). Sua proposta é de um uso terapêutico-religioso do daime junto aos internos. Durante certo tempo, ele frequentou alguns trabalhos do Céu da Divina Estrela, e levou alguns dos internos para participar das cerimônias. Após nossa mudança de sede, contudo, ele não mais voltou, e o contato foi perdido.

Também recebemos a visita de seguidores do Prem Baba, que possuem um núcleo religioso em Belo Horizonte¹²². Foi uma visita agradável e amistosa, mas que não gerou frutos em direção a algum tipo de “aliança”. Em outra ocasião, o dirigente de outro ponto da RMBH, localizado na região de Esmeraldas, participou de um trabalho conosco, mas adotou uma postura muito defensiva, fruto talvez do já abordado “temor pela concorrência” que poderíamos representar, e não mais voltou. Nesse sentido, apesar desses diálogos incipientes na direção de “alianças” e parcerias com grupos da região, até aquele momento isso pareceu sempre mais difícil de ocorrer do que o seu contrário, isto é, o estabelecimento de rixas e animosidades, com a importante exceção pontual da figura particular de Mauro, nosso “benfeitor” do feito.

Organização interna e conflitos

Com relação às citadas rixas e animosidades, vale lembrar que elas não acontecem somente na relação entre grupos, ou entre os “de dentro” e os “de fora”, entre a “irmandade” e o mundo exterior. A bem da verdade, podemos expor três níveis de tensões no âmbito do Santo Daime:

- 1- *Extragrupal* – Relações de conflito do Santo Daime perante a sociedade mais ampla e seus diferentes atores, com ênfase na mídia e nos grupos religiosos *mainstream*, especialmente evangélicos neopentecostais, e em perseguições e preconceitos relacionados à pertença à religião;
- 2- *Intergrupar* – Disputas e concorrência dos próprios grupos daimistas entre si e também junto ao circuito de religiosidade Nova Era, do qual o Daime acaba fazendo parte em seu movimento diaspórico;

- 3- *Intragrupal* – Conflitos de natureza interna a cada grupo. O dissenso e dificuldade de relacionamento entre os próprios membros de um determinado centro.

No âmbito do Céu da Divina Estrela, considerávamos membros da casa toda pessoa que por livre vontade se comprometesse a participar dos trabalhos, assumir a identidade de membro do grupo, preencher uma ficha de inscrição junto à secretaria e contribuir com a mensalidade (exceto em caso de impossibilidade financeira). Enquanto ferramentas de comunicação, institucionalmente havia nosso Conselho Doutrinário, composto pela Jacqueline, Altino, G. T. e eu, que estava a cargo de resolver as questões mais espinhosas e tomar decisões oficiais que dissessem respeito à irmandade. Além disso, havia a possibilidade de interação online e ação conectiva através de alguns canais da internet: estabelecemos, ao longo dos meses, um grupo de *whatsapp* do CEFLUSMAR para associados e amigos mais próximos, um grupo no *Facebook*, que também incluía os visitantes e interessados em conhecer os trabalhos, e uma página nessa mesma rede social, que podia ser publicamente visualizada por todos na *web*. Abrimos também um canal no *Youtube*, onde postamos alguns vídeos. Esse era, em resumo, o *networking* institucional interno do Céu da Divina Estrela.

Nosso Conselho Doutrinário, a diretoria do CEFLUSMAR, foi instituído tanto por uma exigência regimental, que é seguida por diversos grupos ligados à ICEFLU, quanto por uma necessidade real de dividir funções, pois Jacqueline e eu já estávamos nos sentindo muito sobrecarregados, e também para tomar decisões que fossem mais representativas de nossa coorte. Tanto o canal do *Youtube* quanto a página do *Facebook* foram montados no intuito de compartilhar informações e vídeos a respeito da igreja, passar uma imagem pública do Céu da Divina Estrela e dialogar de alguma maneira com um número maior de pessoas. Já o grupo fechado do *Facebook* era para a comunicação institucional da diretoria para os membros e a divulgação de trabalhos, eventos e mutirões perante a irmandade. Por sua vez, o grupo do *whatsapp* foi construído com um caráter mais solto, para que as pessoas pudessem se comunicar entre si e se manifestar de modo mais livre e espontâneo.

Precisamos dizer que a *tensão primordial* entre o não proselitismo e a expansão da doutrina também se fazia valer em nosso grupo. De modo geral, procurávamos exortar as pessoas a não convidar explicitamente ninguém a tomar daime, seguindo recomendação feita pelos “antigos da doutrina”. Por outro lado, seguíamos a tendência

mais geral presente nos grupos ligados à diáspora do Santo Daime de ter ferramentas de comunicação *online* e divulgação de nossos trabalhos para a irmandade.

Feito esse preâmbulo, podemos examinar agora um outro nível de conflitos que passamos a considerar desde a abertura de nossos trabalhos, de ordem intragrupal. A começar pelo *whatsapp*. Inicialmente, como já foi dito, o grupo do *whatsapp* era uma tentativa de deixar um canal aberto para a livre manifestação das pessoas, especialmente no tocante a assuntos religiosos. Acontece que, rapidamente, as comunicações foram extrapolando esses limites, de modo que não era raro receber mensagens às duas horas da madrugada, e uma enxurrada de publicações que não tocavam minimamente em temas que pudessem dizer respeito a nossos trabalhos religiosos, o que acabou produzindo algumas dificuldades interpessoais. Dentre outras coisas, diversas pessoas saíram do grupo, especialmente os “simpatizantes”, que frequentavam os trabalhos como visitantes mas não eram membros efetivos.

Cito aqui um acontecimento que pode ilustrar a discussão precedente: durante a crise política que culminou no impeachment da presidenta Dilma Rousseff, uma pessoa que já havia nos visitado uma vez e por isso fora adicionada no grupo do *whatsapp*, publicou um vídeo que terminava com os dizeres “intervenção militar já”. Imediatamente recebi mensagens de outra pessoa exigindo que fossem tomadas providências sobre aquela atitude. O desfecho dessa situação é que a pessoa que postou o vídeo optou por deixar o grupo, e desde aquele momento tomamos a decisão de limitar as publicações aos assuntos relativos ao Céu da Divina Estrela. Isso limitou um pouco as postagens e controlou melhor os horários das mesmas, mas não eliminou esses conflitos, que continuaram aparecendo esporadicamente. Da mesma forma, o “controle” sobre as postagens do *whatsapp* não foi plenamente eficaz; excetuando as publicações de cunho estritamente político, que de fato deixaram de circular, abundam mensagens de “Bom dia”, correntes de oração diversas, anúncios de serviços prestados, dentre outras.

Por sua vez, as reuniões do Conselho Doutrinário, bem como a página e o grupo do *Facebook* têm funcionado sem sobressaltos ou desentendimentos entre as pessoas. Em nenhum momento foi necessário excluir postagens ou manifestações nesses outros meios, o que nos fez concluir que o próprio *modus operandi* do *whatsapp* favorece essa comunicação mais fluida, superficial, menos controlada, horizontal e, principalmente, espontânea. Sendo assim, no decorrer do tempo esse espaço foi sendo movimentado cada vez mais para manifestações de sociabilidade e compartilhamento de notícias,

“atualidades”, felicitações de aniversário e correntes de oração, e cada vez menos como um ambiente que tenha relação intrínseca com a vida religiosa do Céu da Divina Estrela e suas questões institucionais, voltando assim, de certo modo, à nossa proposta inicial de funcionamento do *whatsapp*.

Continuando a falar sobre os conflitos internos do grupo, está claro que essa não é uma “prerrogativa” do CEFLUSMAR. Ampliando um pouco a discussão, sob os olhos de uma perspectiva da sociologia do conflito, é parte inerente de qualquer sociedade humana a existência de conflitos, que não necessariamente devem ser encarados de modo “negativista”. Nesse sentido, o mesmo poderia ser dito sobre o campo religioso em si. Como já demonstraram Max Weber (1988) e Pierre Bourdieu (1989), entre outros, o conflito e os processos de adaptação, ressignificação e disputa são parte natural da vida religiosa de todos os tempos, não sendo apanágio específico de um ou outro grupo. Seja no Islã e suas variadas manifestações, seja no cristianismo e suas diversas tradições históricas, o conflito é, sim, um componente constitutivo do universo religioso. A forma pela qual os conflitos aparecem em cada grupo religioso é que pode diferir e assumir características próprias.

No caso do Santo Daime, como já vimos, podemos pontuar três níveis de conflito. No tocante ao nível intragrupal, interno de cada grupo, está claro que o Daime compartilha de pontos em comum com diversos outros agrupamentos religiosos. Os conflitos ilustrados em relação ao *whatsapp* poderiam muito bem ter acontecido em uma comunidade da Canção Nova ou uma célula da igreja Batista, por exemplo. Ou ainda no interior de um núcleo espiritualista ligado ao Prem Baba. São conflitos genéricos, de ordem “supradenominacional”, comuns a grupos humanos variados. Da mesma forma acontece com conflitos de natureza conjugal, litígio entre sócios de um empreendimento, desentendimentos familiares – todos esses também vividos no âmbito da irmandade do Céu da Divina Estrela -, entre outros. Entretanto, convivendo lado a lado com esses litígios de ordem “supradenominacional”, é possível que o Daime também tenha suas particularidades no que tange aos conflitos internos, desde sua natureza até a maneira como eclodem e são conduzidos. Acredito que esse pode ser um ponto interessante de reflexão.

Nas rodas de conversa de daimistas, não é raro observar alguém mencionando a dificuldade de união e cooperação entre seus membros, isso independentemente da igreja em questão. Uma frase que ouvi durante minha pesquisa de campo em uma igreja da RMBH é bastante ilustrativa: “a doutrina é muito linda, o difícil é a irmandade”. O

que há de específico na irmandade daimista que faz dela “difícil”, não importa a igreja analisada? Uma pista importante pode ser encontrada no termo utilizado por La Rocque (1989), de *xamanismo coletivo*. Sintetizando o argumento do autor, o trabalho de Daime seria uma experiência de xamanismo coletivo, ou *práxis xamânica*, nas palavras de Groisman (1991). Em outros termos, acontece que no ritual do Santo Daime, onde todos podem ingerir a bebida sagrada, cantar, bailar e obter suas próprias mirações, o vôo extático do xamanismo (Eliade, 2002) não seria privilégio de uma pessoa, mas de toda a coletividade.

No Santo Daime, todos os participantes do ritual podem, portanto, ao menos em potência ter um diálogo “direto” com a divindade, sem sacerdotes e exegetas intermediando a relação; têm a possibilidade de obter suas próprias mirações e revelações espirituais, além de desenvolver uma interpretação e uma hermenêutica próprias sobre o significado metafísico das coisas, desde dilemas existenciais até questões cotidianas, passando pelo funcionamento da igreja, a condução do ritual e a “verdade oculta” por detrás da doutrina e da irmandade. Isso, obviamente, leva a uma multiplicidade de interpretações e experiências incrível e por vezes dissonante entre si. Não é a toa que um dos preceitos informais presentes na história oral do Santo Daime é o de que não se deve compartilhar as mirações, sob pena delas perderem seu poder. No Alto Santo, inclusive, também existe a instrução de não comentar o que acontece em uma sessão com quem não participou da mesma. Ora, para além de seus possíveis significados esotéricos, uma das funções sociais dessas “normas” é justamente impedir que a experiência de “xamanismo coletivo” se transforme em uma pluralidade disruptiva de narrativas e discursos, mais propensa a acontecer na medida em que o Santo Daime não possui um corpus doutrinário dogmático¹²³ e não é uma “religião livresca”, muito embora considere a Bíblia como um texto sagrado.

No cotidiano da irmandade daimista, entretanto, esses preceitos funcionam mais como “conselhos” de uma geração passada do que como regra de conduta a ser de fato seguida, de modo que nos dias subsequentes a cada trabalho muitas histórias e interpretações, por vezes opostas, são compartilhadas e alimentam o “correio” daimista. O mesmo trabalho considerado “pesadíssimo” para um fora “maravilhoso” para outro. Enquanto uma pessoa revela a seu interlocutor que um “ser de luz” se aproximou de seu raio de ação, obtém a resposta de que esse ser era na verdade um “baita sofredor”. E assim sucessivamente.

Outra pista para entender as especificidades dos conflitos vivenciados no âmbito da religião está na natureza mágica dos rituais daimistas, fortalecida pelo ecletismo de sua vertente expansionista, que dialoga com diversas práticas espirituais, desde as orientais até as de origem afro-brasileira. Como disse Alex Polari, o Santo Daime “bate no liquidificador” uma série de tradições religiosas, sintetizando-as na doutrina daimista. Essa característica torna possível que diversas pessoas com concepções religiosas distintas façam parte do Daime, o que, aliado ao caráter esotérico e espiritualista da religião, permite que muitas vezes os fardados façam leituras místicas e pessoais das cerimônias religiosas, ligadas a conceitos e simbologias oriundas de tradições diversas. Assim sendo, é comum ver pessoas que passam por trabalhos difíceis atribuírem seus entressos rituais à “energia negativa” de determinadas pessoas, ao “peso da corrente” coletiva, ao comportamento “vicioso” de alguém específico, ao “aparelho carregado” de novatos, e assim por diante. Do mesmo modo, a “inveja” alheia, o “ciúme” do cônjuge, e mesmo um “olhar atravessado” podem ser culpabilizados por dificuldades vivenciadas pelas pessoas. Em outro nível desse raciocínio, “exus”, “pomba giras” e outros seres espirituais que atuam através dos “aparelhos” de alguns dos presentes poderiam ser os responsáveis pelas experiências ruins passadas por alguns indivíduos.

O fato é que, muito embora o salão ritual seja considerado a “casa de Maria”, ele é também um verdadeiro campo de batalha, onde conflitos interpessoais surgem com frequência. As razões para isso podem ser muitas vezes interpretadas de modo estritamente espiritual, mas suas reverberações são sentidas pessoal e coletivamente pelas pessoas também no nível material e cotidiano. No Céu da Divina Estrela, observamos esse tipo de conflito diversas vezes. Houve casos em que uma pessoa concluiu que outra era “do mal” e “carregada” de energias e intenções negativas, chegando a pedir à direção que escolhesse entre essa pessoa e a portadora dessa “notícia”. Uma mulher chegou a pedir afastamento do grupo por não conseguir lidar com algumas pessoas da irmandade que estariam “imersas no vício”. Isso tudo deduzido “espiritualmente”, sem base factual ou prova. Casos mais abundantes são os relatos de “interferência espiritual” vinda de determinadas pessoas que, se não chegam a levar alguém a deixar o grupo, de todo modo exercem influência sobre o relacionamento interpessoal dentro da irmandade.

Aqui é importante que se deixe claro que com essas “pistas” sobre os conflitos intragrupais no Santo Daime não estamos querendo dizer que os trabalhos daimistas são

sempre uma miscelânea de interpretações. Certamente existem trabalhos onde há forte convergência intersubjetiva, homogeneidade de interpretação e emoções, sentimentos inefáveis de união com a irmandade e pertencimento à corrente, sensações de “diluição do ego” perante a força coletiva, etc. Esses, inclusive, são os trabalhos considerados “melhores” e mais luminosos. Ademais, sem um grau mínimo de solidariedade e coesão seria impossível a realização de um trabalho de bailado, por exemplo. Aqui estamos sustentando simplesmente que essa pluralidade interpretativa das experiências religiosas pode acontecer, e que este talvez seja um elemento que nos ajude a compreender as características peculiares dos conflitos internos existentes nos grupos de Daime, foco de nossa discussão nesse momento.

O espaço ritual como campo de disputas

Além dos pontos levantados até o momento, há também outros fatores de caráter ritualístico que nos fornecem mais dados para o escrutínio dos conflitos intragrupais no Santo Daime. Nesse tópico, vamos tentar realizar uma visão panorâmica desses elementos, nos afastando momentaneamente dos relatos sobre o Céu da Divina Estrela, sem, contudo, perder o norte de nossa discussão. Como tivemos a oportunidade de observar nessa tese, os trabalhos espirituais dessa religião acontecem dentro de um salão ritual, disposto em torno de uma mesa de centro, em forma retangular ou hexagonal. Isso significa que o ponto principal de onde emanariam as diretrizes, orientações, comando e a maior “energia espiritual” do trabalho é a mesa de centro. Tomemos como exemplo a sessão de Concentração. Nesse trabalho, algumas cadeiras circundam a mesa de centro; elas são ocupadas, via de regra, pelos dirigentes do trabalho e pessoas de maior prestígio e/ou experiência dentro da irmandade em questão. Os outros membros do grupo são dispostos em batalhões, arrumados em filas que circundam a mesa. Desse modo, toda a irmandade é disposta de modo concêntrico, homens em uma metade, mulheres em outra metade do salão.

Essa organização litúrgica é muito diferente do arranjo espacial de outras cerimônias religiosas, como cultos evangélicos de um modo geral e missas católicas. Nessas últimas a disposição das pessoas é realizada de modo “verticalizado”, no modelo “pastor – rebanho”, “apresentador-plateia” ou “líder-multidão”, onde via de regra o sacerdote guia a celebração de um púlpito, podendo ver e se dirigir a todo o público presente, que por sua vez é disposto em filas e, conquanto possa observar a pregação e

palavras do condutor do ritual, tem sua comunicação entre si bastante limitada. Também é diferente da disposição espacial das outras religiões ayahuasqueiras, União do Vegetal e Barquinha.

Somente para pontuar esse contraste, na UDV o salão do Vegetal, por exemplo, é organizado de modo que as pessoas também ficam dispostas em torno de uma mesa, retangular. Na cabeceira, fica o Mestre que preside a sessão. Atrás dele, o quadro de Mestres do núcleo em questão, bem como Mestres visitantes. Os lugares da mesa são ocupados por pessoas escolhidas pela direção do núcleo, e de frente para a outra extremidade, bem como nas laterais do salão, ficam dispostos os lugares a serem ocupados pelos demais presentes, que podem escolhê-los de acordo com sua livre e espontânea vontade, exceto pela intervenção expressa do Mestre representante ou alguém por ele designado. No âmbito da UDV, não há divisão espacial por gênero, exceto no espaço destinado aos Mestres, que são exclusivamente homens. Nessa religião, é costumeiro que as pessoas “guardem” seu lugar com blusas, bolsas e outros objetos pessoais, conforme vão chegando ao núcleo, para garantir um local mais confortável na sessão.

Já no espaço ritual da Barquinha, há uma mesa em forma de cruz, cuja ponta, que poderíamos chamar de “cabeça” da cruz, está direcionada para a porta de entrada, e os “pés” da cruz está voltado para um altar. Ninguém se senta nos pés dessa cruz, ou seja, na extremidade voltada para o altar. Já no outro pólo, sentam-se os dirigentes e pessoas de papel mais relevante nas cerimônias, e a mesa tem seus lados ocupados por outros fardados escolhidos pela direção do centro. As demais pessoas são dispostas no salão, através da divisão por gênero, de modo que ninguém fique de costas para o altar.

No Santo Daime, por sua vez, a organização tem um modelo particular, bastante diferente do católico e evangélico pentecostal, por exemplo. Tendo alguns elementos em comum com a Barquinha e a UDV, como a presença de uma mesa que tem destaque no espaço ritual e em torno da qual as pessoas podem se sentar, se difere das mesmas pelo caráter “concêntrico” da disposição ritual. Nos centros “tradicionalistas” do Daime, como o Alto Santo e o CEFLI, os batalhões continuam divididos em forma retangular, assumindo contornos mais “militares”, segundo alguns depoimentos de nativos. Já no âmbito da ICEFLU, a maior parte dos grupos divide o salão em um hexágono, e a mesa de centro costuma ser em forma de uma estrela de seis pontas. Essa divisão foi idealizada pelo Padrinho Alfredo, que, em comunicação pessoal, afirmou que fizera isso para “animar” mais as cerimônias. A forma hexagonal permitiria uma fluidez maior da

energia e da corrente. Nesse sentido, a divisão espacial ritual dos salões na ICEFLU tem contornos de “távola redonda” (Pease e Pease, 2005). Lembrando em alguns momentos as celebrações em roda de alguns rituais ayahuasqueiros indígenas, a princípio parece uma distribuição espacial que coloca os indivíduos em posições semelhantes de autoridade e *status*. Cada membro tem a mesma quantidade de território, e os lugares horizontais das filas são escolhidos simplesmente por ordem de tamanho.

Acontece que, como as pessoas são distribuídas na mesa de centro a partir da deliberação do comandante do trabalho, há uma tendência no sentido de que, quanto mais próximo se senta do dirigente da cerimônia na mesa, mais *status* uma pessoa tem. Observei, por exemplo, que nas viagens de comitiva do Padrinho Alfredo são seus acompanhantes do Mapiá que se sentam imediatamente à sua esquerda e à sua direita. Logo depois, vêm os comandantes da ala masculina e feminina de cada igreja, e em seguida os convidados e demais pessoas “ilustres” ali presentes.

Além disso, na prática acontece que as primeiras filas dos batalhões, por sua maior visibilidade no trabalho e proximidade da mesa de centro, costumam sempre ser ocupadas pelas pessoas de maior prestígio em cada comunidade¹²⁴. As filas são dispostas da direita para a esquerda no lado masculino, e da esquerda para a direita no lado feminina. Uma inovação mais recente estabeleceu um “continuismo” dos batalhões, de modo que as filas femininas também passaram a ser organizadas da direita para a esquerda; essa orientação, contudo, até o momento ainda não foi amplamente popularizada, de modo que alguns grupos, dentre os quais o Céu da Divina Estrela, o Céu do Monte e a Flor de Jagube, mantém nesse tocante a divisão anterior¹²⁵.

O primeiro lugar do salão em dias de bailado, isso é, o espaço da extrema direita localizado na primeira fila do batalhão masculino da direita, ou dos “casados”, é sempre ocupado pelo dirigente do trabalho ou pessoa especificamente designada para tal pelo mesmo. Observa-se, assim, também uma certa hierarquia dos batalhões: primeiramente o batalhão dos “casados”, depois o batalhão dos solteiros e por último o batalhão das crianças e jovens. Concluimos, assim, que embora o espaço ritual seja construído com fins de “animação” e união da corrente, acaba ocorrendo uma divisão hierárquica do espaço, com vetores horizontal e vertical. No vetor horizontal, essa divisão hierárquica se dá da direita para a esquerda no caso masculino e da esquerda para a direita no lado feminino, com exceção dos grupos que seguem a atualização feita pelo Padrinho Alfredo; nesse caso, ambos os lados do salão vão da direita para a esquerda. No vetor vertical, essa hierarquização vai da primeira fila para a última e, no caso dos trabalhos

sentados, da Mesa de Centro para fora. Como não há uma norma institucionalizada a respeito da ocupação desses lugares, isso se dá de igreja para igreja, e se torna espaço de disputa.

Durante o período de aproximadamente 2 anos de existência do Céu da Divina Estrela, pudemos atestar essas afirmações em ocasiões variadas. Para ficar em alguns poucos exemplos, houve casos de pessoas “chateadas” por não ocuparem a primeira fila ou um lugar na mesa; de pessoas se “esforçando” para sentar o mais próximo possível da cadeira do comando do trabalho, além de um movimento de “*rotinização de território*”, que podemos observar também em diversos outros grupos. Qual seja: as pessoas que ocupam os primeiros lugares no ritual se esforçam por “rotinizar” esse domínio territorial, tornando-o natural. O mesmo ocorre com as diversas funções da igreja, como despacho de daime, canto, música instrumental e fiscalização. Essa é uma das razões que faz o “rodízio” de lugares e funções ser algo raro nas igrejas, e pelas quais as pessoas recém-chegadas nos centros em geral acabam encontrando dificuldades de ocupar esses lugares; para isso, é necessário um processo de “ascensão” hierárquica ou, para usar termos interacionistas (Becker, 2008), da construção paulatina de uma “carreira” religiosa no grupo.

Lembro que quando eu fazia parte da Flor de Jagube, fui mais de uma vez “orientado” por alguns membros no sentido de “respeitar” a quem chegou primeiro e ao “dono” do lugar na fila. Das vezes que bailei na primeira fila, foram pouquíssimas as ocasiões nas quais não tive que ceder o lugar a um suposto e autoproclamado “dono” da posição. A única vez em que me recusei a ceder o espaço na primeira fila para uma pessoa que se considerava ocupante “natural” desse lugar causou certo rebuliço no ritual, na medida em que o fardado em questão não aceitou nada bem a recusa, o que reverberou depois em conversas com a diretoria e em meu relacionamento interpessoal com algumas pessoas. Na Flor de Jagube, essas situações embaraçosas durante o ritual eram facilitadas pela ausência de fiscais masculinos, uma inovação dessa igreja. Não havia orientações precisas sobre o lugar a ser ocupado pelas pessoas, tal como acontece normalmente através dos fiscais; mas tampouco havia a liberdade de escolha do local. Todos sabiam quem eram os comandantes e dirigentes da casa e quais eram seus lugares; a partir daí, tudo era uma disputa velada, que vez ou outra assumia contornos mais explícitos.

Isso nos leva a outro ponto de reflexão importante no que diz respeito aos conflitos intragrupais no Santo Daime, que é a ausência de burocracia, aliada ao

congregacionalismo e a fragilidade institucional da religião. Como tivemos a oportunidade de abordar ao longo das seções dessa tese, a ICEFLU não é uma instituição forte, aos moldes do Vaticano ou, mais apropriadamente falando, da União do Vegetal, que consegue monitorar e controlar todos os seus núcleos verticalmente com eficácia impressionante. Isso se deve, em parte, ao ecletismo daimista e à sua tradição oral não convertida eficazmente em um corpus teológico sistemático e letrado. Falta, portanto, ao Santo Daime uma organização burocrática, o que não ocorre na UDV¹²⁶. No universo daimista as regras estatutárias e de conduta são relativamente soltas, se comparadas com essa outra religião ayahuasqueira brasileira. Essas diferenças se refletem também na concorrência intergrupar por membros. Enquanto é relativamente comum encontrar ex-fardados do Daime que se tornam membros da UDV, é muito raro observar o contrário, isto é, ex-membros da União do Vegetal que se convertem às demais religiões ayahuasqueiras.

Ao mesmo tempo, a ausência de uma instituição centralizadora contribuiu para a congregacionalização do Daime. Nesse sentido, apesar de haver a possibilidade de diálogo e alianças intergrupais, cada grupo daimista é uma espécie de microcosmo em si mesmo, independente, tendo certo “sabor local” e funcionando de acordo com suas próprias possibilidades e interpretações de como se deve vivenciar a doutrina, o que é reforçado também pelos conflitos intergrupais e as disputas pela reserva de mercado daimista e competição entre uma igreja e outra. Essa situação de concorrência entre os centros pode ser acompanhada de ataques pessoais e desqualificações das igrejas rivais, sobretudo de seus dirigentes. Isso, aliado à circunscrição do Santo Daime, em seu movimento de expansão, a círculos New Age onde a autoridade religiosa é colocada em xeque, também traz dificuldades de afirmação e legitimação de um dirigente ou diretoria, que algumas vezes podem se tornar agressivos e extremamente personalistas com fins de autoafirmação. Todas essas questões tornam mais difícil o controle institucional e sistemático sobre a conduta dos membros dessa religião. Isso não é necessariamente ruim. Pode inclusive ter aspectos positivos, como uma maior liberdade e impulso criativos que alguns daimistas dizem possuir vis-à-vis membros de outros grupos religiosos, mas certamente contribui para o surgimento de conflitos e problemas de ordem intragrupal.

Por fim, mas não menos importante, é possível que esses elementos também interfiram na experiência psicodélica com a ayahuasca em si no âmbito dessa religião, no tocante à questão dos conflitos intragrupais. Nesse sentido, por razões heurísticas

poderíamos enquadrar aqui o modelo ritual da União do Vegetal, baseado em perguntas e respostas e na audição de músicas e depoimentos, em termos nietzschianos (Nietzsche, 1992), como “apolíneo”, enquanto o Santo Daime se enquadraria, com seu bailado que dura horas a fio e seus milhares de cânticos entoados por toda a coletividade, no lado do “dionisíaco”. Se quisermos nos concentrar somente no âmbito do Daime, podemos dizer que os rituais dos grupos tradicionalistas estaria no pólo do “apolíneo”, enquanto os rituais de “umbandaime” poderiam ser inseridos no pólo do “dionisíaco”. Nesse quesito, os trabalhos oficiais da ICEFLU ocupariam um espaço híbrido, onde a presença do apolíneo e do dionisíaco se alternam e por vezes se interpenetram. Uma divisão semelhante já havia sido feita por Alves Júnior (2007), que operou um recorte semelhante através dos termos “militar” e “carnaval”. O que nos importa aqui, nesse momento, é que a presença do dionisíaco no âmbito do Santo Daime, aliada à sua debilidade institucional e à ingestão ritual de ayahuasca, pode produzir fortes impressões nos participantes e limitar os mecanismos de controle da subjetividade em determinadas ocasiões. Essa observação evidentemente não tem aqui caráter de juízo de valor, significando somente que essas características também podem contribuir para a emergência de conflitos entre as pessoas.

Feita a discussão precedente, o relevante para nós é a percepção do Santo Daime a partir de uma perspectiva do conflito, que emerge a partir de três níveis que se influenciam mutuamente, mas podem ser analisados de maneira relativamente independente (*extragrupal, intergrupar e intragrupal*). Como em vários momentos esse trabalho adota uma abordagem comparativa, a questão do conflito inter-religioso dentro do Santo Daime, com suas tensões e disputas, aparece constantemente em evidência. Contudo, para além de uma “sociologia do conflito” (Collins, 2009), nunca é demais lembrar que outros olhares sobre o Daime seriam igualmente possíveis e interessantes.

Tomemos como exemplo um trabalho de hinário. Um trabalho com o hinário do Padrinho Sebastião no Mapiá chega a reunir 500 pessoas, de diversas orientações políticas, ideológicas e culturais, entre caboclos, universitários e europeus, que tomam diversas doses de uma potente bebida psicoativa e passam cerca de 12 horas cantando e dançando em um ritual, tendo fortes experiências extáticas que podem incluir visões, sinestesia, euforia, diarreia, vômito, dentre outras sensações. Com essa descrição, não seria de se estranhar que alguém afirmasse que esse cenário “tem tudo para dar errado”. No entanto, situações como essa acontecem diversas vezes no Céu do Mapiá, ano após ano, envolvendo crianças, jovens, adultos e idosos, e representa o momento mais

importante e integrativo da vida comunitária. Nesse sentido, seria fascinante e relevante uma sociologia Durkheimiana sobre a construção da coesão nos rituais e na religião do Santo Daime, bem como uma abordagem microsociológica que procurasse atentar para as interações individuais, agenciamentos e negociações ocorridas dentro do ritual. De nossa parte, a partir de agora vamos retomar a narrativa sobre a continuidade dos trabalhos do Céu da Divina Estrela.

Viagem ao Mapiá e continuidade do doutorado

Após o festival de meio de ano de 2016, o Céu da Divina Estrela permanecia relativamente estável, continuando os compromissos com seu calendário ritual. Acontece que, do ponto de vista pessoal, havia consequências não previstas da ação social, para usar a linguagem de Merton (1979), que tinham que ser avaliadas. Meus compromissos religiosos estavam tomando grandes proporções, e isso precisava ser considerado. Acontece que, desde o primeiro trabalho do Céu da Divina Estrela, foi tomada de comum acordo a decisão de que eu seria o dirigente dos trabalhos espirituais, juntamente com a Jacqueline. Isso, conquanto fosse uma fonte de alguma forma de “privilégio estamental”, pois eu passara a fazer parte do rol dos “dirigentes de igreja”, trazia uma série de obrigações e compromissos que tornavam essa posição onerosa. Talvez essa seja uma das razões fundamentais pelas quais até agora jamais ninguém apresentou o desejo público de assumir esse posto junto a nosso grupo.

A respeito dessas tarefas assumidas, além de estar presente em todos os rituais e dirigir as sessões, eu me sobrecarregava também, juntamente com Jacqueline, com diversas outras funções, o que é próprio dos membros de grupos pequenos em construção. Arrumação do salão, manutenção do estoque do sacramento, execução musical de canto e violão e o estudo de todos os hinários, logística e organização do grupo, dos trabalhos espirituais e da comunicação perante a irmandade, todas essas eram tarefas que fui assumindo naturalmente junto com a Jacqueline conforme os trabalhos foram seguindo. Ademais, como o espaço ritual era a nossa própria casa, tínhamos a responsabilidade adicional de zelar pela limpeza e manutenção do local e a difícil missão de tentar separar de alguma maneira as esferas do público e privado. Em mais de uma ocasião, por exemplo, acordamos no dia seguinte ao trabalho e nos deparamos com pessoas que haviam passado a noite no espaço do sítio e aproveitavam para “curtir” o dia seguinte. Também ocorreu de pessoas tomarem a liberdade de retirar alimentos de

nossa geladeira sem prévio aviso, quebrarem talheres e outros de nossos objetos pessoais, e sujarem frequentemente o interior da casa em que residimos. Essa sobrecarga talvez seja um “efeito colateral” da imprevisibilidade do nascimento do Céu da Divina Estrela e a forma altamente espontânea e dinâmica como esse grupo foi se constituindo.

Eu já estava no quarto ano do doutorado, em plena fase de escrita da tese e finalização da pesquisa, e me encontrava em um momento delicado perante essa configuração. Por um lado, precisava priorizar minha pesquisa e a conclusão da tese. Por outro lado, o Céu da Divina Estrela contava agora com aproximadamente 15 fardados, que depositavam sua vida religiosa naquela irmandade com a expectativa de continuidade do grupo. Essa tensão entre aspirações pessoais e compromisso religioso já tinha se apresentado em outros momentos, e não foram poucas as ocasiões em que cogitei, juntamente com a Jacqueline, a possibilidade de encerramento das atividades do grupo. Mas esse dilema havia sempre sido contornado de alguma maneira. Acontece que nesse momento o andamento do doutorado se interpunha como algo que precisava ser concretamente encarado e de alguma forma isso envolveria a continuidade dos trabalhos no Céu da Divina Estrela, como veremos a seguir.

Durante as reuniões de nosso Conselho Doutrinário, eu já havia exposto a necessidade de focar em meus estudos, o que incluía um doutorado sanduíche durante o ano de 2016 em Amsterdã, na Holanda. A esse respeito, os membros de nosso grupo pensavam em um plano de emergência para suprir minha ausência, mas o fato é que essa viagem já estava nos planos desde a elaboração de meu projeto de pesquisa, antes da entrada no doutorado. Consegui o aceite da instituição estrangeira, a Universidade de Amsterdã, e do orientador, Wouter J. Hanegraaff, bem como do colegiado da pós-graduação em Sociologia da UFMG, à qual eu estava vinculado. Acontece que, com o aprofundamento da crise política brasileira no final de 2015, as bolsas sanduíche da CAPES, agência de fomento detentora de minha bolsa, foram suspensas por tempo indeterminado. Isso inviabilizou meu doutorado sanduíche, permitindo por sua vez que os trabalhos do Céu da Divina Estrela prosseguissem sem interrupções. Permanecia, contudo, a necessidade de finalizar minha pesquisa de campo. Como o doutorado sanduíche não se materializou, eu não tinha condições financeiras para arcar com as despesas de uma pesquisa na Europa neste momento. Precisava conseguir uma solução de contorno, sob pena de me ver forçado a restringir consideravelmente a amplitude de meus estudos.

Onde eu poderia pesquisar a expansão nacional e internacional do Santo Daime, observando seus efeitos de caráter reflexivo sobre a “tradição” da religião, do modo mais profundo, intenso e extensivo possível, e ao mesmo tempo fazer isso dentro do orçamento permitido por uma bolsa CAPES de doutorado? A solução mais interessante me pareceu assim uma viagem de pesquisa para o Céu do Mapiá, pelas seguintes razões: O Mapiá é considerado a “Meca” do movimento de expansão do Santo Daime. Congrega uma comunidade de centenas de daimistas, dentre os quais algumas de suas maiores lideranças, como Madrinha Rita, Padrinho Valdete, Padrinho Alfredo, Madrinha Júlia, Dona Regina, Maria Brilhante e outros, além de vários imigrantes estrangeiros e peregrinos de diversos locais do Brasil e do mundo. Indo ao Mapiá, eu poderia, em pouco tempo, fazer uma pesquisa de campo bastante ampla, que abarcasse as diferentes facetas da expansão da doutrina daimista.

Consultando minhas possibilidades financeiras, o plano inicial era permanecer por cerca de dois meses no Mapiá, passando ainda por Rio Branco e seus entornos para um estágio de pesquisa no CEFLI, liderado pelo Mestre Conselheiro Luiz Mendes do Nascimento, na Colônia 5000, berço da expansão do Santo Daime na década de 1970, e depois no Alto Santo, bastião da “tradição” daimista e maior representante dos grupos tradicionalistas do Daime. No âmbito do Céu da Divina Estrela, de modo geral as pessoas acharam por bem dar uma pausa nas atividades rituais do grupo enquanto eu estivesse fora. A crise política estava se refletindo em uma forte crise econômica, de modo que todos estavam passando por um período turbulento durante o semestre e concordaram de bom grado com esse recesso. Com isso, Jacqueline, que também estava realizando sua pesquisa de mestrado sobre o Santo Daime, pôde viajar junto comigo, após conseguir tirar férias em seu escritório.

Usualmente tínhamos duas opções de hospedagem durante nossa estada na Vila Céu do Mapiá: os amigos Adauto, que trabalhava nos feitiços da ICEFLU, e Janine, nossa conterrânea que há vários anos já morava na região. Esses anfitriões nos recebiam na base da solidariedade, sem cobrar auxílio monetário. Em troca, levávamos de Rio Branco provisões e alimentos diversos, e ao fim da viagem costumávamos dar de bom grado alguma quantia em dinheiro como forma de agradecimento. Acontece que dessa vez nenhum dos dois se encontrava no Mapiá. Janine estava cursando medicina na Bolívia e Adauto visitava parentes em Rio Branco. Precisávamos assim conseguir uma outra opção de hospedaria. Liguei para Luís Fernando, tesoureiro da ICEFLU e nosso amigo, que se ofereceu para nos hospedar em sua casa. Para nós, esse parecia o cenário

perfeito. Iríamos passar várias semanas realizando pesquisa de campo no Céu do Mapiá, e fora de temporada, ou seja, longe do período de festivais, data nas quais o Mapiá está repleto de turistas. Isso nos permitiria obter uma visão mais aprofundada e verossímil do cotidiano da comunidade, bem como ter um acesso mais facilitado às figuras mais proeminentes da religião, devido ao menor movimento. Além disso, o Padrinho Alfredo estaria na vila durante essa ocasião, algo difícil de acontecer nessa época do ano, devido a sua intensa agenda de viagens nacionais e internacionais. Ficarmos hospedados na casa de Luís Fernando, tesoureiro da ICEFLU e um dos principais assessores do Padrinho Alfredo, também aparecia como uma excelente oportunidade de convivência com a diretoria da ICEFLU e de observação dos meandros burocráticos da instituição.

Sáimos de Belo Horizonte na segunda semana de agosto, chegando ao Céu do Mapiá na noite do dia dos pais. Como usual, a viagem até o Mapiá foi repleta de imprevistos e desafios. Soubemos que, depois de um bom tempo, a estrada que liga a “fazenda”, no início do igarapé Mapiá, até a vila, havia sido reaberta. Isso poupava várias horas de viagem, mas representava um custo extra. Aqui é necessária uma pequena explicação sobre esse trajeto. Primeiramente, os visitantes que desejam ir até o Mapiá devem chegar à cidade de Rio Branco. De Rio Branco, é necessário ir por terra até a cidade de Boca do Acre. A melhor opção custo-benefício é comprar uma passagem de “lotação”, táxis que vão diariamente até Boca do Acre, ao custo de R\$80,00 por pessoa.

De Boca do Acre até o Mapiá, é necessário atravessar uma parte do Rio Purus até adentrar o igarapé Mapiá. Depois, ainda é preciso passar algumas horas no trajeto fluvial até chegar à vila. Usualmente, o transporte de Boca do Acre até a entrada do igarapé é feito de barco, podendo variar a potência do motor. Quanto mais potente o motor, mais rápida a viagem e mais alto o custo de deslocamento. As passagens podem variar, de R\$80,00 com o motor mais fraco até R\$350,00 em barco que possui motor de lancha, mais potente, para passagens individuais em lotação, chegando ao preço de até R\$900,00 o fretamento de um barco completo até o Mapiá. Acontece que o motor de lancha só consegue fazer o percurso total até a vila em período de cheias abundantes. Em todo o restante da temporada, é necessário trocar de barco para quem opta por atravessar o Purus nas embarcações munidas de motor de lancha, conhecidas como voadeiras. Essa troca ocorre na Fazenda São Sebastião, um terreno localizado no início do igarapé Mapiá, a meio do caminho de Boca do Acre até a vila. Essa fazenda, sobre a qual já traçamos algumas considerações em outro capítulo dessa tese, também hospeda

uma grande plantação de Rainha, além de possuir uma igreja da ICEFLU, que atende os moradores locais e pessoas em trânsito para o Mapiá, e o memorial Francisco Corrente, feito em homenagem a essa importante figura daimista, cujos familiares em boa parte continuam vivendo no local.

Esse sistema de transporte, que possui pouquíssimo ou nenhum controle institucional por parte da ICEFLU, em geral é feito por moradores do Céu do Mapiá, compreendendo também alguns residentes da Fazenda e de Boca do Acre, e envolve toda uma economia informal. Para começar, não existe um preço fixo para o traslado, apesar de algumas tentativas frustradas da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá nessa direção. Assim, os preços podem variar enormemente. Isso depende de vários fatores: o passageiro ser ou não morador do Mapiá ou conhecido pessoal do barqueiro; gênero; ser estrangeiro; estar ou não em época de festival e “temporada”, etc. Regra geral, os barqueiros tentam a todo o custo maximizar seus lucros. Em todas as vezes que fui para o Mapiá, houve uma negociação não raro tensa com relação ao preço da viagem.

Outra questão diz respeito à duração da viagem. Em tempos de cheia, é possível ir de Boca do Acre até o Mapiá em algumas horas, de voadeira. Nos períodos de maior seca, essa viagem costuma durar aproximadamente 10 horas, com escala na Fazenda, podendo levar até dois dias dependendo da situação meteorológica e do horário de partida. Nesse caso, os viajantes podem pernoitar na Fazenda ou em uma das casas dos ribeirinhos que moram ao longo do igarapé. Sobre os barqueiros, há cooperação, mas também concorrência e desigualdade. Enquanto alguns ostentam barcos cromados, com motor de lancha 40hp, outros utilizam precárias canoas de madeira, movidas a motor de potência 13hp, ou mesmo 8hp. Há também aqueles que possuem uma ampla rede de contatos e trabalham em conjunto com taxistas e outros barqueiros, terceirizando o transporte que vai da fazenda até a vila. Outros não possuem celular e moram nas margens do igarapé, dependendo da indicação e intermédio dos demais barqueiros para conseguir passageiros.

Dessa vez, contudo, tivemos uma surpresa. Soubemos, em Rio Branco, que a estrada que liga a fazenda até a vila havia sido reaberta. Contextualizando: anos atrás, através de uma doação, foi aberta uma estrada ligando a vila Céu do Mapiá até a fazenda. Houve inclusive tratativas para que a estrada fosse até o encontro do igarapé com o rio Purus, mas o proprietário das terras que fazem divisa com o rio não topou essa possibilidade. Toda a história da abertura da estrada, bem como seu financiamento

e regulamentação junto aos órgãos de proteção ao meio ambiente seriam dignas de um capítulo a parte, e não necessitam ser tratadas aqui. Ocorre que, com o passar dos anos, a estrada foi ficando em condições precárias, devido à falta de recursos para manutenção e à própria dinâmica da floresta, que havia “invadido” a estrada e impedido o tráfego de automóveis. Depois de anos desativada, em 2016, novamente por conta de doações monetárias de membroa daimista – especialmente o jovem paulista V.A. -, a estrada foi reaberta, e alargada.

A reinauguração da estrada tinha efeitos importantes na dinâmica mapiense: Primeiramente, abria um canal terrestre para o transporte de material de construção da nova igreja do Mapiá. Essa foi inclusive a maior razão pela qual a estrada fora reaberta. Também diminuía em algumas horas a duração da viagem da fazenda para a vila. Através da estrada, o percurso da fazenda à vila é de cerca de 40 km (Antônio Carlos Corrente, comunicação pessoal, 2016). Além disso, a reabertura da estrada mexia com a estrutura de transportes de pessoas para o Mapiá, diminuindo a força dos barqueiros que fazem esse traslado pela água e inserindo um novo ator nessa conjuntura: o motorista e seus carros particulares. Com isso, alguns moradores passaram a utilizar seus carros usados ou mesmo comprar novos automóveis para transportar pessoas. Nesse sentido, o transporte com carros espelhava a economia dos barcos e sua desigualdade. Enquanto havia motoristas que utilizavam carros antigos, como Gol 1.0 de segunda geração, havia aqueles que possuíam Hilux para realizar esse transporte. Esse novo meio de se alcançar o Mapiá chegou bastante inflacionado. O fretamento de um carro custava em média entre R\$350 e R\$600 reais para o traslado da fazenda até a vila, o que tornava a viagem desde Boca do Acre ainda mais onerosa.

Tal como nas viagens de barco, o transporte terrestre não era, ou era muito precariamente, regulado pela ICEFLU, dependendo da negociação pessoal caso a caso, o que também podia provocar animosidades e desacordo entre as partes. Quanto a esse último ponto, há um clima generalizado de insatisfação dos turistas em relação ao transporte para o Mapiá. Isso se dá em parte por razões estruturais da organização desse e outros serviços prestados no âmbito da ICEFLU, bem como pelas dificuldades inerentes à viagem que a tornam desgastante, como sua longa duração e os riscos enfrentados pela travessia do rio Purus e do igarapé. Além disso, parece haver também alguns problemas de ordem conjuntural. Um deles é a diminuição do fluxo de turistas para o Mapiá, com a consequente frustração de expectativas financeiras por parte dos barqueiros e demais pessoas ligadas ao transporte.

Lembre-mo-nos que uma parcela dos moradores mapienses ligados ao transporte de pessoas é de famílias ribeirinhas do Acre e Amazonas, acostumadas a uma vida de privações, voltada para atividades de agricultura e subsistência, pouco escolarizadas e com escassas oportunidades de viagem e estudo. Após o início da expansão do Santo Daime, contudo, com a consequente fundação e crescimento do Céu do Mapiá, que no final da década de 80 e início da década de 90 chamava a atenção de turistas de diversas localidades e trazia um fluxo de pessoas jamais visto na história recente daquelas áreas, houve um *boom* de turismo religioso, em boa parte vindo de estrangeiros, que traziam para aquela comunidade ribeirinha um fluxo de dinheiro inimaginável alguns poucos anos antes. Com esse aporte financeiro e as diversas formas de intercâmbio advindas desse contato com turistas e viajantes, criou-se a expectativa de ascensão social e maior poderio de consumo por parte dos prestadores de serviço da região. Isso de fato aconteceu em alguma medida. Algumas pessoas do Mapiá puderam viajar e inclusive conhecer e morar em outros países, e o padrão de consumo dos prestadores de serviço melhorou consideravelmente. Os barqueiros literalmente “nadaram” nessa onda durante anos.

Acontece que as expectativas mais ousadas de crescimento e consequente bonança financeira do Mapiá e região não se concretizaram, havendo em algum nível inclusive o influxo de visitantes, especialmente holandeses, outrora uma marca registrada da comunidade. Isso se dá por diversas razões, dentre as quais sublinhamos o “desencanto” dos turistas, especialmente estrangeiros, no tocante as relações sociais com os nativos. Ao longo dos anos, houve casos de furtos e sobretudo de superexploração monetária dessas pessoas por parte de alguns prestadores de serviço, o que acabou enfraquecendo os laços dos turistas perante a comunidade. Paralelamente, e isso por razões multicausais que incluem estigmatização midiática do daime e imbróglis jurídicos, o próprio caráter “*hype*” do Daime foi diminuindo. Nos anos 2000, o Santo Daime já não era uma novidade tão grande, e o público ligado ao circuito Nova Era, acostumado à peregrinação e circulação religiosa consumista, já tinha novas opções de religiosidades “exóticas” para vivenciar.

Voltando à nossa viagem ao Mapiá, fomos orientados a fazer o percurso da fazenda até a vila de carro, a despeito dos custos, uma vez que a região estava passando por um período de estiagem forte que tornava inviável a ida por via fluvial. Depois de um percurso tortuoso – uma chuva leve transformou um pedaço da travessia em uma verdadeira aventura, já que não há asfaltamento na estrada e a terra molhada dificulta

muito, quando não impede completamente, o seguimento da viagem – chegamos ao Céu do Mapiá na noite do dia dos pais. No momento de nossa chegada, estava terminando de ser realizado o trabalho correspondente a esse dia, de farda branca, onde se canta O Justiceiro do Padrinho Sebastião e a Nova Jerusalém. Com a ajuda de alguns garotos, conseguimos levar nossas bagagens até a casa em que ficaríamos hospedados. Seria uma estada bastante diferente das outras que havíamos vivenciado até aquele momento.

Como tivemos oportunidade de refletir em outro momento desse trabalho, a vila Céu do Mapiá é social e economicamente desigual. Isso se traduz na construção e estrutura das casas de seus moradores. Das vezes anteriores que viajamos para o Mapiá, ficamos em duas casas diferentes. Uma, de Adauto, era inteiramente construída por ele mesmo e alguns amigos, feita toda em madeira. Não havia banheiro, mas uma fossa que distava alguns metros da casa – soubemos que um banheiro privativo foi construído posteriormente no quarto de sua sogra, já idosa -, de modo que para tomar banho as opções eram a utilização de baldes ou o mergulho no igarapé. A energia elétrica era restrita à cozinha, funcionando através de bateria de carro ou motor a diesel oriundo da escola da vila.

Na outra casa em que nos hospedamos, de Janine, havia uma situação de abandono, já que ela ficava pouquíssimo tempo na comunidade, passando os semestres letivos na Bolívia, onde cursava medicina. Existia um banheiro com chuveiro frio, que devia ser abastecido de água de tempos em tempos, e boa parte da cobertura da casa era feita de um tipo de palha de árvores da região. Nenhuma dessas moradias contava com geladeira no momento de nossa visita. Como já dito anteriormente, o sistema de hospedagem era solidário, de modo que não precisávamos pagar nenhum valor pré-estabelecido. Doávamos alimentos e provisões, seguindo também a orientação de alguns amigos que já tinham viajado para o Céu do Mapiá em outras ocasiões, e, quando era possível, uma pequena quantia voluntária em dinheiro.

Dessa vez estávamos em uma situação completamente diferente. A casa em que nos hospedamos, de Luís Fernando e sua companheira Luzenir, possuía dois andares; uma sacada com vista para a floresta, a comunidade e a nova igreja, televisão com antena parabólica, telefone, banheiro com chuveiro, eletricidade em toda a casa, movida a motor a diesel ou placas solares, duas geladeiras e freezer. Era construída em parte de alvenaria. Essa infraestrutura nos trouxe um conforto que ainda não havíamos experimentando em nossas idas ao Céu do Mapiá. Por sua vez, essa comodidade obedecia a outra forma de reciprocidade, funcionando de modo mais semelhante a uma

pousada. Ou seja, havia uma contrapartida financeira presente, que girava em torno de R\$50,00 por pessoa a diária, podendo ser negociada. Esse *modus operandi* da hospedagem se justificava não só pela estrutura, mas também pelo oferecimento de refeições. Ao mesmo tempo, representava a ilustração das transformações sociais econômicas pelas quais o Mapiá havia passado. O contraste com as outras casas em que nos hospedamos tornava essa ilustração mais viva e interessante.

Sintetizando o argumento, podemos dizer que as diferenças entre as hospedagens simbolizavam diferentes “modelos” de compreensão e de vivenciar o Céu do Mapiá. O primeiro, representado pelos dois exemplos iniciais, pode ser chamado de modelo “comunitário”; o segundo poderia ser traduzido como “turístico”. Longe de ter conteúdo de valor, essas palavras pretendem designar dois modos distintos de conduta e interpretação de vida no Céu do Mapiá, ou *Lebensführung*, na linguagem weberiana (Weber 2004). O modelo comunitário, que de acordo com alguns seria mais próximo do modelo vivenciado nos tempos do Padrinho Sebastião, seria aquele no qual as tarefas são realizadas em regime de mutirão e cooperação mútua, sem vistas à remuneração ou ganho financeiro, e onde a convivência e o trabalho em conjunto são os pontos cardeais. Pode ser ilustrado por aquela frase do Padrinho Sebastião que já citamos em outro capítulo, que dizia: “se eu comer, meu irmão come. Se ele não comer, eu também não como” (Alverga, 1998).

Já o modelo turístico, que de acordo com relatos seria fruto da expansão internacional do CEFLURIS/ICEFLU, transforma as atividades das pessoas em “prestação de serviços” e tem foco no núcleo familiar; desse modo, o sustento dos indivíduos é de responsabilidade sua e de seu próprio núcleo familiar¹²⁷, e o empreendimento individual se torna uma possibilidade corrente de manutenção da vida. Pode ser exemplificado pela compreensão compartilhada por alguns moradores, de terem sido abandonados e “passados para trás” pelos forasteiros, que depois de terem sido bem recebidos, hospedados com todas as honras nas casas das famílias mapienses, aprenderem os “ofícios da doutrina” no Céu do Mapiá e fazerem inúmeras promessas, teriam deixado a comunidade à sua própria sorte. Segundo esse raciocínio, essas pessoas já estavam “cansadas” desse tipo de exploração, e decidiram “correr atrás” de uma relativa qualidade de vida por si mesmas.

Esses dois “tipos ideais” de estilos de vida estão presentes em diversas outras áreas dessa comunidade, e convidam à reflexão sobre os aspectos econômicos, religiosos e sociais da vila, conforme vimos no capítulo anterior. Neste momento,

interessam para nós dois tipos de reflexões: aquelas imediatamente derivadas de nosso itinerário de viagem e aquelas que possuem ligação com o andamento dos rituais do Céu da Divina Estrela. Nossa estada em terras mapienses, prevista inicialmente para durar até dois meses, precisou ser abreviada por limitações financeiras. Não esperávamos todo o dispêndio financeiro que acabou envolvendo as questões de transporte e hospedagem. A própria passagem de avião para o Acre, o estado mais caro do Brasil para se chegar de avião, ficou muito além de nossas expectativas antes do início de nossa jornada. Sendo assim, Jacqueline e eu acabamos ficando pouco mais de 20 dias na vila. Esse período, embora curto, se revelou muito intenso e frutífero do ponto de vista da pesquisa, observação e experiência de campo, trazendo resultados que reverberaram desde minha tese até o seguimento do Céu da Divina Estrela.

Durante esses 20 dias, tivemos a oportunidade de conviver de perto com o Padrinho Alfredo, liderança máxima da ICEFLU, tanto em sua casa, durante reuniões matinais, quanto junto a seus filhos e à comunidade de um modo geral, bem como nos trabalhos espirituais realizados na igreja do Mapiá. Essa experiência foi muito interessante. Fomos sempre bem recebidos por Alfredo Gregório em sua casa. Normalmente, ele preferia que o visitássemos durante a manhã, e se mostrava sempre disposto a conversar e responder nossas questões. Algo que nos impressionou foi a rotina de atividades do Padrinho. Como maior artífice da expansão internacional do Daime, Alfredo passa boa parte do ano viajando pelo Brasil e o mundo com sua comitiva, visitando os centros filiados e demais igrejas de Daime e representando a ICEFLU perante a irmandade internacional. Com isso, acaba ficando pouco no Mapiá, o que é uma crítica frequente dos moradores da vila.

Como, após o falecimento do Padrinho Sebastião, a ICEFLU não operou uma transição completamente efetiva para um modelo burocrático de organização, teve sua institucionalização bastante limitada, continuando a funcionar em grande medida baseada na tradição e no carisma de seus principais líderes, especialmente a Madrinha Rita (viúva de Sebastião), o Padrinho Valdete (filho mais velho de Sebastião Mota) e, em caráter mais amplo e global, o Padrinho Alfredo. Desse modo, Alfredo não só é Diretor Executivo e Mestre Imediato da instituição ICEFLU, mas ocupa a posição de “patriarca geral” da expansão mundial do Santo Daime, atuando também como uma espécie de “prefeito informal” da vila Céu do Mapiá.

É absolutamente impressionante como o Padrinho Alfredo é requisitado para as mais diferentes questões, centralizando boa parte das insatisfações e dos elogios das

peças em todos os lugares, incluindo a vila. Não foram poucas as vezes em que, ao chegar na varanda de sua casa, onde o Padrinho costuma atender e receber as pessoas pela manhã, nos deparamos com vários outros daimistas que levavam questões e dilemas. O conteúdo dessas reuniões com os moradores da vila variava enormemente. Desde problemas financeiros até questões matrimoniais, passando por disputas internas à instituição e até o desejo de alguns em montarem uma “igreja independente” do Santo Daime dentro do Céu do Mapiá, para não falar nas questões relativas aos núcleos da ICEFLU espalhados pelo Brasil e o mundo, além da gestão de atividades coletivas da vila, como a realização de mutirões, abertura de roçados, “farinhada” de macaxeira, etc. A rotina do Padrinho era, assim, permeada desde o início da manhã com questões de ordem as mais diversas possíveis. Inclusive, e não menos importante, a realização constante de trabalhos espirituais.

Muitos mapienses dizem que quando o Padrinho Alfredo não está no Céu do Mapiá, há uma lacuna na liderança das cerimônias ocorridas na igreja. Essa lacuna se torna bastante sentida quando Padrinho Valdete também realiza suas viagens. Isso nos evidencia um fenômeno curioso, que já observamos no capítulo anterior dessa tese: a dificuldade da rotinização do carisma e da preparação de lideranças socialmente reconhecidas das novas gerações. Assim, quando o Padrinho Alfredo está presente, há um clamor coletivo para a realização de cerimônias diversas com a sua presença. Nessa ocasião de nossa viagem, havia também uma particularidade: a Madrinha Rita, com 91 anos, passava por problemas de saúde. Ela estava com uma infecção de pele, e o tratamento não dava os resultados esperados. Por essa razão, e levando em conta que no âmbito do Santo Daime a interpretação causal das doenças é feita a partir dos planos biológico e espiritual, foi realizada uma série de trabalhos voltados para a cura no período em que estávamos na vila, 3 deles na varanda da casa da Madrinha Rita.

Durante nossa estada no Mapiá, houve mais de uma dezena de trabalhos espirituais em pouco mais de 20 dias, compreendendo rituais na igreja, na casa de Estrela (trabalho de Cruzes), na Santa Casa Manoel Corrente, no cemitério da comunidade (Santa Missa em memória de Jurival dos Santos, nosso conterrâneo que havia falecido), na casa do Padrinho Nel (trabalho de homens) e na varanda da Madrinha Rita. Excetuando os trabalhos de Cruzes e o de homens, que ocorreu simultaneamente a uma outra cerimônia que acontecia na casa da Madrinha, Jacqueline e eu estivemos presentes em todos, como participantes e observadores.

Desses rituais, merecem destaque especial dois trabalhos de “Mesa Branca” que foram realizados nesse período, um na igreja e outro na varanda da Madrinha Rita. A propósito, os trabalhos na varanda da Madrinha são ocasiões consideradas especiais por muitos. São cerimônias feitas pela e para a Madrinha Rita, que com seus 91 anos já não tem mobilidade para frequentar todas as sessões na igreja. Representam uma oportunidade de proximidade e uma relação de carinho para com a matriarca do Mapiá, uma das figuras mais importantes de toda a história do Santo Daime, que ainda hoje é conselheira de muitas pessoas e um dos elementos mais fortes de coesão social e de congregação e união de pessoas, famílias, interesses e pontos de vista conflitantes na comunidade.

Destaquei aqui os trabalhos de Mesa Branca porque esse ritual possui algumas particularidades. Ao lado do trabalho de São Miguel, a Mesa Branca é um fruto legítimo da expansão do Santo Daime. Como vimos, foi sistematizado pelo Padrinho Alfredo (comunicação pessoal, 2016) a partir da política de alianças do ecletismo daimista, que incluiu a aliança com a Umbanda e com outras linhas espirituais, representando uma síntese dos diversos estudos espirituais feitos no Céu do Mapiá nas décadas de 1980 e 1990. Outra particularidade do ritual de Mesa Branca é que, ao lado dos trabalhos de São Miguel e alguns tipos de trabalho de cura, esse é um trabalho aberto ao desenvolvimento e atuação mediúnica e à incorporação, algo alheio aos trabalhos de Daime dos núcleos assim chamados “tradicionalistas” e que divide opiniões até mesmo no âmbito da ICEFLU. Jacqueline e eu mesmo não tínhamos muita experiência com esse tipo de ritual, uma vez que são poucos os grupos que os realizam em nossa região.

Alguns consideram esse trabalho um “desvio” dos preceitos e normas deixados pelo Mestre Irineu, enquanto outros argumentam que é uma continuidade e aprofundamento natural da doutrina de Irineu Serra, ou ainda que é um trabalho que retoma uma escola espiritual da qual o Padrinho Sebastião, em seu passado de curandeiro e rezador, fazia parte antes mesmo de conhecer o Santo Daime. Nesse sentido, o ritual de Mesa Branca, ou Mesa Branca de Cura – Estudos esotéricos e mediúnicos professor Antônio Jorge, assume caráter de “cumprimento de profecia”, uma vez que o Padrinho Sebastião já teria sido “avisado” antes mesmo de tomar daime que os trabalhos dessa linha espírita um dia voltariam a fazer parte de seu cabedal religioso.

De todo modo, a Mesa Branca é considerada um ritual de cura poderoso, onde haveria também a possibilidade de manifestação e consequente iluminação de seres

sofredores, descarrego e limpeza espiritual e a doutrinação de entidades sombrias, além do trabalho com diversas falanges de seres curadores, como Bezerra de Menezes, Doutor Fritz, Emmanuel, Anjos e Arcanjos, Orixás, Pretos Velhos, Caboclos, Povo da Rua e Erês. Nesse trabalho, que também possui heranças kardecistas, há a possibilidade de “fluidificação” da água para ajudar nos processos de cura, além da abertura de um espaço para o atendimento de doentes junto aos guias curadores manifestados nos médiuns. Ademais, não é um trabalho totalmente fechado, no sentido de permitir também, de acordo com a diretriz e o comando de cada casa, a inclusão de leituras e elementos de linhas espirituais diversas, como Chama Violeta, Fraternidade Branca, Linha do Oriente, etc.

Dentre os trabalhos sistematizados e dirigidos pelo Padrinho Alfredo, a Mesa Branca estaria no pólo do ecletismo, também possuindo características dionisíacas, representadas sobretudo pela manifestação das entidades espirituais nos “aparelhos” dos médiuns. Esse ponto é importante, pois cada igreja que realiza a Mesa Branca tem algumas particularidades quanto à condução desse trabalho. Pode-se, por exemplo, abrir a possibilidade de incorporação para todo o corpo de fardados da casa, ou somente para alguns médiuns previamente escolhidos e preparados para isso. Também é possível trabalhar com alguma entidade específica, como Iemanjá, Ogum Beira-Mar ou o Exu Tranca Rua, ou mesmo outra de característica mais local e ligada àquela casa ou médium específico.

Como já havíamos dito, participamos de dois trabalhos de Mesa Branca no Mapiá. O primeiro deles foi realizado na igreja, e teve um caráter também instrutivo aos neófitos e lideranças de igreja, contando com leituras, feitas pelo próprio Padrinho Alfredo, de como se preparar, realizar e conduzir o ritual. Já o segundo trabalho de Mesa Branca aconteceu na varanda da Madrinha Rita, e possuiu um caráter mais esotérico e interno, exacerbando questões e disputas locais de um modo bastante interessante. Como dissemos anteriormente, a Madrinha Rita estava com um problema de saúde, cujo tratamento até o momento não havia logrado pleno êxito. Seguindo a interpretação de que a natureza dessa doença poderia ser não só fisiológica, mas de natureza espiritual, uma das orientações explícitas dessa cerimônia era o bem-estar e a saúde de Rita Gregório.

Além disso, devido a essa enfermidade dermatológica já havia sido decidido que a Madrinha Rita iria até o Rio de Janeiro realizar um tratamento intensivo, partindo no dia seguinte ao trabalho de Mesa Branca. Concomitantemente, o Padrinho Nel, irmão da

Madrinha Rita, viúvo da Madrinha Cristina e outra figura relevante na história da ICEFLU, que também estava em idade avançada e passava por problemas de saúde, havia requisitado um trabalho de homens em sua varanda, fato esse que dividiu a irmandade nessa ocasião. Enquanto uma equipe de homens, liderada por Roberval, um dos músicos mais proeminentes do Daime e filho do Padrinho Nel, foi até a casa deste realizar o trabalho de homens, tinha vez a cerimônia de Mesa Branca na varanda da Madrinha Rita, com a presença do Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete.

Alguns fatos curiosos que aconteceram nesse trabalho merecem ser narrados aqui. Um deles se relaciona com os “vivas”. Como pudemos ver em outra parte dessa tese e em outras publicações (Assis 2013; Assis e Labate 2015), os “vivas” são parte importante do trabalho espiritual, e costumam remeter aos seres divinos e celestiais, obedecendo a uma ordem específica presente em toda a religião do Santo Daime. Além desses “vivas” oficiais, também se dá “viva” aos aniversariantes, aos visitantes e às figuras de maior prestígio na doutrina, como o Padrinho Sebastião, a Madrinha Rita, o Padrinho Alfredo e o Padrinho Valdete. Vez ou outra acontece de alguém não autorizado dar um “viva” diferente – houve uma ocasião que ficou conhecida em Belo Horizonte, quando um visitante da Flor de Jagube deu um “viva o galo!” em homenagem ao clube de futebol Atlético Mineiro, sendo prontamente censurado pela direção da casa -, mas em geral isso não acontece.

Ocorre que todas as vezes nas quais alguém deu viva ao Padrinho Valdete, esse viva veio acompanhado também de um “viva o nosso comandante”, ou “viva o comandante da nossa doutrina”, que era respondido por todos com naturalidade. Isso se deve, claro, ao Padrinho Valdete ser, de acordo com o estatuto da ICEFLU, o comandante geral da doutrina. Acontece que, pelo mesmo estatuto, o Padrinho Alfredo é o “Mestre Imediato ao Mestre Imperador”, e isso não implica em ouvir “viva o Mestre Imediato” para se referir ao Padrinho Alfredo. Dito isso, pensamos aqui que a interjeição “viva o nosso comandante” podia ser compreendida assim como uma tentativa de reforçar a liderança e importância do Padrinho Valdete. Apesar dele ser o primogênito do Padrinho Sebastião e Madrinha Rita, foi Alfredo quem assumiu maior proeminência no processo de expansão e internacionalização do Santo Daime, incluindo aí os aspectos institucionais e econômicos, bem como a destinação de recursos financeiros e materiais. Além disso, seus hinários são mais cantados e conhecidos no âmbito daimista do que o de seu irmão mais velho. O comando de Valdete, que também é considerado um autêntico líder pelas diversas igrejas da ICEFLU, assume assim

caráter um pouco mais local, expresso também na autoridade da qual é investido durante os trabalhos espirituais.

Em alguns relatos de campo, algumas pessoas nos deram a entender que esse é um ponto de tensão entre os dois irmãos, que, conquanto não afete sua solidariedade fraternal e o respeito mútuo, por outro lado se manifesta em algumas questões na comunidade. A vida deles na vila, inclusive, é um aspecto interessante de acompanhar. Como dizem os próprios nativos, “durante as viagens as pessoas conhecem o Padrinho Alfredo e o Padrinho Valdete; no Mapiá as pessoas passam a conhecer o comandante Alfredo e o comandante Valdete”; ou seja, a “persona” dos padrinhos é contextual. Durante as viagens de comitiva mundo afora, os aspectos paternais e amigáveis dos padrinhos dão a tônica.

Já no Mapiá, eles também assumem os diferentes papéis de pai, de filho, de irmão, de comandante de uma comunidade inteira de pessoas, e também são cobrados por isso. De um modo geral, contudo, Alfredo é considerado o “rei da calma e paciência”, enquanto Valdete é o “disciplinador”. Antes de Madrinha Rita viajar, pude presenciar ela dando um conselho aos irmãos, dizendo que enquanto ela estivesse em viagem deixaria os dois como responsáveis pela comunidade. Nas palavras da Madrinha aos filhos, portanto, havia uma paridade entre Alfredo e Valdete na liderança do Céu do Mapiá. Como a figura de Valdete acaba sendo obnubilada pela atenção dada a Alfredo, que conta, por exemplo, com um corpo muito maior de assessores, algumas vezes há um clima de descontentamento no ar. O “viva o nosso comandante” dado ao Padrinho Valdete pode ser uma forma de compensação ritual com relação a isso. Com essas breves observações sobre esse trabalho, que também nos causou grandes impactos pessoais do ponto de vista subjetivo e religioso que não precisam ser mencionado aqui, queremos por ora apenas sublinhar a existência de conflitos e relações de tensão de nível intragrupal também no Céu do Mapiá, inclusive entre seus membros mais destacados e dentro de uma mesma família, que podem se manifestar também no salão ritual¹²⁸.

As reverberações do trabalho de Mesa Branca para mim e Jacqueline, entretanto, foram muito além do que imaginávamos. Em uma reunião posterior a esse trabalho feita com o Padrinho Alfredo na varanda de sua casa, saímos, por razões religiosas que extrapolam o escopo desse trabalho, com a incumbência de realizar três trabalhos que ainda não haviam sido feitos no Céu da Divina Estrela: o Trabalho de Cruzes, o Trabalho de São Miguel e o Trabalho de Mesa Branca. Isso representava toda uma

transformação dentro do nosso grupo, que até então tinha como diretriz não fazer trabalhos de banca aberta e incorporação. Além disso, implicava em uma forte tensão junto às igrejas de Daime da região metropolitana de Belo Horizonte, como o Céu do Monte e a Flor de Jagube, que não aceitavam trabalhos de incorporação em seus domínios e tinham ojeriza a essa prática, se manifestando de modo explicitamente contrário ao Umbandaime e à política de “alianças” oriunda da ICEFLU.

Recapitulando brevemente esses rituais, o trabalho de Cruzes – realizado algumas vezes no Céu do Monte, mas não na Flor de Jagube – era o trabalho de exorcismo instituído pelo Mestre Irineu ainda em vida. De caráter bastante esotérico, tinha a circulação de suas orações restrita a pessoas autorizadas, e um grupo necessitava de autorização expressa do Padrinho Alfredo ou do Conselho Superior Doutrinário da ICEFLU para sua realização. No Alto Santo, centro original do Mestre Irineu, esse ritual já nem é mais realizado, e alguns consideram que isso se deve por já não haver mais pessoas capacitadas para tal. Segundo essa interpretação, claro, o trabalho de Cruzes feito no âmbito da ICEFLU já seria uma “deturpação” do original.

Já o trabalho de São Miguel foi a cerimônia de cura “recebida” e desenvolvida pelo Padrinho Alfredo na época em que, segundo os daimistas, ele teve contato e recebeu instruções de São Miguel Arcanjo. Esse ritual, de cura, doutrinação, encaminhamento e iluminação espiritual precedeu e serviu de base para a Mesa Branca, que, já explicada aqui, se utiliza da estrutura do trabalho de São Miguel com algumas modificações. Tanto o trabalho de São Miguel quanto a Mesa Branca são rituais de banca aberta, ou seja, passíveis de manifestações de entidades espirituais nos “aparelhos” dos médiuns.

A partir desse momento, portanto, era operada uma mudança de paradigma dentro do CEFLUSMAR, que agora passaria não só a procurar seguir o calendário ritual da ICEFLU, mas também a realizar trabalhos de exorcismo e libertação, bem como de desenvolvimento mediúnico e incorporação, algo bastante heterodoxo no contexto daimista de Belo Horizonte. Apesar da profundidade dessa transformação, o Padrinho Alfredo parecia lidar com isso de modo muito natural e tranquilo. Saímos dessa reunião com a incumbência de “abraçar” esses trabalhos, o que demandava ainda orientações rituais mais aprofundadas. Desse modo, fomos encaminhados por Alfredo à Isabel Barsé, uma das médiuns responsáveis por zelar o trabalho de Mesa Branca e de Cruzes, e à Marina, uma italiana radicada no Mapiá que era uma das zeladoras do trabalho de Cruzes.

Outro ponto importante de nossa estada no Mapiá foi a viagem da Madrinha Rita para o sudeste, que se tornou um verdadeiro acontecimento na doutrina do Santo Daime, divulgado para toda a irmandade do Brasil e do mundo. Isso tudo especialmente por conta de um detalhe: devido à idade avançada e aos problemas de saúde de Rita Gregório, a viagem seria feita de helicóptero. Isto é, um helicóptero seria fretado especialmente para buscar a Madrinha no Mapiá e leva-la até Rio Branco, de onde ela seguiria seu caminho até o Rio de Janeiro, onde seria recebida pela sua filha, Nonata, e seu genro, Paulo Roberto, dirigentes do Céu do Mar. Embora não saibamos ao certo, relatos de campo dão conta de que o frete de helicóptero variou de R\$20.000 a R\$40.000. Para arcar com os custos da viagem e do tratamento da Madrinha na metrópole, foi iniciada uma campanha de arrecadação junto à irmandade, bastante divulgada no *Facebook*.

Na manhã da partida da Madrinha, que iria para o Rio sem data marcada de volta, todos queriam passar na sua varanda para tomar a sua benção. A escola Cruzeiro do Céu, inclusive, terminou suas atividades mais cedo para que as crianças pudessem se despedir da Madrinha, que, bem disposta, recebia e conversava com todos em sua varanda. Como o Mapiá não possui heliporto, o ponto escolhido para a descida da aeronave foi o campo de futebol. Dezenas de pessoas foram até o campo esperar pelo helicóptero e se despedir da Madrinha, que saiu da vila, junto com uma comitiva, por volta do meio-dia de uma segunda-feira. Após a comoção pela partida da Madrinha, teve lugar o mutirão da comunidade, que é realizado todas as segundas-feiras.

Enquanto Jacqueline foi ajudar as mulheres a preparar o almoço para o mutirão na cozinha geral, coordenado pela Dona Regina, acompanhei o Padrinho Alfredo até um roçado de macaxeira. A ideia era colher macaxeira para a realização de uma farinhada, a produção comunitária de farinha de mandioca, que se iniciava naquele dia. Depois do almoço na cozinha geral, fomos nos arrumar para a Santa Missa em homenagem a Jurival dos Santos, um amigo nosso recém falecido em Minas Gerais, veterano do Mapiá, que seria realizada pela Madrinha Júlia no cemitério. Ao chegarmos no barracão do cemitério, onde aconteceria a cerimônia, havia poucas pessoas. Madrinha Júlia, muito conhecida pela pontualidade, já estava presente, acompanhada de algumas mulheres. O horário avançava, e a Missa começava a atrasar seu início. Isso acontecia para esperar a chegada de possíveis retardatários e também porque ainda não havia chegado o sacramento, isto é, ninguém havia levado o Santo Daime para o ritual. De acordo com os presentes, isso seria responsabilidade de um homem específico, que

usualmente é quem leva a bebida para os trabalhos da igreja e possui a chave do depósito do sacramento, que fica próximo à igreja. A pedido da Madrinha Júlia, fui em busca dessa pessoa, para solicitar o daime que seria utilizado na Missa.

Durante a manhã, havia visto esse homem participando da farinhada; pensei então em procurá-lo naquele local, relativamente distante do cemitério. No caminho, encontrei um motociclista e pedi carona. Ele tentou negociar um preço, mas respondi que não tinha dinheiro e que a carona seria por uma causa nobre, a realização da Missa com a Madrinha Júlia. Um pouco relutante, ele acabou me levando até a casa de farinha, onde encontrei a pessoa que estava procurando. Ele, contudo, disse que estava comprometido com as tarefas da farinhada e não podia buscar o daime, afirmação que foi reforçada por outros homens que trabalhavam ali, utilizando-se do argumento de autoridade de que o “Padrinho Alfredo pediu para ele trabalhar na farinhada”. Soube depois que, por conta de uma reestruturação institucional, esse senhor havia sido recentemente dispensado de sua função de ajudante na Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá, o que talvez explicasse sua “má vontade” naquele momento.

Fui orientado, então, a ir até a casa da Dona Regina, que teria autorização de ministrar o sacramento, e pedir para ela um pouco de daime. Chegando lá, pude retirar uma jarra de Santo Daime de segundo grau para a Missa. Regina mora na antiga casa do Padrinho Sebastião, que fica no centro da vila, local de intersecção entre os vários “bairros” da comunidade. Ela é um dos “bastiões” do Mapiá, sendo responsável por coordenar a ala feminina, dirigir a cozinha geral, receber visitantes, cuidar da arrumação da igreja, ordenar o mutirão feminino, zelar pelos hinários, dentre outras funções. Tinha autorização especial para guardar um garrafão de daime na sua casa e fornecer um pouco para casos que julgasse pertinentes.

Resolvido o problema do daime, voltei para o cemitério, onde a Santa Missa já havia se iniciado com o rezo do “terço das almas”. Além da Madrinha Júlia, familiares e amigos de Jurival estiveram presentes, somando cerca de uma dezena de pessoas. A ausência de quórum, a despeito das centenas de habitantes do Mapiá, bem como a demora em conseguir o sacramento, podem ser explicadas em grande medida a partir da desorganização institucional da ICEFLU e da ausência de uma divulgação efetiva dos rituais. Muitas vezes os trabalhos espirituais são divulgados somente através do boca a boca, de modo que boa parte da comunidade nem fica sabendo da sua ocorrência. Também ecoa aí o caráter “improvisado”, ou “dinâmico”, da tomada de decisões sobre

rituais que acontecem além do calendário oficial. No Mapiá, abundam trabalhos espirituais, realizados em lugares diversos.

Há os trabalhos do calendário oficial, de conhecimento de todos, e cerimônias extras, que muitas vezes são decididas na véspera de acontecer. Impressiona, sempre, a onipresença da Madrinha Júlia, que participa de todas as celebrações possíveis, salvo raríssimas exceções, sendo sempre uma das primeiras a chegar no salão. Além disso, ela é a zeladora da Oração do Padrinho Sebastião, um conjunto de 14 hinos cantados nos rituais de Concentração que a Madrinha Júlia executa todos os dias, às 18h. Isso tudo com 83 anos de idade. Ao lado da Dona Regina e Madrinha Rita, Júlia representa um dos esteios femininos da comunidade. Durante uma de nossas viagens, logo após o fechamento de um trabalho de São Pedro, onde foram cantados mais de 200 hinos em um período de aproximadamente 14 horas, Jacqueline perguntou para a Madrinha Júlia se ela estava cansada ou com os pés doloridos. Ao que ela respondeu: “Quem, eu? Que nada. Por mim eu bailava mais um hinário agora”. Madrinha Júlia, assim, é considerada por todos como uma “força da natureza”, uma pessoa dotada de capacidades excepcionais de disciplina, firmeza e disposição. Por outro lado, isso ilustra mais uma vez a ausência de organização burocrática da ICEFLU e do Céu do Mapiá, fortemente dependente do carisma de determinadas figuras-chave, como a Madrinha Júlia, para a realização e bom andamento de seus rituais e a coesão da comunidade em geral.

Seguindo o cronograma de nossa viagem, ainda tivemos a oportunidade de passar mais alguns dias no Mapiá, aproveitando para realizar entrevistas, conhecer pessoas novas, visitar amigos, explorar novos lugares da vila e participar ainda de outras cerimônias. Dentre as visitas que fizemos, incluem-se visitas à Escola Estadual Cruzeiro do Céu, à Marina, italiana, ao João Corrente, feitor de daime, à Isabel Barsé, médium e terapeuta, a Vinícius e Silvia, nossos conterrâneos de Minas Gerais que moravam no Mapiá há uma década, juntamente com suas duas filhas pequenas, e à Maria Eugênia, viúva de Lúcio Mórtimer, um importante expoente da expansão daimista. Na escola, realizamos uma pequena confraternização com os alunos, além de participar de um encontro com os professores. Nessa confraternização, oferecemos guaraná e pipoca aos estudantes, no que fomos repreendidos pelo diretor, o argentino Guillermo, por causa do refrigerante, sob o argumento de que era nocivo à saúde e influenciava negativamente os jovens¹²⁹.

Em nossa visita a João Corrente, ele nos relatou vários casos interessantes de sua biografia, da história do Santo Daime e da comunidade do Céu do Mapiá, enfatizando

os conflitos de ordem geracional. Depois de anos, João Corrente havia conseguido terminar a construção de sua casa, um pouco distante da vila, e se queixava de ter sido preterido por um rapaz mais jovem na equipe do feitio, na qual trabalhou por décadas, algo que ele “não entendia até agora”. Já Marina nos mostrou sua horta e contou parte de sua biografia e trajetória na doutrina do Daime, além de ter nos orientado sobre a realização do trabalho de Cruzes.

Isabel Barsé, por sua vez, nos instruiu a respeito do trabalho de Mesa Branca e demais estudos mediúnicos, bem como sobre o próprio ritual de Cruzes, e nos contou um pouco sobre sua participação junto à Santa Casa da comunidade e aos Florais da Amazônia, empreendimento desenvolvido juntamente com Maria Alice e que garantia alguma renda e a possibilidade de realização de viagens e de ministrar cursos. Vinícius e Silvia compartilharam conosco sua trajetória – foram para o Mapiá antes mesmo de se fardarem, e criam suas filhas na comunidade -, mostraram sua casa, que conta com um pomar repleto de frutas da região e com um pedaço de igarapé privativo, expondo também suas opiniões acerca dos trabalhos espirituais e da organização institucional da ICEFLU. Eles também são professores da Escola, o que rendeu alguns relatos de campo interessantes sobre o funcionamento da mesma e sobre as questões geracionais da vila Céu do Mapiá.

Ainda fizemos uma visita para Maria Eugênia. Carioca, viúva do mineiro Lúcio Mórtimer, Maria Eugênia tem uma pousada na vila, onde hospeda pessoas a partir de R\$70,00 por dia. A pousada tem boa estrutura e acesso privativo ao igarapé, sendo fonte de renda para a vida de Maria Eugênia no Mapiá. Sua filha, Rita, é responsável por projetos na área de reciclagem e sustentabilidade na comunidade, e possui uma lanchonete no centro da vila, onde, ao contrário dos outros comércios disponíveis, além de não vender refrigerante, oferece alimentos naturais e exclusivamente vegetarianos. Maria Eugênia estava finalizando naquele momento a edição de dois livros infantis sobre a história da doutrina, que seriam lançados logo, e terminando uma nova edição dos livros de Lúcio Mórtimer e também de um calendário. Além de visitá-la, rezamos com ela o terço das 6h da manhã, uma tradição mapiense zelada por Clara Iura, uma das responsáveis pela área mediúnica da doutrina. Como Clara estava viajando, Maria Eugênia assumia essa função. Durante o final de nossa estada no Mapiá, participamos ainda do trabalho de aniversário da Santa Casa Manoel Corrente, que ocorreu na própria Santa Casa, onde foi cantado o hinário “Caboclo Guerreiro”, em homenagem ao patrono do local, Padrinho Corrente, importante figura daimista, fardado do Alto Santo e um dos

principais seguidores do Padrinho Sebastião, além de patriarca da família Corrente e uma das figuras mais representativas do Céu do Mapiá, já falecido.

Saída do Mapiá e caminho de volta para Belo Horizonte

Antes de partimos de volta para as Minas Gerais, tivemos uma reunião com o secretário da ICEFLU, Mauro Farias, no escritório da instituição, localizado próximo à residência de Alfredo Gregório, para tratar das questões relacionadas ao Céu da Divina Estrela e sua relação com a ICEFLU. Dentre as questões levantadas, aventamos a possibilidade de receber uma visita do Padrinho Alfredo em Minas Gerais, reforçada nas conversas com nosso anfitrião Luís Fernando, que ficou em aberta até nossa saída do Mapiá. Havia ainda a preocupação de mais uma vez transportar alguns litros de daime para a renovação do estoque do Céu da Divina Estrela. Sob orientação do Padrinho Alfredo, decidimos levar para Belo Horizonte 25 litros de daime, sendo 5 litros de daime apurado 5x1, 10 litros de daime apurado 3x1 e outros 10 litros de daime de primeiro grau. Dessa vez, não levaríamos o daime em garrafas pet, mas em sacos plásticos, comumente utilizados para o transporte de daime para o exterior. Havia certa preocupação de Luís Fernando sobre questões alfandegárias, e a possibilidade do daime ser retido no aeroporto, mas, uma vez obtida a autorização do Padrinho Alfredo, demos seguimento a essa ideia.

Nossa opção em levar o daime diretamente do Mapiá se devia às seguintes razões: ainda não tínhamos estrutura para a realização de feitos próprios, apesar da oportunidade que tivemos com Mauro na “Terra”; o daime do Mapiá era considerado pelos frequentadores do Céu da Divina Estrela como sendo “especial”, “forte”, dotado da “energia da floresta”; receber o daime do Mapiá era, no cenário de conflitos intergrupais e resistência que vivíamos em Belo Horizonte, um sinal de “legitimidade” – se recebemos o daime do Mapiá significa que temos autorização das lideranças mapienses para conduzir nossos trabalhos; representava, ao nosso ver, uma espécie de “atestado” de vinculação à ICEFLU frente a nossos detratores de Minas Gerais, sendo preferível à obtenção do sacramento de outras fontes.

Uma vez embalado o Santo Daime em sacos plásticos – um saco para cada tipo de daime, em um total de 3 –, arrumamos nossas coisas, nos despedimos das pessoas e partimos para Boca do Acre. Quanto a nossos anfitriões, tivemos uma estada tranquila. Viviam na casa Luís Fernando, sua companheira Luzenir – puxadora desde a época do

Padrinho Sebastião -, e a mãe de Luzenir, dona Irene, que, já idosa, não frequentava mais as cerimônias na igreja, tomando daime somente de vez em quando em seus aposentos. Luzenir acordava cedo todos os dias para vender merenda na escola. Seus “quitutes” incluíam suco *detox* e salgados diversos. Com seus dotes culinários, passamos um período bastante farto em termos de alimentação, o que não é algo tão comum no cotidiano do Mapiá.

Durante nossa estada, houve várias conversas com Luiz Fernando sobre a história da doutrina e sua organização. Entretanto, talvez por representarem o modelo que chamamos de modelo “turístico”¹³⁰, durante nossa hospedagem na casa deles não houve o desenvolvimento de laços fortes como houvera no caso das outras casas em que fomos hospedados. Nesse sentido, havia ali uma divisão mais visível e marcada entre moradores e visitantes, o “nós” e o “eles”, embora o contato social estivesse presente e fosse bastante.

Sobre nossa viagem até Boca do Acre, mais uma vez houve uma negociação e relação permeadas de tensões com o motorista. Dessa vez teríamos um mesmo motorista para realizar o trajeto tanto da vila para a Fazenda, por via terrestre, quanto da Fazenda para Boca do Acre, por via fluvial. Havíamos combinado um preço, que foi aumentado pelo motorista no dia de nossa partida. Chegando a Boca do Acre já ao anoitecer, ficamos hospedados no Hotel São Pedro, que fica próximo ao porto de onde saem os barcos para o Mapiá. Com a permissão da representante do Hotel, deixamos o daime guardado em um quarto separado do nosso, uma vez que no âmbito da religião há a orientação geral de não manter o sacramento em quarto de casal, relacionada às prescrições de jejum e “separação da energia sexual e energia ritual” oriundas de tradições xamanicas.

Para nossa surpresa, na manhã do dia seguinte observamos que dois dos sacos estavam inflados, prestes a estourar, o que significa que o sacramento passava por um processo de fermentação, que impossibilitaria o transporte da bebida junto à nossa bagagem. Por sorte, recebemos no hotel a visita inesperada de Adauto, aquele nosso primeiro anfitrião que trabalhava como feitor de daime, que passava por Boca do Acre rumo ao Mapiá. Com sua ajuda, conseguimos contornar a situação: iríamos até o Hotel Floresta, um antigo hotel desativado de propriedade da ICEFLU que se convertera em depósito e centro de distribuição do sacramento, contando com um estoque de mais de 10.000 litros de daime, para pensar em uma alternativa.

Chegando lá, fomos recebidos por Jaime, representante da ICEFLU no Hotel Floresta, que prontamente nos atendeu e sugeriu algumas opções de contorno da situação, dentre as quais ferver o daime que estava fermentando e embalá-lo novamente, de modo a seguir viagem com ele na bagagem. Após algum tempo de conversa com Adauto e Jaime, decidimos por uma alternativa diferente: Levaríamos um pouco de daime 3x1 disponível no estoque do Hotel Floresta, e o restante seria despachado da central de distribuição localizada em São Paulo, coordenada pelo feitor Alexandre Borges. Com isso, conseguimos contornar o problema da fermentação do daime, e o incidente no fim das contas se mostrou produtivo, possibilitando que conhecêssemos o Hotel Floresta e tivéssemos acesso a um universo até então pouco conhecido por nós: a rede de distribuição do sacramento no âmbito da ICEFLU e da expansão do Santo Daime.

A partir daí seguimos viagem. Chegando em Rio Branco, tivemos a oportunidade de participar e observar um ritual da Barquinha da Madrinha Chica, ou Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte. Era tempo de uma de romaria, onde durante um mês inteiro os membros da casa se reuniam e tomavam daime todos os dias. Nessa ocasião, em especial, haveria também o atendimento de pessoas pelos pretos velhos e entidades ligadas ao centro, em um espaço conhecido como Congá. No dia seguinte, Jacqueline foi direto para Belo Horizonte, pois precisava retomar suas atividades em Minas Gérias, enquanto eu decidi aproveitar a oportunidade para permanecer em Rio Branco alguns dias pesquisando os grupos locais. Meu intuito era intensificar a observação participante durante essa semana, para então encerrar a pesquisa de campo de minha tese e me concentrar somente na escrita. Com isso, o plano era ir até o Alto Santo, a Colônia 5000, o CEFLI – Fortaleza e Bujari – e, se possível, novamente até a Barquinha. Assim foi feito.

Em pouco mais de uma semana, visitei a Colônia 5000, duas igrejas do CEFLI, a Barquinha e o Alto Santo. Minha primeira atitude na ocasião foi ir até a Madrinha Peregrina e pedir autorização para participar de um trabalho bastante especial: a comemoração das bodas de diamante do casamento dela com o Mestre Irineu. A despeito do falecimento de Raimundo Irineu Serra, os membros do Daime compreendem que ele continua “vivo em espírito” enquanto Mestre Império Juramidã, e os adeptos do Alto Santo entendem que o matrimônio de Irineu com Peregrina se estende até os dias de hoje na esfera espiritual. Nesse sentido, Madrinha Peregrina até

hoje “auxilia o Mestre em sua missão”, enquanto o Mestre, por sua vez, “provê tudo o que a Madrinha precisa”.

Fui bem recebido pela Madrinha Peregrina e seu irmão Joca em sua casa. Além de me dar permissão para participar desse hinário, Peregrina ainda me recebeu para almoçar e jantar em mais de uma ocasião durante esses dias, além de me autorizar a conhecer o memorial particular do Alto Santo, localizado na casa onde vivia o Mestre Irineu. Acompanhado do irmão e fiel escudeiro de Peregrina, Joca, tive a oportunidade de entrar no memorial, ver objetos pessoais do Mestre e fotos da história do Daime e do Alto Santo. Além disso, pude conhecer e conversar com diversos membros do Alto Santo, de onde inferi que nesse centro há um sentimento do Daime enquanto “religiosidade familiar”; a partir desse ponto de vista, não faria sentido a expansão da doutrina, pois o Daime era uma “família”, circunscrita a um determinado território habitado por Irineu, o Alto Santo. O trabalho em si, realizado no dia 15 de setembro de 2016, foi rico de experiências subjetivas, mas também de observações do grupo. Como aos olhos dos membros do Alto Santo não sou considerado fardado, tive que ir ao trabalho “à paisana”, isto é, sem farda, como visitante.

Isso implica, no âmbito do Alto Santo, em participar do trabalho, mas não ter autorização para bailar ou tocar o maracá, a não ser por autorização excepcional de Peregrina Gomes Serra. No dia seguinte à cerimônia, dia de minha partida para Minas Gerais, fui me despedir da Madrinha Peregrina ao final da tarde. Esse é o horário em que a Madrinha recebe a maior parte dos visitantes em sua varanda, que naquele momento contava com a presença de alguns membros do Alto Santo oriundos do sudeste do Brasil. Enquanto eu falava com a Madrinha, passei a ser inquirido por uma das pessoas presentes no local sobre minha vida e minha relação com o Daime. Onde eu tomava daime, como era esse local, em que trabalhava, o que estava fazendo em Rio Branco eram algumas das perguntas feitas. Depois de ficar claro que eu tomava daime na região de Belo Horizonte, no lugar onde morava, houve um clima de certa apreensão entre minha interlocutora e eu. Por conta disso, e apesar da Madrinha já ter conhecimento, por ocasiões anteriores, de que eu tomava daime fora do Alto Santo, esperava um sermão ou algo semelhante vindo dela, pois dizem que ela não gosta que pessoas frequentem trabalhos fora da sede do Alto Santo.

Para minha surpresa, Peregrina se limitou a comentar: “ele cantou O Cruzeiro inteirinho ontem”, lembrando com isso minha participação no hinário da noite anterior, e nos convidou a todos para jantar. Dessa visita e meu tempo passado no Alto Santo,

ficou a impressão, como diz um ditado, de que a Madrinha Peregrina em si é receptiva, “o problema é o fã clube”. Nessa minha visita ao Alto Santo, também me chamou a atenção algo sobre os conflitos intragrupais: enquanto na ICEFLU existem animosidades e tensões das lideranças entre si e também entre as lideranças e demais membros da comunidade, no Alto Santo a autoridade da Madrinha Peregrina é incontestável. Ela é a comandante inquestionável, e sua vontade tem força de lei. Há assim, no interior desse grupo, uma operação eficaz de rotinização do carisma, do Mestre Irineu para Madrinha Peregrina Gomes Serra.

Além de participar desse trabalho no Alto Santo, durante o período que passei em Rio Branco também visitei a Colônia 5000, para o trabalho do dia 07 de setembro, em que seria cantado o hinário de Wilson Carneiro, antigo comandante da igreja, já falecido. Esse seu hinário, assim como o do Vô Corrente, é composto somente de hinos ofertados para ele, ou seja, recebidos por outros membros da doutrina. Para participar dessa ocasião, consegui uma carona com a família de Washington, um dos violeiros mais respeitados no âmbito da expansão daimista. Foi um trabalho curto, de farda azul, com a presença de poucas pessoas, não mais do que 30, número baixo em relação aos trabalhos mais cheios da história da Colônia, que chegaram a contar com a presença de centenas de pessoas. Além disso, e como Maurílio Reis, atual dirigente dos trabalhos, estava fora, pude perceber algumas tensões nos relacionamentos intragrupais, bem como a ausência de uma liderança forte e incontestável, ecoando assim uma impressão mais ou menos generalizada no meio daimista, de certa desorganização institucional e dificuldade de congregação presentes hoje na Colônia 5000.

Nesse período, também participei de uma outra cerimônia da Barquinha, por ocasião do aniversário de seu fundador, Daniel Pereira de Mattos. Nessa data, além do ritual de daime ocorrido dentro da igreja, havia a realização de uma gira no salão externo ao templo, que se estenderia pela noite afora. Além dessas visitas, tive a oportunidade de ir também aos dois principais grupos do CEFLI - Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado, comandado por Luiz Mendes do Nascimento. Em minha primeira visita ao CEFLI, fui até o centro localizado no município de Buraji, contíguo a Rio Branco, comandado pelo sr. Emílio, para acompanhar um feitio que estava sendo realizado. Na ocasião, eu estava com uma virose, de modo que pedi ao “seu” Emílio para tomar somente um pouco de daime, ao que ele respondeu: “Pode tomar bastante, tranquilo, pra você ficar bom. O daime cura”. Participei de uma bateção e me juntei aos

demais homens que estavam presentes para jantar, retornando a Rio Branco na mesma noite.

Depois de alguns dias, tive a oportunidade de ir até a Fortaleza, sede do CEFLI, localizada no município de Capixaba – AC, onde passei dois dias e duas noites acompanhando a vida de Luiz Mendes do Nascimento e seus familiares, em especial sua esposa, Madrinha Rizelda, e um de seus filhos, Saturnino, além de ter a oportunidade de conviver de perto com as crianças da comunidade, que foram meus guias turísticos. Nessa ocasião, pude realizar entrevistas com os moradores e conhecer o terreno e as matas da Fortaleza, uma comunidade de natureza exuberante e caráter bastante familiar, que contava com poucos moradores, da família de Luiz Mendes.

Depois dessas visitas, havia chegado o momento de voltar a Belo Horizonte, para me concentrar na escrita de minha tese e retomar os trabalhos com o Céu da Divina Estrela, que haviam ficado parados durante esse período, trazendo uma expectativa de retorno junto a seus membros. Aliás, durante esse nosso tempo fora de Minas Gerais, algumas pessoas de nosso grupo tomaram a iniciativa de realizar três mutirões, a fim de cuidar do jardim e do terreiro e de manter a coesão e o contato social entre a irmandade durante o recesso. Na ocasião desses mutirões, havia a possibilidade de tomar daime. Excetuando alguns poucos incidentes de menor expressão, como um certo vácuo de liderança causado durante nossa ausência, que levou a algumas reclamações de pessoas que não gostaram de se sentir “subordinadas” a outros irmãos que estariam “tomando a frente” dos mutirões por iniciativa própria, esse período de pausa nos trabalhos espirituais foi bem assimilado pelas pessoas e passou sem maiores desentendimentos e sem que ninguém deixasse o grupo. Antes de sair de Rio Branco, obtive a notícia de que Alexandre Borges, responsável pela distribuição do daime a partir da regional São Paulo, já havia nos enviado o sacramento através de uma transportadora. Estávamos prontos para retomar nossos trabalhos, voltando com um novo estoque da bebida sagrada e novas incumbências religiosas.

Novo espaço ritual e preparação para a chegada do Padrinho

De volta a Belo Horizonte, o Céu da Divina Estrela retomou seus trabalhos no dia 24 de setembro, realizando a festa de São Miguel, em homenagem ao dia de São Miguel Arcanjo, patrono de nosso grupo. Vale lembrar que a festa de São Miguel é um trabalho bailado e festivo, onde são cantados os hinários de Manoel Corrente e Lúcio

Mórtimer. A escolha de tais hinários para compor esse ritual foi feita para homenagear essas duas figuras importantes do CEFLURIS, mas também porque dia 24 de setembro é aniversário do Vô Corrente, e porque Lúcio Mórtimer foi uma das pessoas que ajudaram o Padrinho Alfredo na época em que este teria passado um período de “apuração” com a “força de São Miguel”, razão pela qual o hino “Poder do Céu”, um dos primeiros e mais importantes hinos daimistas a falar sobre São Miguel, foi ofertado pelo Padrinho Alfredo ao hippie mineiro. Sendo assim, esse trabalho é bastante diferente do trabalho de São Miguel elaborado pelo Padrinho Alfredo ao qual já fizemos alusão anteriormente, de caráter esotérico e mais aberto à manifestação mediúnica.

Durante os dias que se seguiram, realizamos uma reunião do nosso Conselho Doutrinário, onde Jacqueline e eu expusemos as novas incumbências trazidas do Céu do Mapiá: a realização dos trabalhos de Cruzes, São Miguel e Mesa Branca. Nessa reunião, nosso Conselho aprovou esse aprofundamento ritual, de modo que inserimos esses rituais em nosso calendário do segundo semestre de 2016. Os trabalhos de Cruzes, que são realizados durante três dias seguidos, sempre no mesmo horário, foram marcados para os dias 07, 08 e 09 de outubro, data na qual faríamos também nosso primeiro trabalho de São Miguel. Já a Mesa Branca ocorreria no final de novembro.

Foi uma surpresa para a irmandade, pois a grande maioria das pessoas não tinha familiaridade com esse tipo de cerimônia e era oriunda de grupos daimistas que rejeitavam explicitamente esses trabalhos. Além disso, até aquele momento o Céu da Divina Estrela jamais havia feito sessões de “banca aberta”, e havia uma certa apreensão por parte de algumas pessoas. Houve, inclusive, quem se sentiu ofendido e se opôs à realização desses trabalhos, descartando sua presença nos mesmos e chegando inclusive a sugerir que sairia do grupo caso o Céu da Divina Estrela fosse seguir esse direcionamento. Apesar desse mal-estar gerado entre algumas pessoas, e a despeito de uma apreensão natural pelo desconhecido, a ideia foi em geral bem aceita pelos demais, que concordaram em levá-la adiante.

O trabalho de Cruzes é uma cerimônia especialmente delicada. Apesar de ser muito breve, com duração de menos de uma hora, é realizado para finalidades de gravidade especial, especialmente exorcismo, desobsessão e cura de problemas mentais, podendo ocorrer também em prol da “cura” de toda a irmandade e de “limpeza geral da corrente”. Além disso, esse trabalho deve acontecer por três dias seguidos, no mesmo horário e pontualmente, sempre com as mesmas pessoas, o que exige uma grande disciplina e comprometimento por parte dos envolvidos. Adicionalmente, é

recomendado aos participantes se absterem de discussões e ficarem em resguardo e concentração espiritual. Por conta da seriedade com que esse trabalho é encarado no Santo Daime, e por ser a primeira vez que realizávamos essa cerimônia, transformamos o fim de semana em questão em um retiro espiritual, onde os participantes das sessões de Cruzes e São Miguel poderiam passar o dia no Céu da Divina Estrela e pernoitar. Para as atividades do retiro, procuramos seguir um modelo “comunitário” baseado na “velha guarda” do Mapiá: terço às 6h da manhã, mutirão durante o dia e Oração do Padrinho Sebastião às 18h, além do ensaio de hinos para o trabalho de São Miguel que seria celebrado no dia 09.

A despeito da apreensão e expectativa que permeava a realização desses trabalhos, nos dias 07, 08 e 09 de outubro aconteceu o primeiro retiro espiritual do Céu da Divina Estrela, com a celebração de 3 trabalhos de Cruzes e o trabalho de São Miguel do Padrinho Alfredo, ambos inéditos no âmbito de nosso grupo e completamente novos para a maioria dos participantes. Deixando de lado as narrativas pessoais e religiosas dos indivíduos sobre suas vivências no retiro, podemos dizer aqui que esses trabalhos superaram as expectativas de todos em relação a seus resultados e à profundidade, intensidade e positividade da experiência. As atividades extras do retiro ocorreram de forma coesa e solidária, incluindo ainda a plantação das primeiras mudas de Jagube em nosso terreiro, e os conflitos foram mínimos e pontuais, resolvidos de forma diplomática durante o próprio retiro.

Todos os trabalhos de Cruzes tiveram uma pontualidade jamais vista antes em nosso grupo, e o trabalho de São Miguel, que aconteceu nas matas de nosso sítio, foi um verdadeiro divisor de águas no Céu da Divina Estrela, abrindo a possibilidade de realização de sessões de desenvolvimento mediúnico e incorporação, e inserindo todo um novo repertório de reflexões, interpretações e experiências rituais junto à nossa irmandade. As narrativas sobre o retiro foram tão positivas que serviram para aplacar os temores e discordâncias das pessoas que se manifestaram contrárias ao trabalho, que a partir desse momento se mostravam mais abertas à participação em rituais posteriores dessa “linha”.

Após a realização do retiro, mais uma pausa foi feita em nossos trabalhos. Dessa vez por conta da II Conferência Mundial da Ayahuasca – Aya Conference, que aconteceria em Rio Branco entre os dias 17 e 22 de outubro. Eu estava escalado para ser um dos conferencistas do evento, no fórum sobre Ciências Sociais, onde ia apresentar alguns dos resultados de minha pesquisa de doutorado, através de um texto produzido a

três mãos, juntamente com Beatriz Labate e Clancy Cavnar. Além disso, seria um acontecimento único – uma entidade europeia, ICEERS, realizando uma conferência internacional que reuniria centenas de pessoas, em Rio Branco, Acre, sede de inúmeros grupos ayahuasqueiros e berço do Santo Daime e da Barquinha -, e uma oportunidade excepcional de pesquisa da expansão do Daime e da ayahuasca pelo Brasil e o mundo de um modo geral. Jacqueline, que também fazia seu mestrado na área, se uniu a mim, e fomos juntos para Rio Branco com alguns dias de antecedência, pois a ideia era aproveitar ao máximo não só nossa participação na conferência propriamente dita, como também a possibilidade de realizar pesquisas a partir da observação participante.

Desse modo, viajamos novamente para Rio Branco, onde nossa primeira iniciativa em relação à ayahuasca foi visitar a Madrinha Peregrina e pedir sua autorização para participarmos da sessão de Concentração do dia 15 de outubro. Mais uma vez fomos bem recebidos e autorizados a participar do trabalho, contradizendo o “senso comum” que atribui à Madrinha uma atitude *blasé* perante os visitantes. Durante a semana da Conferência, ainda tivemos a oportunidade de participar de rituais do Daime, da Barquinha, da União do Vegetal (dessa vez Jacqueline ficou no hotel para descansar) e de indígenas. Dada a diversidade de experiências e a riqueza cultural e acadêmica da Conferência em si, reservamos um capítulo especial dessa tese para refletir sobre o assunto. Aqui, quisemos apenas pontuar mais essa viagem para Rio Branco, que implicou em novo recesso no âmbito do Céu da Divina Estrela.

Ao voltarmos para Belo Horizonte, na última semana de outubro, um acontecimento inesperado: Luís Fernando me ligou aventando a possibilidade do Padrinho Alfredo e sua comitiva irem até Belo Horizonte, aproveitando também para nos fazer uma visita, que poderia ou não se traduzir ainda na realização de um trabalho. Ficamos bastante animados com essa ideia, que representava muita coisa e mexia com questões de natureza pessoal, intragrupal e também intergrupar. Acontece que ainda não tínhamos estrutura para receber o Padrinho Alfredo e sua comitiva, e a falta de experiência com isso também nos causava certa apreensão. Afinal de contas, realizávamos nossos trabalhos em uma garagem, e contávamos com menos de duas dezenas de membros.

Ao mesmo tempo, a vinda do Padrinho Alfredo teria grande significado simbólico, pois além do valor intrínseco que nós daimistas atribuímos à sua presença, isso simbolizaria algo muito valioso, há tempos buscado pela irmandade do Céu da Divina Estrela: legitimidade de existir. Uma irmandade frequentada pelo Padrinho

Alfredo é uma irmandade definitivamente autorizada a realizar trabalhos espirituais. Sua visita seria, então, um fator legitimador do CEFLUSMAR perante o circuito daimista da RMBH. Além desses motivos, havia vários outros para que nos esforçássemos em tornar realidade essa possibilidade que pairava no horizonte: várias pessoas da nossa irmandade ainda não conheciam o Padrinho Alfredo pessoalmente e desejavam fazê-lo; conviver de perto com a comitiva em viagem seria um contexto de pesquisa inédito e muito frutífero; receber o Padrinho implica no estabelecimento de redes com diversos outros atores daimistas; seria uma oportunidade de aprendizado ritual inédita para os membros do Céu da Divina Estrela; dentre outras.

Sem hesitar, respondi a Luís Fernando que estávamos não só disponíveis, mas também ansiosos pela possibilidade de visita do Padrinho Alfredo, preferencialmente para a realização de um trabalho conosco, e que colocávamos nossa casa a disposição para receber a comitiva. Estávamos um pouco pessimistas quanto ao “ok” do tesoureiro, porque já havia um cronograma relativamente definido para a comitiva e, como sempre acontece nesses casos, uma disputa entre os grupos sobre quem realizaria trabalhos espirituais com o Padrinho Alfredo. Para essa viagem, já estava definida a realização de uma cerimônia na Flor de Jagube, através da intermediação de L. C., terapeuta mineiro, daimista de longa data e com alguma influência nos bastidores da ICEFLU¹³¹, que estava envolvido na construção da cobertura da nova igreja do Céu do Mapiá e tinha recém-assumido uma posição de liderança na Flor de Jagube; e na Fraternidade Kayman, centro universalista comandado por Pierry Caetano, conhecido por receber a entidade Pai João de Aruanda. Esses dois centros, por sinal, são os maiores núcleos ligados ao Daime em números de adeptos e visibilidade social da RMBH.

Foi uma surpresa, portanto, quando recebemos o retorno de Luís Fernando, concordando não só com a realização de um trabalho conosco, mas sugerindo que o trabalho fosse justamente o ritual de São Miguel do Padrinho Alfredo, que realizar-se-ia no dia 09 de dezembro. Além disso, ficaria combinado que iríamos buscar o Padrinho e sua comitiva na igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, a partir do dia 06 de dezembro, e hospedar em nossa casa tanto Alfredo Gregório quanto seus acompanhantes do dia 08 ao dia 10. Isso tudo transformava a visita do Padrinho Alfredo no maior desafio vivido até então pelo Céu da Divina Estrela do ponto de vista logístico e de organização e esforço coletivo.

A primeira atitude a tomar era providenciar um local mais amplo e adequado para a realização do trabalho, haja vista que a garagem, além de não ser o lugar

especialmente mais apropriado para abrigar as cerimônias, mal comportava os rituais que já realizávamos, com média de 20 pessoas. O que dizer de um trabalho com o Padrinho Alfredo? Desse modo, retomamos nosso plano de aquisição da tenda, impulsionando nosso projeto Vida Nova – Divina Estrela, e procurando alternativas de financiamento para conseguir montar nosso novo espaço ritual. Até então, havíamos conseguido cerca de R\$3200,00, menos de um terço do orçamento total necessário. Era urgente, portanto, encontrar formas de angariar recursos. Nesse ponto, a vinda do Padrinho Alfredo já valia a pena antes mesmo de acontecer, pois representava uma mobilização coletiva da irmandade do Céu da Divina Estrela jamais vista anteriormente.

Iniciamos então uma campanha para a aquisição da tenda, incluindo aí a realização de uma rifa de Natal e a venda de *souvenirs* com a temática do Santo Daime em nossa secretaria. Depois de pesquisar, encontramos uma empresa especializada em tendas na região de Contagem, que poderia fornecer uma tenda nos moldes que procurávamos. Sendo assim, pouco mais de 10 dias antes da vinda do Padrinho Alfredo compramos nossa tenda, ao custo de R\$7200,00, sem as lonas laterais. O pagamento seria feito em três vezes. A primeira parcela foi paga com os R\$3200,00 que conseguimos acumular ao longo dos meses com nossa campanha. As segunda e terceira parcelas seriam pagas em 30 e 60 dias, respectivamente. Precisaríamos, pois, dar um jeito de conseguir o dinheiro. Optamos por não comprar as laterais, por falta de recursos.

A tenda foi montada no dia 25 de novembro, em um espaço plano e gramado que possuímos atrás da casa, e inaugurada já no dia 26, com nosso primeiro trabalho de Mesa Branca. Mudar os trabalhos da garagem para a tenda representou também outras transformações e um considerável esforço coletivo. Precisávamos cortar a grama e providenciar um sistema de iluminação para a tenda, uma vez que a maior parte dos trabalhos espirituais é feita durante a noite. Além disso, era necessário transferir a mesa e o balcão de despacho do daime para a tenda, além dos filtros de água. A decoração para as sessões também deveria ser repensada, pois a tenda era bem mais espaçosa e tinha formato diferente da garagem. O principal, porém, era reorganizar o espaço ritual interno, afinal de contas agora o Céu da Divina Estrela tinha um “templo” próprio para a realização de seus trabalhos.

No âmbito da ICEFLU, há a orientação para que as igrejas sejam construídas com sua entrada de frente para o leste. Do mesmo modo, a frente do Santo Cruzeiro – Cruz de Caravaca – deveria ser posicionada nessa direção. Isso nem sempre é viável,

pois depende das possibilidades dadas pelo terreno de cada local onde é construída uma igreja. No nosso caso, a porta virada para o leste não era o posicionamento mais intuitivo, mas era possível fazê-lo. Preparamos assim todo o espaço da tenda nesse sentido, e transferimos o Santo Cruzeiro, que ficava em uma área localizada à frente da garagem, para a frente da tenda, seguindo um modelo semelhante àquele do Céu da Montanha.

Depois de passarmos todo o dia 26 em regime de mutirão para preparar o espaço, conseguimos deixá-lo minimamente apto a receber o trabalho de Mesa Branca. Fizemos questão de realizar a Mesa Branca na nova tenda não só pela vontade de “estrear” esse espaço ritual, como também para observar falhas na estrutura e demais necessidades de ajuste para prepararmos da melhor forma possível o espaço para receber o Padrinho Alfredo e todos os visitantes que o acompanhariam. Essa decisão se mostrou acertada, pois tivemos problemas elétricos e observamos a necessidade urgente de conseguir as laterais da tenda, uma vez que sem elas qualquer chuva ou vento forte poderiam trazer consequências graves para a realização do trabalho. Ademais, a partir daí percebemos também a necessidade premente de se pensar em uma forma de drenagem, pois a água da chuva acabava por escoar e tomar conta também do ambiente interno da tenda. Outra demanda seria a de vislumbrarmos um piso diferente da grama no médio prazo, pois esta fatalmente estaria comprometida com a realização de nossos trabalhos, que por sua vez também seriam mais bem acomodados em outro tipo de piso, já que a terra produz barro e areia com facilidade e pode sujar as fardas ou mesmo levar alguém a escorregar.

Na noite do dia 26 de novembro, o Céu da Divina Estrela realizou então seu primeiro trabalho no novo salão. Além disso, foi a primeira Mesa Branca que aconteceu no âmbito de nosso grupo, e o segundo trabalho da linha de “desenvolvimento mediúnico”. Dessa vez, contamos com o apoio de todos os membros da igreja, e as pessoas que se posicionaram contra esse tipo de ritual em outra ocasião agora estiveram presentes. Excetuando os problemas elétricos já citados, esse trabalho correu sem maiores sobressaltos, e de um modo geral causou boas impressões em toda a irmandade. As tensões relacionadas à realização de sessões de “banca aberta”, a partir desse momento, pareciam ser coisa do passado.

Para nossa surpresa, uma das visitantes desse nosso trabalho, Andrea, que já foi dirigente de um núcleo ligado à ICEFLU (“Aldeia de Cristo”) e patrocinava o grupo de Sri Prem Baba em Belo Horizonte, liderado por sua filha, se comprometeu a doar as

laterais, orçadas em R\$4000. Nos dias que se seguiram, realizamos mais dois trabalhos preparatórios na tenda para a vinda do Padrinho Alfredo, que já estavam previstos em nosso calendário, a Concentração do dia 30 de novembro e a Santa Missa de dezembro, dia 05. Durante a Concentração, em meio ao período de silêncio percebemos o som de alguma festa sendo realizada na vizinhança. A tenda ficava um pouco mais perto das casas da vizinhança do que nossa garagem, e sua acústica favorecia a captação dos sons oriundos do ambiente ao redor. Tratando-se de uma zona semi-rural, embora não tenhamos que conviver com o barulho cotidiano da cidade há sempre a possibilidade de alguma festa ou “show” ser realizada em sítios ou bares da região, com som muito alto que chega até nossos ouvidos durante os períodos de silêncio dos trabalhos.

Esse é um problema vivido por várias das igrejas localizadas próximas aos centros urbanos, e cada vez mais, por conta da expansão das cidades e povoamento de áreas até pouco tempo mais “isoladas”. A própria Flor de Jagube hoje tem que conviver com um bar contíguo à igreja, que por vezes realiza eventos que coincidem com os dias de trabalho espiritual. Formas de contorno dessa situação podem ser: evitar totalmente o silêncio e cantar hinos; encurtar o período de concentração e aumentar a quantidade de hinos cantados; colocar áudios diversos para preencher o som do local com algo agradável e escolhido pela irmandade, etc. Ou simplesmente manter a concentração, a despeito dos sons e música alta emitidos pela vizinhança. Essa opção, contudo, não parece a mais adequada, pois, dada a proeminência que o som possui no Santo Daime como condutor e mesmo criador da experiência, sons desagradáveis vindos da vizinhança podem assumir contornos de uma verdadeira “batalha” espiritual, produzir sensações ruins e favorecer a emergência de processos internos difíceis e sensações de sofrimento.

No caso dessa Concentração, contornamos os “sons ao redor” sem maiores complicações com a utilização de um áudio de “sons da natureza”. Durante a Santa Missa, realizada na segunda-feira, não tivemos problemas dessa ordem. Esses dois trabalhos serviram para conhecer melhor o espaço da tenda e identificar as necessidades de trabalho preparatórias para a vinda do Padrinho. Nesse sentido, a partir da Concentração foi estabelecido um regime de “mutirão permanente” no Céu da Divina Estrela até a vinda de Alfredo e comitiva. Afinal, eram muitas as demandas de preparativos. Era necessário arrumar a casa e os cômodos para receber a comitiva. Fato é que, nesses 8 meses vivendo no sítio, até esse momento Jacqueline e eu não havíamos conseguido ajeitar as coisas de modo a transformar a casa do sítio em algo que

pudéssemos chamar de “lar”. Isso evidenciou para nós uma dificuldade de separação entre o público e privado que vivíamos desde o início dos trabalhos do CEFLUSMAR. Isso porque a sede de nosso grupo sempre fora a nossa casa. Por conta disso, havia objetos da igreja espalhados pelos cômodos da casa; a cozinha, que sempre era usada nos dias de cerimônia para a preparação de um lanche para as pessoas, tinha se transformado em espaço coletivo, no qual muitas vezes os indivíduos se sentiam a vontade para guardar seus pertences na geladeira, por exemplo; o próprio daime era armazenado dentro de casa, em um armário e também em uma geladeira.

Esperávamos que a tenda, além de servir como local oficial de culto, pudesse também estabelecer com mais clareza essa divisão entre público e privado, e liberasse um pouco mais a casa como um espaço particular de moradia. Além da instalação da tenda, entretanto, era necessária toda uma reconfiguração de móveis, objetos pessoais e organização da casa para operar essa separação, algo que somente uma forte mobilização orientada para esse fim poderia conseguir no curto prazo, já que Jacqueline ainda acumulava as funções de mestrandia em antropologia pela UFMG e oficial de apoio judiciário no fórum de Santa Luzia¹³², e eu estava imerso em meu doutorado e em outras questões de cunho religioso da Divina Estrela. A vinda do Padrinho Alfredo foi a “deixa” para que esse movimento pudesse acontecer.

O sítio em que moramos, além de uma casa, possui também uma “casinha de caseiro”, com um banheiro e um quarto pequenos, e também um banheiro e quarto externos e uma área coberta do lado de fora. A “casa do caseiro” era comumente utilizada como “quarto de cura” masculino, isto é, um local onde os homens poderiam usar o banheiro, repousar e se recuperar em caso de necessidade durante os trabalhos espirituais. O banheiro e quarto contíguos à casa principal eram utilizados como “quarto de cura” feminino, para as mesmas finalidades. Tratava-se, agora, também de transferir a “cozinha geral” para a área contígua à casa, e de utilizar a garagem, que a partir desse momento havia ficado disponível, como secretaria da igreja. Para tanto, compramos um armário e diversos outros objetos.

Com isso, a casa passaria a ser o mais possível um espaço privado, nossa moradia. Isso era importante, pois, além de pagarmos o aluguel – o Céu da Divina Estrela entrava somente com uma ajuda de custo destinada às contas de água, luz e faxina -, sentíamos necessidade de um espaço privativo, tanto para fins de moradia como também de trabalho intelectual. Essa necessidade começava a se tornar urgente, tanto mais o meu doutorado avançava e os trabalhos de Jacqueline se acumulavam, e se

tornava cada vez mais imperativo a tomada de alguma providência, pois ao fim de cada trabalho havia pessoas que permaneciam horas no local, descansando, comendo e sobretudo conversando, o que não raro se traduzia também em um intenso trânsito de daimistas dentro da casa. As pessoas que ficavam até mais tarde (ou mais cedo, já que chegavam a amanhecer o dia no sítio) variavam conforme o trabalho; o que era invariável é que Jacqueline e eu sempre tínhamos que lidar com isso, o que, além de tirar em alguma medida nossa privacidade, praticamente nos tomava o dia seguinte, que precisava ser orientado para o descanso e a limpeza da “bagunça” produzida no dia anterior.

Enfim, a vinda do Padrinho Alfredo ensejou uma mobilização e também a reflexividade coletiva sobre as dificuldades e aspectos a melhorar dentro de nosso grupo. Durante vários dias as pessoas limparam o terreiro, arrumaram a casa, ensaiaram os hinos, organizaram um estacionamento para os visitantes e cuidaram da entrada de acesso do sítio, pensaram em questões de segurança, providenciaram alimentação para a comitiva, fizeram a divulgação do trabalho perante a irmandade do Santo Daime, dentre outras coisas. Um aspecto importante foi a preparação do salão. Como já havíamos mencionado, as laterais foram doadas por uma amiga, Andrea Angelini; havia ainda a necessidade de armar um sistema mínimo de drenagem e de iluminação. O piso não foi possível conseguir a tempo, mas a drenagem do solo e o sistema de iluminação foram providenciados. A primeira foi feita de modo improvisado, apenas com vistas à realização do trabalho de São Miguel com o Padrinho Alfredo. Já a iluminação foi feita de modo profissional, por conta de um de nossos amigos, um que trabalhava na CEMIG, e outro membro do grupo, engenheiro eletricista, que se dispuseram a resolver essa questão. Refletores de LED, luzes coloridas, tudo foi devidamente preparado. Havia ainda a decoração do salão, que estava a cargo das mulheres, e a preparação dos aposentos do Padrinho Alfredo e comitiva. Nesse quesito, Jacqueline e eu optamos por ceder toda a casa para eles, enquanto nós iríamos pernoitar no “quarto de cura” dos homens.

A mim, cabia a tarefa de ir até o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá-RJ, buscar o Padrinho Alfredo e comitiva. Eles estavam de visita no local como parte do tour da comitiva no segundo semestre de 2016; ali, participariam de um feitio-escola – modalidade de feitio relacionada à expansão – e do trabalho da Virgem da Conceição, no dia 07 de dezembro. A rotina de trabalhos espirituais de Alfredo e seus acompanhantes era impressionante. Eles chegaram em Mauá, onde ficaram hospedados

na casa de nosso amigo Márcio Borges e sua esposa Claudia, diretamente para o feitio. Realizaram um ritual de cura e no dia 06 houve ainda um trabalho de “boca de fomalha”. No dia 07 haveria o hinário do Mestre Irineu, que durava a noite toda, e depois partiriam todos para Minas Gerais, onde fariam conosco o trabalho de São Miguel no dia 09, um bailado na Flor de Jagube no dia 11, e uma cerimônia na Fraternidade Kayman no dia 12, partindo dia 13 para Brasília, onde participariam do trabalho de aniversário do Mestre Irineu no dia 14, cantando todo o hinário O Justiceiro e Nova Jerusalém, de onde seguiriam viagem até voltarem para o Mapiá a tempo de estarem presentes nos festejos natalinos e passagem de ano na comunidade.

A ida do Padrinho Alfredo e comitiva para uma determinada região inevitavelmente pressupõe contatos de ordem intergrupar entre as igrejas desse campo daimista local. Usualmente, quando Alfredo viaja para alguma área urbana de grandes proporções, onde existem muitas igrejas, sua comitiva costuma fazer um tour por mais de um grupo da região, na medida das possibilidades de cronograma e calendário. Isso implica um relacionamento mínimo das igrejas em questão, para tratar do transporte e hospedagem do Padrinho, dos custos e itinerário de viagem, da visita dos membros de uma igreja à outra, etc¹³³. Essa possivelmente é uma das razões pelas quais se diz comumente, no âmbito daimista, que a visita do Padrinho Alfredo provoca um “furacão” na irmandade. Isso porque, além da necessidade desses relacionamentos intergrupais entre as igrejas que vão hospedá-lo, há ainda a reação e posicionamento por parte daqueles grupos que “ficaram de fora”, que não raro é de crítica e oposição, e toda a visibilidade que a visita do Padrinho traz aos grupos em questão e a quantidade de pessoas e esforço coletivo que isso movimenta, para não mencionar os possíveis efeitos de ordem metafísica, sempre aventados no seio da irmandade daimista. Fato é que a visita do Padrinho Alfredo, como alguém cuja relevância e influência ultrapassam muito o âmbito das políticas regionais, e que portanto tem seu controle por parte dos grupos locais bastante limitado, causa instabilidade no campo daimista local, bem como em sua estrutura de poder, e esse é um ponto importante.

No Santo Daime, conforme já vimos há uma tensão primordial permanente, que se manifesta de modo pronunciado entre dois preceitos de conduta ritual que podem ser encontrados nos hinos: Por um lado, há orientações defensivas da religião, no sentido de um sectarismo e fechamento interno, como a sugestão de que “o daime é para todos mas nem todos são para o daime”, ou a ideia de que não se deve fazer proselitismo ou convidar pessoas para tomar o daime. Essa última ideia encontra-se presente em alguns

hinos, como um cântico de João Pereira que diz “Não é coisa que se ofereça/ é para aqueles que procurar”, ou um verso de um hino de Tetéu, que fala “não tem convite, não se pode convidar/ Se convidar, é erro fraternal”. Por outro lado, há o impulso expansionista da diáspora daimista, dentro da qual, a partir do verso de um hino do Mestre Irineu que diz “doutrinar o mundo inteiro”, interpreta-se que o Santo Daime tem uma missão de congregar pessoas de todo o mundo, aos moldes da exortação bíblica de “pregar o evangelho a todas as nações”. Essa interpretação também pode ser tirada de outros hinos importantes, como um de Antônio Gomes que diz que o Mestre “tem este poder, deste globo governar”, ou um hino de Maria Damião que faz alusão a um “chefe estrangeiro”.

Essa tensão também se traduz em um constante conflito entre uma “pulsão expansionista” versus uma “pulsão exclusivista”, que opera em dois níveis: global e local. No nível global, isto é, de toda a religião, há, por um lado, a tentativa de se legitimar perante a sociedade, sobretudo através de esforços com vistas à legalização, mas que também assume a forma de diversas alianças religiosas, entrevistas dadas por lideranças expressivas, filmes e documentários realizados, *websites* oficiais e as viagens de comitiva realizadas pelas lideranças brasileiras por todo o mundo. Por outro lado, há a tentativa de regulação das práticas e uma certa exortação a um modelo comunitário e de *ascese extramundana* (Weber, 2004), onde o mundo de ilusão está em oposição à verdade da irmandade daimista.

No nível local, essa pulsão expansionista se expressa através da manutenção de websites, canais do *Youtube*, grupos do *Facebook* e outras formas de comunicação e divulgação das igrejas; do estabelecimento de alianças com alguns grupos específicos, como os Yawanawá no caso do Céu do Mar, do Rio de Janeiro; da realização de sessões “temáticas” que podem abarcar outros interesses religiosos da irmandade; da visita de comitivas para a realização de trabalhos, etc. Essas representam também ferramentas de competição em face a outras igrejas. Nesse sentido, não é exagero falar em uma subcultura daimista¹³⁴, ou campo daimista, disputado em “guerra de trincheira” pelas diferentes igrejas, que adotam também determinados movimentos defensivos motivados por essa pulsão exclusivista. Isso se manifesta, por exemplo, na “política de suspensões” adotada pela Flor de Jagube: os membros da casa não estão autorizados a visitar outras igrejas, sob pena de suspensão, e dissidentes do grupo são efetivamente suspensos. Postura semelhante se revela no não reconhecimento, por parte desse centro, de outras

linhas espirituais e igrejas do próprio Daime, em especial aquelas da mesma região. E, especialmente, na ausência e corte de relações com os grupos considerados “ilegítimos”.

Com isso, aparece uma série de conflitos que se expressam também em disputas “geracional-institucionais”, isto é, na tendência monopolística dos grupos estabelecidos e sua contraposição à emergência de novas igrejas, o que nos permite traçar um esboço de organização setorial do *campo daimista* em cada região. Haveria os chamados “grupos antigos”, que se esforçam por representar a “tradição” daimista e se autoidentificar como os maiores portadores da mesma, com preponderância dessa “pulsão exclusivista”, e os “grupos novos”, que representariam a “renovação”, com uma tendência maior em direção à “pulsão expansionista”. A preponderância de “pulsões” diferentes em cada tipo de grupo por si só já explica a existência de conflitos intergrupais, mas vale lembrar que essa tendência não é absoluta, e que as igrejas sempre precisam se equilibrar entre esses dois pólos, algo que é inerente à própria linha expansionista do Santo Daime.

Esses conflitos entre “grupos antigos” e “grupos novos” também pode ser traduzido, de forma mais abstrata, em um embate entre um modelo de “sistema fechado” e um modelo de “sistema aberto”. Nesse caso, há uma tentativa dos grupos antigos em fazer do Santo Daime um sistema fechado, com poucas e conhecidas “entradas e saídas” com relação ao ambiente externo e estabilidade do *campo daimista*. Sob tal perspectiva, não há espaço para novos jogadores, pois “o jogo já foi jogado e as peças já estão na mesa”. Nesse sentido, como o Santo Daime não operou a transição para uma organização burocrática, há uma tendência à *dominação tradicional* (Weber, 1988). Acontece que, cada vez que um grupo novo aparece, ocorre uma “abertura” no sistema, que aumenta a instabilidade do campo e ameaça a manutenção de suas estruturas de poder. Desse modo, a tendência dos grupos novos, pelo menos em um primeiro momento, é em direção a uma dominação carismática, e quase sempre eles representam também um potencial iconoclasta.

Daí, há um embate entre “estabelecidos” e “novatos”. Da parte dos grupos antigos, quando emerge um novo agente no campo são tomadas atitudes no sentido do fechamento do sistema com a menor quantidade de mudanças possível, enquanto do ponto de vista dos grupos novos há uma tendência inicial a tentar manter o sistema aberto, como estratégia de sobrevivência. Disso, existem três caminhos possíveis: 1 - os grupos antigos têm sucesso em rechaçar o grupo novo, considerado intruso, que deixa de funcionar; 2 – os grupos antigos são forçados a aceitar o novo grupo como membro

do sistema para que este se torne “fechado” novamente e o sistema não colapse e/ou abra a porta para ameaças futuras; 3 – o grupo novo provoca um colapso no sistema, que precisa alterar consideravelmente sua estrutura para continuar a existir.

Fato é que a visita do Padrinho Alfredo trazia possibilidades de atingir esse “sistema”, ou *campo daimista* da RMBH. Isso porque, como o Padrinho é uma autoridade supradenominacional, isto é, que está acima dos interesses de uma ou outra igreja local, mobiliza de alguma maneira toda a irmandade de uma região. Assim, os daimistas da região, de um modo geral, consideram essa uma possibilidade de visitar outras igrejas; afinal de contas, esses não seriam “trabalhos normais”, ligados especificamente a um ou outro centro, mas cerimônias comandadas pelo Padrinho Alfredo, ou seja, que transcendem as fronteiras de cada grupo. Disso, depreende-se outra série de questões, quais sejam: os grupos que recebem o Padrinho se esforçam ao máximo para aproveitar essa oportunidade no sentido de dar visibilidade a seu grupo e demonstrar intimidade com Alfredo, que estaria ali não por uma viagem contingencial, mas porque efetivamente “concordaria” com a política daquele grupo. Para tanto, diversas fotos e vídeos são feitos e depois divulgados nas redes sociais. Por outro lado, as outras igrejas tendem a tratar aquela visita como “fortuita” e “acidente de percurso”, relativizando a ligação do grupo hospedeiro com o comandante da ICEFLU, e deixando de “curtir” postagens feitas nas redes sociais relacionadas à visita do Padrinho Alfredo ao grupo em questão. Enfim, estão aí algumas razões sociológicas pelas quais a visita do Padrinho Alfredo é considerada um “furacão” no *campo daimista* local.

Por conta dos problemas de relacionamentos junto à Flor de Jagube, nos prontificamos a arcar com todos os custos de buscar o Padrinho em Visconde de Mauá, sem divisão dos gastos. Ademais, incluímos nos custos a contribuição básica perante comitiva e Alfredo: a arrecadação do trabalho e gastos relativos à hospedagem e alimentação ficariam a cargo de nosso grupo. Com isso, o Padrinho chegaria conosco em Minas Gerais na noite do dia 08, e ficaria até a tarde do dia 10, de onde o levaríamos para a casa de L. C., atual presidente da Flor de Jagube. Depois disso, os custos deixariam de ser nossa responsabilidade. Achamos que essa forma de divisão de despesas, embora onerosa para nós, seria preferível a uma negociação com a direção da Flor de Jagube, que até agora nem sequer reconhecia a existência do Céu da Divina Estrela enquanto legítima. Nesse sentido, temíamos que a direção da Flor de Jagube, cujo poder financeiro é várias vezes maior do que o nosso, pudesse “atravessar” nosso

trabalho e impedir sua realização, pois casos semelhantes nos foram relatados por amigos e fardados antigos de outras igrejas que viveram situações análogas no passado.

Nesse momento, o Céu da Divina Estrela tinha cerca de R\$1500,00 em caixa. Precisávamos conseguir verba suficiente para buscar o Padrinho no Estado do Rio de Janeiro, hospedá-lo em nossa casa por quase duas noites e dois dias e arcar com a alimentação da comitiva, composta de 06 pessoas, e ainda conduzir nossos hóspedes até a residência de L. C., distante aproximadamente 60km de nosso sítio. Acrescentava-se a isso o fato de que só havia um carro, de nosso amigo Claudio, disponível em nossa irmandade para realizar a viagem de aproximadamente 450km para buscar 06 pessoas. Precisávamos, portanto, alugar um automóvel. Como iríamos sair dia 06 e voltar no dia 08, o aluguel teria que ser de três dias. Para conseguir acomodar o maior número de pessoas com o menor gasto possível, alugamos um fiat doblô e partimos em viagem na tarde do dia 06 de dezembro, eu e Pedro Paulo, membro do CEFLUSMAR e considerado bom motorista. Enquanto isso, continuava o mutirão na sede da Divina Estrela.

O trabalho de São Miguel – Padrinho Alfredo e comitiva no Céu da Divina Estrela

Chegamos a Visconde de Mauá já na madrugada do dia 07, e nos hospedamos na pousada São Miguel, de Marcelo Beozzo, vizinha à casa de nosso amigo Márcio Borges. Marcinho, como o conhecemos, estava recebendo o Padrinho e comitiva em sua residência. No dia seguinte, encontramos com Alfredo e a comitiva, composta pelas seguintes pessoas: Rute – cantora do Mapiá, filha da Madrinha Cristina; Roberval – violeiro e irmão de Rute; Luís Fernando – tesoureiro da ICEFLU e assessor do Padrinho; Salomão – filho mais velho de Alfredo Gregório; e Arthur – filho mais novo de Alfredo dentre os homens. Havia ainda Maria Alice, esposa de Roberval, que tinha permanecido em São Paulo por conta de um tratamento dentário, algo muito necessário para os moradores do Mapiá em geral. Também aproveitamos para dar uma volta pela comunidade, que estava realizando um feitiço, e descansar, pois era dia do trabalho da Virgem da Conceição, onde se canta o hinário O Cruzeiro de farda branca.

De parte do Céu da Divina Estrela, estávamos em quatro pessoas: Pedro Paulo e eu na *doblô* e Claudio e José Emanuel no *palio weekend* cedido por Claudio. Participamos do trabalho, que também contou com batizado, fardamento e cerimônia de casamento. Partimos do Céu da Montanha em direção às Minas Gerais no dia 08 ao

entardecer. Antes de nossa partida, uma pequena comoção coletiva, pois todos queriam se despedir do Padrinho Alfredo, que ainda passou no feitio, juntamente com Alex Polari e outros, para levar consigo uma quantidade (20 litros) do sacramento junto a essa viagem. Dividimos os carros da seguinte maneira: Claudio, José Emanuel, Roberval e Luís Fernando foram na *weekend*, enquanto Padrinho Alfredo, Rute, Arthur, Salomão, Pedro Paulo e eu seguimos na dobrô. Pedro Paulo e eu nos revezamos ao volante, chegando em Santa Luzia já na virada para o dia 09. Em nossa sede, tudo já estava preparado para receber a comitiva, incluindo alimentação e arrumação dos aposentos, depois de um esforço coletivo de mutirão sem paralelos em nossa irmandade, que incluiu também o pedido de licença da Jacqueline de seu ofício no fórum.

Explicando melhor, essa grande preocupação com a arrumação de nosso espaço se devia também ao fato de ser a primeira vez que estávamos hospedando a comitiva que, de acordo com relatos, estava acostumada a um “padrão hotel” de atendimento. Acontece que, embora sejam oriundos das comunidades ribeirinhas e caboclas da Amazônia, e tenham crescido em meio à simplicidade dos seringais, os membros da comitiva viajam o mundo inteiro no movimento de expansão da doutrina, sendo recebidos por pessoas de classe média alta em locais os mais diversos, como Nova Iorque, Tóquio, Havaí, São Paulo e Amsterdã. Em geral, seus anfitriões fazem de tudo para recebê-los e tratá-los bem, o que acabou gerando um padrão e expectativa, criada dentro das próprias comunidades daimistas hospedeiras, de atendimento que se distanciava da vida simples e frugal associada aos povos amazônicos.

Isso deu margem para críticas em relação às comitivas e também a seu padrão de consumo, não só por parte da irmandade global, mas também dos habitantes mais carentes da vila Céu do Mapiá. Argumentam, por exemplo, que é paradoxal rodar o mundo em busca de arrecadação para a construção de uma igreja – projeto da igreja nova do Mapiá -, e ao mesmo tempo “vestir tênis nike de último tipo”, em alusão aos calçados dos filhos do Padrinho Alfredo. Acontece que isso é mais complexo do que parece, pois envolve uma “relação bilateral de consumo” aonde os anfitriões têm grande responsabilidade, pois estão acostumados a dar, espontaneamente – e isso é relevante-, todo tipo de presentes e agrados ao Padrinho Alfredo e comitiva, como uma espécie de expectativa em torno de uma relação de dádiva.

Isso talvez possa ser explicado a partir de uma perspectiva maussiana (Mauss, 2003): ao dar presentes para o Padrinho Alfredo e seus acompanhantes, os “daimistas da expansão” por vezes podem buscar alguma forma de reciprocidade, seja através da

criação de laços fortes junto a Alfredo, seja esperando o oferecimento de um hino por parte do mesmo ou do aumento de *status* e capital religioso perante o campo daimista, seja na esperança de alguma “atitude legitimadora” do Padrinho frente à igreja em questão vis-à-vis a irmandade como um todo. Acontece que, na medida em que a maioria dos centros passava a agir dessa forma em relação às comitivas, acabou-se por estabelecer um padrão, que envolvia também a concorrência entre os grupos a respeito do “melhor anfitrião” -, onde receber com conforto, fartamente e se possível com presentes já não era um traço distintivo, mas parte rotineira e natural de qualquer grupo que se dispusesse a hospedar a comitiva. Como marinheiros de primeira viagem, nós da Divina Estrela estávamos um tanto quanto preocupados nesse sentido.

No transcurso do tempo, contudo, as coisas correram bem e superaram nossas expectativas. O almoço do dia 09, por exemplo, foi um feijão tropeiro à mineira, com salada de frutas e torta doce de sobremesa, que agradou à comitiva. Esse é um traço contrastante entre os “daimistas do norte” e os “daimistas da expansão”. Enquanto esses últimos, que em grande medida pertencem ao universo religioso New Age e tem afinidades com a ideologia da “vida saudável em harmonia com a natureza”, a ponto de naturalizarem a dieta vegetariana como parte constitutiva do daime e prescrição fundamental para se participar dos rituais sem tomar uma “peia” ou passar mal, os “daimistas do norte” possuem gosto alimentar condizente com os ribeirinhos de modo geral; o consumo de carne, nesse sentido, é algo natural, apreciado inclusive nos dias de trabalho. Em nossa pesquisa de campo, por exemplo, ouvimos relatos de que a Madrinha Peregrina sugere que se coma carne especialmente nos dias de hinário, para “dar força” física durante o ritual, que dura horas a fio, e orienta os vegetarianos da comunidade a incluir carne em seu cardápio. No caso do Padrinho Alfredo, suas restrições alimentares não vão no sentido de comidas sofisticadas e o “mais leve possível”, mas se inserem dentro do “cardápio médio” de um ribeirinho amazônico.

Depois do almoço, era chegada a hora dos preparativos finais para o trabalho. Nesse sentido, esperávamos entre 60 e 100 pessoas, o que representava um recorde absoluto de presença em nosso grupo. Para isso, não tínhamos assentos suficientes. Em nosso grupo havia cerca de 30 assentos. Tivemos, então, que alugar cadeiras plásticas, que, por sugestão da Jacqueline, foram em número de 100. O trabalho de São Miguel estava marcado para as 20h. A partir das 18h, as primeiras pessoas começaram a chegar. No total, foram aproximadamente 110 pessoas presentes no salão, superando todas as expectativas, com renda de aproximadamente R\$2500,00 no caixa da secretaria, entre

contribuições e venda de hinários de São Miguel e *souvenirs* do Santo Daime disponíveis na secretaria.

Dentre os presentes, estavam Rodolfo, dirigente da igreja Luz da Floresta, de Juiz de Fora, Noêmia, comandante da Santa Maria da Estrela Brilhante, ambos filiados à ICEFLU, L. C., presidente da Flor de Jagube, além de pessoas de cidades como Viçosa, Juiz de Fora, e até mesmo visitantes que moram em Israel, coordenando um ponto de Daime por lá, além de fardados e membros de grupos da RMBH em geral, como o Céu Monte, a Flor de Jagube, a Fraternidade Kayman e alguns discípulos de Sri Prem Baba. Percebemos, com isso, o “poder de congregação” do Padrinho Alfredo em levar tantas pessoas para o trabalho no Céu da Divina Estrela. Afinal, nosso trabalho ocorria somente duas noites após a cerimônia da Virgem da Conceição, e ainda haveria dois outros trabalhos com o Padrinho em grupos da RMBH. Além disso, nosso centro era pequeno e visto com desconfiança por parte de algumas lideranças locais, que desaconselhavam a participação dos membros de suas respectivas igrejas em nosso trabalho¹³⁵.

Como dissemos, esse trabalho superou muitas expectativas, tanto no número de presentes quanto nos “relatos de cura e transformação” das pessoas, sendo considerado “muito forte” e “marcante” pela irmandade. Alguns daimistas antigos, como Adriano, um dos fardados com maior antiguidade do Céu do Monte, e Noêmia, afirmaram inclusive que o ritual os lembrou dos “tempos dourados” da expansão do Santo Daime, onde a “força” espiritual e coletiva seria diferenciada. Do lado da irmandade do Céu da Divina Estrela, foi considerado um “divisor de águas”, embora também tenha produzido apreensão em alguns poucos, que temiam a “expansão” do grupo em detrimento do caráter “intimista” que vigorara até então.

Ademais, a participação do Padrinho Alfredo durante o ritual trouxe uma impressão positiva para os presentes. Isso porque ele ficou a maior parte da cerimônia dentro do salão, deixou o despacho de daime aberto até o final do trabalho para “doutrinação de sofrendores”, e tomou as rédeas da condução do trabalho, o que contrasta com boa parte dos rituais realizados durante as viagens de comitiva, onde o Padrinho alterna períodos de permanência no salão com períodos de ausência, às vezes prolongada, e parece “menos ativo” enquanto comandante. Esse último exemplo acontece, dentre outras razões, especialmente por sobrecarga de trabalhos, que exige o descanso e resguardo. Para termos uma ideia, enquanto uma igreja que segue o calendário costuma realizar cerca de 50 trabalhos espirituais por ano, o Alfredo e sua

comitiva chegam a participar de 3 ou 4 trabalhos por semana, em locais distintos e no meio a um intenso e exaustivo trânsito de viagens.

Sobre o trabalho de São Miguel e as relações sociais que o envolveram, essa era uma oportunidade de quebra de paradigmas rituais estabelecidos na região e de “união” das igrejas e da irmandade como um todo, além do reconhecimento desse novo espaço ritual, o Céu da Divina Estrela. Assim, precisávamos pensar no modo como receber as pessoas e na distribuição do espaço ritual da melhor forma possível. Para isso, pedimos orientação de Luís Fernando, que nos ajudou a pensar na composição da mesa de centro, que ficou desenhada da seguinte maneira: Padrinho Alfredo, sentado na cadeira de comandante, seguido de Rute e Luís Fernando, que o ladeavam do lado direito e esquerdo, respectivamente. Logo depois vinham Jacqueline e eu, um de frente para o outro, Noêmia, na outra extremidade da mesa, e L. C., à minha esquerda. Apesar do posicionamento da Flor de Jagube em relação aos nossos trabalhos, L. C., um de seus maiores representantes (e conhecido pelo seu lado “polêmico” e sua personalidade característica), esteve presente em nossa cerimônia, a despeito de “não gostar” de trabalhos de banca aberta.

De certa forma, devido à postura institucional refratária da Flor de Jagube em relação a nosso grupo, ficamos um pouco surpresos com a presença de L. C. no trabalho de São Miguel, mas por outro lado consideramos isso natural e positivo. Afinal de contas, as cerimônias dirigidas pelo Padrinho Alfredo são por definição abertas para toda a irmandade, consideradas pelos daimistas como uma oportunidade de integração e superação de diferenças interdenominacionais. Durante o trabalho propriamente dito, L. C. passou boa parte do ritual me dando “sugestões” ao pé do ouvido e apontando “correções” a serem feitas em nosso grupo. Isso, se não chegou a “atrapalhar” o andamento das coisas e minha concentração em particular, representava um desafio diplomático. Ao mesmo tempo em que eu discordava das observações de L. C., precisava manter a calma para não prejudicar o trabalho nem causar animosidades com uma liderança de igreja. No fim das contas, não deixava de ser positivo o reestabelecimento de relações com a Flor de Jagube que imaginávamos estar sendo celebrado ali.

É aí que aconteceu uma situação curiosa. Depois do segundo despacho de daime, em um dos momentos mais intensos do trabalho, perguntei a L. C. se poderíamos comparecer no trabalho que a Flor de Jagube realizaria com a presença do Padrinho Alfredo. Estávamos L. C. e eu sentados lado a lado em um momento crucial da

cerimônia, que exigia o trabalho em conjunto, e achei que perguntar representava uma forma de reconhecimento de seu *status* de liderança e ao mesmo tempo um convite ao diálogo. Isso porque, no fundo, imaginava que essa era uma pergunta retórica, já que L. C. havia se sentido a vontade para comparecer ao Céu da Divina Estrela e que o convite para que as lideranças das igrejas que recebem o Padrinho compareçam aos demais trabalhos com a presença dele é parte natural da integração das igrejas, como diz o próprio Padrinho Alfredo. Não é se espantar, portanto, que eu tenha ficado um pouco surpreso quando L. C. se virou para mim e me disse: Vocês estão suspensos!

Ao final da cerimônia, como é praxe, Luís Fernando pediu pessoalmente para que L. C. convidasse os presentes a acompanhar a comitiva no próximo trabalho a ser realizado na Flor de Jagube, o que foi negado pelo representante dessa igreja. No dia seguinte, durante a tarde, esse convite foi feito a nós por parte do próprio Padrinho Alfredo pessoalmente, mas, diante da insistência do M. M. em nos manter suspensos, novamente comunicada por L.C. em sua casa na noite do dia 10 de dezembro, decidimos não participar para evitar maiores constrangimentos. Interessante, nesse sentido, lembrarmos-nos do discurso do M. M., que dizia que “jamais iria entrar em conflito com o rei”, pois os relatos de que estávamos suspensos eram passados de M.M. para L.C. e de L. C. diretamente para Jacqueline e eu, em privado, isto é, nunca eram comunicados ao Padrinho Alfredo.

Voltando ao ritual em si, este foi considerado um “marco” pela grande maioria das pessoas, e “fechado” da melhor maneira possível, com todos alegres e uma intensa “salva de palmas” a Alfredo Gregório. O fechamento do trabalho é um termômetro interessante da qualidade do mesmo. Trabalhos que são encerrados com as pessoas muito cansadas, desanimadas ou tristes costumam ser considerados “pesados” e “carregados”, enquanto aqueles em que as pessoas terminam sorridentes, alegres e animadas são considerados positivos e um sucesso da corrente coletiva. Além disso, a quantidade de “ocorrências” interfere na percepção das pessoas sobre o ritual. A existência de discussões, brigas ou demais “alterações” no andamento natural do trabalho são indicativos de uma cerimônia problemática e desarmonizada, e nesse sentido o ritual de São Miguel teve grande êxito, pois, a despeito de ter sido considerado “fortíssimo”, os problemas de ordem interpessoal foram mínimos e o “mergulho interior” vivido pelas pessoas foi considerado profundo. Outro indicativo do êxito do trabalho é que o Padrinho Alfredo ficou um bom tempo depois do encerramento

conversando, recebendo as pessoas dentro de casa, tirando fotos e recebendo a todos todos que pediam e transitando junto à irmandade.

Como podemos perceber, o trabalho se traduz em uma quantidade grande de esforço por parte de toda a coletividade para sua execução, além do estabelecimento de relações políticas locais e uma “logística” intrincada, que envolve acomodar interesses diversos e conflitantes. Nesse sentido, pode ser avaliado também a partir da ideia de *performance*, tanto coletiva quanto individual, que pode ser observada através de um “*continuum performático*”, ideia que veio da avaliação de um dirigente daimista presente na cerimônia, que, indagado se havia gostado ou não do trabalho, respondeu que tinha “gostado da performance” de algumas pessoas. Por performance, entendemos a qualidade do conjunto de experiências subjetivas e da consecução das tarefas rituais, como cantar, bailar, servir o daime, se concentrar, manter a postura e “firmeza”, dentre outros. Nesse continuum, o supra-sumo da experiência, ou seja, os melhores trabalhos, seriam então aqueles cuja performance coletiva e individual fossem especialmente bem-sucedidas, enquanto que no extremo oposto estariam as cerimônias onde tanto a corrente quanto a pessoa em si estivessem “carregadas”, impossibilitadas de cantar e bailar a contento, e “ocorrências” diversas, como discussões, eclodissem durante o ritual. Nos níveis intermediários, estariam os trabalhos onde performance coletiva fosse satisfatória mas a apresentação individual deixasse a desejar, ou que a performance individual fosse positiva mas a corrente estivesse “pesada”. Segundo a opinião da grande maioria dos presentes, o trabalho de São Miguel teria ficado no pólo positivo do continuum performático.

Destarte, terminado o trabalho havia a sensação geral de que o Céu da Divina Estrela era, enfim, uma igreja reconhecida perante a irmandade do Daime, afinal de contas havíamos recebido o Padrinho Alfredo e comitiva, além de vários dirigentes e mais de uma centena de pessoas, em um trabalho de São Miguel que foi considerado “memorável” segundo a percepção da grande maioria dos presentes. Essa sensação era reforçada pela constante evocação por parte do Padrinho Alfredo, durante o trabalho, da interjeição “viva a inauguração!”, bem como pelas palavras finais pronunciadas pelo Padrinho antes do encerramento do trabalho, nas quais agradecia e desejava nominalmente as melhores vibrações para o Céu da Divina Estrela e para Jacqueline e eu.

Mas a reação de alguns grupos da região nos fez sair rapidamente dessa sensação de “deslumbramento”, e recordar que a vida daimista é sempre uma “batalha”. Por parte

da Flor de Jagube, M. M. manteve seu posicionamento de nos considerar “suspensos” de sua igreja. O “regime de suspensão” foi adotado também por outra igreja, o Céu do Monte, que, em comunicado de seu comandante, consideraria como “suspensos” todos os membros da casa que tivessem participado do trabalho de São Miguel no CEFLUSMAR. Estava aí um exemplo claro da “disputa sistêmica” que havíamos observado aqui; Flor de Jagube e Céu do Monte, parte dos grupos antigos, tentavam impedir a todo o custo que o trabalho do Céu da Divina Estrela trouxesse instabilidade sistêmica para o campo daimista da região. Do outro lado, estávamos o CEFLUSMAR e a Fraternidade Kayman, que também iria receber o Padrinho na segunda-feira, dia 11, e convidava toda a irmandade para participar.

A Fraternidade Kayman, embora tenha aproximadamente 15 anos de existência, pode ser encarada sob alguns aspectos como representante dos “grupos novos”. Isso porque é um grupo de caráter sincrético e universalista, que realiza sobretudo trabalhos de gira e atendimento com entidades, não se constituindo como um grupo do Santo Daime *strictu sensu*. Sua relação com o Daime até hoje é intermitente – houve outras ocasiões onde alianças com o Padrinho Alfredo foram estabelecidas mas posteriormente abandonadas- e seu funcionamento é baseado fundamentalmente no carisma de Pierry Caetano, ou, mais especificamente, de Pai João de Aruanda, a entidade que ocuparia o “aparelho” de Pierry e comandaria de fato a fraternidade. Pierry é considerado por muitos uma pessoa de força e carisma especiais –diz-se que é médium desde tenra idade, e que teria sido responsável por localizar os destroços do avião onde morreu Ulysses Guimarães - mas é igualmente uma figura polêmica, tanto por conta de suas inovações e idiosincrasias rituais – gravando vídeos de divulgação no *Youtube* incorporado com Pai João, por exemplo-, quanto por algumas questões de natureza mais pessoal que para os fins da presente discussão não precisam ser mencionadas aqui, o que levou sua fraternidade a passar por “vários balanços”, chegando mesmo ao ponto de quase fechar as portas, segundo relatos de seus próprios membros.

Fato é que Pierry e sua fraternidade atualmente atravessam um período de grande ascensão e notável popularidade, auxiliado também por seu grupo estar localizado dentro da área urbana de Belo Horizonte, com acesso muito facilitado, sendo o maior núcleo da RMBH de alguma forma ligado ao Santo Daime, com cerca de duas centenas de frequentadores, aproximadamente. Nesse contexto, a Kayman passa por uma fase de aprofundamento e maior frequência nos rituais do Santo Daime, ao mesmo tempo em que procura se reaproximar da ICEFLU, sendo vista cada vez mais também

como um centro “daimista”, razão pela qual entra, juntamente com o CEFLUSMAR, no rol dos grupos que representam uma ameaça ao modo “sistema fechado” do campo daimista local. Até então, eu jamais havia estado na Fraternidade Kayman, e aproveitei a visita do Padrinho Alfredo para conhecer o espaço.

Fomos recebidos da melhor maneira possível, e a direção da casa arrumou um lugar para Jacqueline e eu na Mesa de Centro, junto com Padrinho Alfredo e comitiva, além do já citado L. C. e de Pierry, sua companheira Ana e demais membros da direção da Fraternidade. Foi um trabalho mais curto, pois, devido à Fraternidade se localizar na cidade e ser segunda-feira, era necessário encerrar a cerimônia até determinado horário (23h), por conta da vizinhança, que já havia entrado em conflito com o grupo devido ao som alto emitido pela atividade religiosa. Foram cantadas a Oração do Padrinho Sebastião, o hinário da Madrinha Rita e a Nova Dimensão do Padrinho Alfredo, aos moldes daimistas-padrão. Ou seja, com as pessoas fardadas. A despeito de ser uma casa universalista com ênfase no “umbandaime”, as atuações mediúnicas foram contidas, e o Pai João só se manifestou no “aparelho” de Pierry ao final da cerimônia, onde proferiu algumas palavras. Em seu discurso, Pai João agradecia imensamente ao “Mestre Alfredo, ao Padrinho Alfredo”, e se colocava à disposição deste para o que fosse preciso.

Sobre o trabalho na Flor de Jagube, não participamos, sabendo somente que o Padrinho Alfredo deu uma “preleção” no sentido da “união de toda a irmandade”. De nossa parte, a responsabilidade perante a comitiva durou até os levarmos à casa de L. C., no dia 10, ao final da tarde. Enquanto em nosso grupo o Padrinho havia sido recebido com canjiquinha e com algumas das pessoas que nos ajudaram no mutirão, no L. C. ele era recebido com vinho importado e uma reunião com membros da diretoria da Flor de Jagube e dirigentes de igrejas da região. Sem colocar nenhum juízo de valor nesses diferentes estilos de recepcionar a comitiva, podemos supor com isso que há outros tipos de divisão entre os grupos, que não passam somente por ortodoxia religiosa, antiguidade e maior ou menor abertura ao diálogo e a alianças, mas também por pronunciados recortes socioeconômicos.

Isso me lembra um encontro que tive com L. C. na igreja de Viçosa no ano de 2015, onde ele dizia que essa era uma “igreja de doutores; doutores com doutorado, não é mestrado não”, algo reverberado também em Juiz de Fora, onde as pessoas elogiavam a igreja Luz do Firmamento, de Viçosa, por ser comandada por “doutores”¹³⁶. E também um encontro que tive com um antropólogo que havia tido uma

impressão negativa sobre a Flor de Jagube. Segundo ele, a doutrina do daime era muito legal, mas ele jamais conseguiria fazer parte de uma igreja “tão elitizada”. Isso ilustra uma opinião mais ou menos recorrente, de que a Flor de Jagube é uma igreja damista “elitizada”, uma “igreja da zona sul” belo horizontina, o que é reforçado por sua arquitetura, decoração do salão e outros elementos. Nesse sentido, é lícito supor que as divisões e fraturas existentes no campo daimista assumem ordem não só ritualística, mas de caráter socioeconômico e cultural, e que cada igreja específica tem um certo perfil em relação a essas atribuições e procura se distinguir no campo religioso a partir dessas características.



Foto 27: Final do trabalho de São Miguel com Padrinho Alfredo, 2016. Imagem: Ewald Middeldorf.

Fase atual e os dois anos do Céu da Divina Estrela

Alfredo Gregório saiu de Belo Horizonte no dia 13 de dezembro, deixando os reflexos do “furacão” para trás. Em nosso caso, um dos resultados mais visíveis é que havíamos ficado sem caixa nenhum, isto é, gastamos todos os recursos financeiros com a preparação e organização desse trabalho (aluguel de cadeiras, decoração, alimentação, impressão de hinários, etc). “Ganhamos”, em contrapartida, mais 3 fardados, somando aproximadamente 20 fardados ao término do ano de 2016, além das memórias e a satisfação pessoal de ter participado desse trabalho. Havia ainda o trabalho de aniversário do Mestre Irineu, parte do festival de fim de ano, e depois seria realizada uma pausa para descanso em nosso calendário. A opção pela pausa se deveu simplesmente à limitação de pessoal e à necessidade urgente que tínhamos em nos

ocupar com outras tarefas, pois ficamos muito sobrecarregados com a visita da comitiva. Por conta da sobrecarga de trabalho oriunda de todo esse movimento, já havíamos deixado de realizar em nossa sede o trabalho da Virgem da Conceição, uma das principais cerimônias daimistas, atitude que foi bem aceita pela maioria dos membros de nosso grupo, mas também motivou algumas críticas por parte de alguns, que não gostavam da ideia de “alterar o calendário para receber o Padrinho Alfredo”. Essas mesmas pessoas também haviam se posicionado contrária à visita do Padrinho, por razões de ordem puramente pessoal e especulativa – a vinda da comitiva da floresta supostamente traria um “peso espiritual” muito grande e “abriria portas indesejáveis”, –, e a mais crítica delas acabou se desligando do CEFLUSMAR após o trabalho de São Miguel.

Havia ainda a necessidade de pagar a segunda parcela de nossa tenda. Para isso, fizemos um movimento especial de arrecadação e venda de rifas para um sorteio de Natal, e acabamos conseguindo quitar mais essa prestação ao final do mês. Agora só restava uma. O trabalho de aniversário do Mestre Irineu foi realizado no dia 17 de dezembro, com o hinário do Padrinho Sebastião, e representou, além do primeiro trabalho pós-visita do Padrinho Alfredo, a última cerimônia do ano de 2016 no Céu da Divina Estrela. O calendário seria retomado apenas no dia 06 de janeiro, com o trabalho de Reis, que marca a virada do ano ritual no Santo Daime, onde há a “entrega de trabalhos”, um rito onde as pessoas “entregam” todos os trabalhos realizados durante o ano que se passou, e por sua vez “recebem” os novos trabalhos do ano que se inicia.

Havia ainda a expectativa de fardamento de uma pessoa no Céu da Divina Estrela, que havia acompanhado assiduamente nossas sessões durante o ano de 2016. Essa expectativa, entretanto, foi frustrada após reunião de nosso Conselho Doutrinário, que decidiu pelo adiamento desse fardamento para o trabalho de São José. Esse fato se deveu a um entendimento de que deveria haver um esforço institucional em direção a uma “capacitação” dos “novos fardados” do CEFLUSMAR, isto é, a necessidade das pessoas, antes de se fardarem, aprenderem as normas rituais, observarem a frequência nas cerimônias, cultivar boas relações interpessoais na igreja e manter um compromisso doutrinário com a religião do Santo Daime, coisas essas que poderiam ser cultivadas estabelecendo-se um período preparatório um pouco maior para as pessoas antes de “receberem a estrela” (se fardar). Nesse sentido, mudamos um pouco nossa “política de fardamento”, antes um pouco mais solta, em direção a uma preparação um pouco maior das pessoas antes de assumirem a identidade daimista. Isso ilustra também um pouco

daquela tensão entre “pulsão expansionista” versus “pulsão exclusivista”, pois se tratava de preservar um pouco as normas e ordenamento ritual em detrimento de uma expansão a qualquer custo.

Depois de uma confraternização e do sorteio da rifa, que aconteceram na manhã do dia 18 de dezembro, teve início o nosso recesso de fim de ano. Devo dizer que, pessoalmente, essa pausa natalina foi muito importante, já que nos permitiria um tempo para pensar em dar um passo além na institucionalização de nosso grupo, até então completamente informal do ponto de vista legal. Com o crescimento do Céu da Divina Estrela, observamos a necessidade de um amparo legal mínimo, tanto para organização interna, através do estabelecimento de um regimento interno e de eleições para o Conselho Diretor Doutrinário, quanto do ponto de vista legal – resguardo jurídico em caso de denúncia policial e criação de um CNPJ para engendrar possibilidades de captação de recursos, por exemplo-, através do estabelecimento de um estatuto e da assinatura de uma ata de fundação, aproveitando o ensejo criado pelos “vivas à inauguração!” dados pelo Padrinho Alfredo.

Para Jacqueline e eu, era especialmente necessária uma reestruturação da igreja – como a implementação de uma escala de limpeza e arrumação do salão-, pois nos sobrecarregamos demais durante esses quase dois anos de existência do Céu da Divina Estrela, acumulando muitas funções em detrimento de nossa vida pessoal e profissional. Esse era o ponto principal a ser solucionado, e nesse tocante a pausa de fim de ano era especialmente relevante para mim, pois me permitiria, pela primeira vez desde o início do CEFLUSMAR, concentrar todas as atenções na escrita de minha tese de doutorado. Jacqueline também poderia voltar sua atenção ao mestrado. Conciliar o doutorado com o Santo Daime era uma tarefa árdua. Eu havia entrado em uma “batalha de dois fronts”, um acadêmico e outro religioso, que em diversos momentos foi difícil de enfrentar. Uma coisa, contudo, é certa: eu não podia reclamar da riqueza e amplitude de minhas experiências como pesquisador de campo.

Durante a pausa de fim de ano, consegui dar andamento na escrita da tese de forma que ainda não havia feito durante todo o período do doutorado. Ao mesmo tempo, com essa pausa eu passava a me dar cada vez mais conta da necessidade de reestruturação de nosso grupo. A virada do ano era uma boa oportunidade para colocar isso em prática, e o trabalho de Reis, que marcaria a volta das atividades do Céu da Divina Estrela, seria a ocasião perfeita para uma mudança significativa. No âmbito do Santo Daime, os comportamentos e modos de conduta dentro dos grupos tendem a

tornar *folkways*, para utilizar a linguagem de Sumner (1965), isto é, tendem a se cristalizar e se naturalizar, tornando qualquer mudança algo difícil e potencialmente desestabilizador. A virada de ano, pelo seu simbolismo de transformação e renovação, tornaria mais fácil uma reorganização de grande amplitude em nosso grupo, e o trabalho de Reis também fortaleceria essa tomada de decisão. Essa cerimônia, realizada no dia dos Santos Reis, marca o fim do festival natalino e do calendário anual do Santo Daime, representando também o início de um novo ciclo anual de trabalhos. Essa “virada” é reforçada por um rito de passagem que acontece durante esse trabalho, onde, após cantar um hino do Mestre Irineu, “Oferecimento”, que só é evocado nessa única ocasião, as pessoas “entregam” seus trabalhos do ano que se passou, “recebendo” também os trabalhos para o ano que se inicia (Moreira e MacRae, 2011). Alguns daimistas reservam essa dia para a tomada de decisões importantes e “grandes transformações” de conduta.

Pensando no simbolismo do trabalho de Reis, realizamos uma reunião de nosso conselho doutrinário, onde deliberamos pela reestruturação do Céu da Divina Estrela através das seguintes deliberações:

- 1- Realização de uma Assembleia Geral no dia do trabalho de Reis
- 2- Eleição secreta e direta para a composição de uma diretoria, ou *Conselho Diretor Doutrinário*, com mandato de quatro anos, com os seguintes cargos: Diretor Presidente, Diretor Vice-Presidente, Diretor Tesoureiro e Conselheiro Fiscal
- 3- Elaboração de um Estatuto e um Regimento Interno atualizado
- 4- Divisão de tarefas a partir de uma escala de trabalhos onde todos deveriam participar de maneira relativamente equânime
- 5- Assinatura de uma Ata de Fundação institucional
- 6- Registro em cartório como “associação religiosa” e obtenção de CNPJ
- 7- Estabelecimento de “ações sociais de caridade”, com o compromisso da doação de uma porcentagem de toda a arrecadação financeira para entidades protetoras dos animais, e da doação de cestas básicas a pessoas carentes ao final de cada mês.

Esperávamos, com essas medidas, conseguir transformar nosso grupo em diversos sentidos. Uma primeira questão era conseguir legitimidade e legalidade do ponto de vista jurídico, para fins de resguardo e proteção perante a lei. Já vimos aqui

que o Daime tem uma recepção “complicada” por parte de diversos atores da sociedade em geral, sendo bastante estigmatizado por conta do uso ritual da ayahuasca. Há notícias até mesmo de incêndios criminosos perpetrados contra templos e espaços rituais de grupos daimistas, bem como de diversas denúncias feitas à polícia, com toda a sorte de argumentação, que colocaram o Daime sob “suspeita” e supervisão permanente da mídia e outros atores, muito embora o uso religioso da ayahuasca seja legal no Brasil e a garantia de liberdade religiosa seja um preceito constitucional no território nacional. Com a elaboração de um estatuto, a assinatura de uma ata de fundação e o consequente registro e obtenção de CNPJ, esperávamos nos resguardar perante quaisquer problemas de ordem jurídica e continuar nossos trabalhos amparados minimamente do ponto de vista legal.

Outra questão importante era o estabelecimento de uma diretoria eleita diretamente pelos membros do grupo. Em geral, o Santo Daime é organizado de modo tradicional ou dominado pelo carisma de determinadas personalidades, faltando um canal de diálogo e horizontalidade entre seus membros, apesar dos esforços históricos de alguns artífices e da própria ICEFLU nesse sentido. Isso por um lado dificulta a transição geracional, a delegação de funções e a renovação dos seus quadros, e por outro provoca uma série de críticas em relação a seus dirigentes, que tem sua legitimidade não raramente contestada pelos próprios membros, e a esse modelo organizacional, considerado “ultrapassado”, produzindo um clima de instabilidade e desorganização institucional. Considerávamos a realização de eleições e de uma assembleia geral como um passo importante para a estabilização do grupo e a legitimação de seu corpo de diretores. Apesar de haver certo desconforto pela chamada de eleições, que pode ser por alguns lida como uma forma de “subordinação” do universo encantado do Santo Daime e sua forma organizacional própria ao modelo Ocidental-racional-vigente na sociedade, foi aberto um período para a inscrição de chapas. No fim das contas, somente uma chapa se candidatou, sendo eleita por aclamação no dia do trabalho de Reis, composta pelas seguintes pessoas: Glauber (Diretor Presidente), Jacqueline (Diretora Vice-Presidente), Altino (Diretor Tesoureiro) e G. T. (Conselheiro Fiscal)¹³⁷.

Na noite do dia 06/01/2017, o Céu da Divina Estrela retomou suas atividades, realizando o primeiro trabalho de Reis em sua sede, com o hinário O Cruzeiro, do Mestre Irineu. Ao final da cerimônia, houve a entrega de trabalhos e, após o encerramento do ritual, foi realizada nossa primeira Assembleia Geral, que estabeleceu as escalas de flores, limpeza e arrumação do salão – a partir desse momento, as pessoas,

divididas em duplas ou grupos, se comprometiam a participar dessas tarefas de manutenção e preparação da sede e dos rituais; cada trabalho seria de responsabilidade de uma dupla ou grupo, que devia chegar com antecedência mínima de 2 horas à sede, e permanecer até 2 horas após o encerramento do trabalho para limpeza. Nessa assembleia, também foi feita a apuração dos votos da eleição para o Conselho Diretor Doutrinário, e a leitura do Estatuto e Regimento Interno do CEFLUSMAR, que doravante passaram a vigorar.

Houve uma pessoa que não concordou com o direcionamento do grupo, deixando o quadro de associados do Céu da Divina Estrela – em síntese, sua posição era de que o grupo deveria ser restrito a umas poucas pessoas que obedecessem a um determinado “padrão de conduta moral e pessoal”, ter orientações claras a respeito de “como um daimista deve se comportar”, cancelar sua vinculação à ICEFLU e reduzir ao mínimo possível a política de diálogo com outros grupos daimistas. Podemos dizer que, no *continuum* expansionista-exclusivista, ela representava uma radicalização na direção do pólo exclusivista. Nossa surpresa, contudo, foi que, excetuando o caso específico dessa pessoa¹³⁸, houve uma unanimidade em relação a todas essas decisões, que, a despeito do nosso temor de instabilidade que a quebra dos *folkways* poderia produzir, serviram como produtoras de coesão e de um sentimento de identidade e pertencimento fortalecido naquele momento.

Depois de uma jornada intensa de campo, onde o desenvolvimento de uma tese de doutorado se seguia paralelamente à construção de um grupo religioso do Santo Daime, estava findado o primeiro desafio dessa batalha. Na manhã do dia 07/01 de 2017, após quase 2 anos de existência, o Céu da Divina Estrela realizava sua fundação institucional, findando aqui nosso relato de campo sobre a construção do CEFLUSMAR¹³⁹. A batalha religiosa até ali havia sido atravessada com êxito. Permanecia a batalha acadêmica.

Até aqui, fizemos um esboço de uma genealogia da expansão daimista, que procurou abordar o nascimento e desenvolvimento da doutrina do Daime, sua expansão nacional e diáspora internacional, seus efeitos reflexivos nas comunidades daimistas amazônicas e o funcionamento da ICEFLU e sua administração em âmbito local e regional a partir do surgimento de novos grupos, como é o caso do CEFLUSMAR. Agora, seguindo nossa proposta de genealógica de circularidade e “progressão” da complexidade desse campo e dos atores envolvidos, vamos abordar o campo ayahuasqueiro em sua grande diversidade e pluralidade de manifestações, e como isso

se relaciona com o Santo Daime e se interpõe como desafio para o futuro dessa religião. Para isso, tomaremos como palco a II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em outubro de 2016 na cidade de Rio Branco - AC.



Foto 28: Trabalho de Reis no Céu da Divina Estrela, 2017.

CAPÍTULO XII – Mapeamento do campo atual e apontamentos para o futuro: a II Conferência Mundial da Ayahuasca

Concepção e organização do evento

Entre os dias 17 e 22 de outubro de 2016, aconteceu no campus da UFAC, em Rio Branco, a II Conferência Mundial da Ayahuasca¹⁴⁰. Foi um dos espaços de maior pluralidade ayahuasqueira que se tem notícia até os dias de hoje e um dos recortes mais significativos da complexidade do universo da ayahuasca, ou campo ayahuasqueiro. Estiveram presentes representantes de diversas etnias indígenas, religiões ayahuasqueiras, xamãs, psiconautas, terapeutas, sociólogos, antropólogos, cientistas de outras áreas do conhecimento, médicos, políticos, estudantes e uma multiplicidade de pessoas de várias línguas, povos e culturas de diversas partes do Brasil e do mundo.

Destinamos um capítulo exclusivo de nossa tese para tratar do assunto porque essa conferência de fato ilustra bem e de um modo mais amplo os dilemas, conflitos, alianças e jogos políticos envolvidos no campo ayahuasqueiro, que por sua vez dialoga com diversas esferas e se desdobra em muitos outros subcampos, influenciando também

na religião do Santo Daime. A heterogeneidade da ayahuasca, sua inerente multidisciplinaridade, sua utilização e reclamação por parte de diversas culturas e visões de mundo diferentes (e por vezes divergentes) e a entrada de novos atores nas discussões políticas que a envolvem estiveram manifestas nessa conferência, que de algum modo pode servir para mapear o campo ayahuasqueiro atual e observar a postura de cada um de seus agentes em particular, bem como apontar para alguns dos possíveis desdobramentos do universo ayahuasqueiro e da própria bebida sagrada. Além disso, seguindo a proposta “progressiva” de nossa abordagem genealógica, a II AyaConference, como também é chamada, representa o ápice da diversidade de agentes e atores desse campo reunidos em um mesmo espaço.

Ao contrário do que ocorre no campo religioso brasileiro de um modo geral, no campo ayahuasqueiro há um pluralismo “de fato” e cada vez maior, isto é, uma multiplicidade de agentes que possuem relevância no quadro geral e uma dificuldade muito grande do estabelecimento de monopólio por parte de um ou outro grupo ou religião. Em um ambiente tão multifacetado, não é de se surpreender que já tenham ocorrido outras conferências internacionais. Assim, logo de cara o nome “II Conferência Mundial da Ayahuasca” provocou algum debate e teve que ser justificado pelos seus organizadores. Isso porque, como vimos, a própria cidade de Rio Branco já foi sede de um “I Seminário Internacional da Ayahuasca”, e diversos outros eventos de caráter ecumênico/multicultural receberam nomes semelhantes nas últimas décadas, uma vez que essa ideia de um evento que represente a ayahuasca de forma “internacional” ou “mundial” é, dentre outras coisas, auferidora de legitimidade e *status*. O primeiro foi organizado por Luis Eduardo Luna na Colômbia, ainda na década de 1980.

Divergências em torno do pioneirismo sobre os congressos internacionais da ayahuasca inclusive criaram animosidades entre seus organizadores. No caso da II Conferência Mundial da Ayahuasca, ou simplesmente AYA2016, esta foi organizada pelo ICEERS (International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service), ONG sediada na Espanha que coloca como seus objetivos: “1) integração da ayahuasca, da iboga e de outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade ocidental, e 2) a preservação das culturas indígenas que utilizam estas espécies botânicas desde a antiguidade, seu habitat e recursos botânicos” (<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>, acesso em 20/02/2017). Essa Conferência contou também com o apoio e patrocínio de outras entidades, como por exemplo a Open

Society Foundation, a Dr. Bronner's e o MAPS - Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.

O ICEERS já tinha sido responsável pela I Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada na cidade de Ibiza, na Espanha. Embora tenha contado com expoentes importantes do universo ayahuasqueiro em nível internacional, especialmente da área acadêmica, relatos de campo nos deram conta de que esse evento, sediado em um conhecido balneário turístico europeu, teve dificuldades em ser visto como “representativo” do campo ayahuasqueiro como um todo (e.g. indígenas e religiões) e em estabelecer um diálogo aprofundado com os grupos nativos de um modo geral. Resolver essa questão foi uma das razões pelas quais Rio Branco passou a ser considerada para hospedar a segunda conferência. De acordo com Juarez Bonfim (<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>), além de Rio Branco a cidade peruana de Cuzco também era cogitada para sediar o evento.

Cuzco é dos principais destinos do turismo espiritual da América do Sul, e daria um caráter misterioso, “exótico” e romantizado ao evento que certamente chamaria a atenção do público Ocidental interessado na bebida sagrada. Cuzco, entretanto, não tem uma ligação histórica forte com grupos ayahuasqueiros, pelo menos não tanto quanto Rio Branco. Uma das “capitais mundiais da ayahuasca”, Rio Branco é berço de duas das religiões ayahuasqueiras, Daime e Barquinha, e o estado do Acre abriga as terras de mais de uma dezena de povos indígenas que utilizam essa bebida como seu sacramento, além de ter um considerável número de centros da União do Vegetal, inclusive dissidências do CEBUDV, e das vertentes expansionistas do Daime, como ICEFLU e CEFLI.

A princípio, Rio Branco seria um cenário ideal para a realização de uma conferência desse tipo. Seria, dentre outras coisas, uma conquista imediata de legitimidade através do território (Rio Branco), *mutatis mutandis* semelhante a realizar uma conferência sobre o Islã em uma das cidades sagradas dessa religião no mundo árabe, ou sobre o cristianismo primitivo na região de Jerusalém. Inclusive é exatamente isso que grupos evangélicos neopentecostais procuram fazer, obter legitimação perante seu público através de alguma ligação com a “Terra Santa”. Não à toa, a própria IURD mantém igrejas funcionando em Israel, a despeito do número muito reduzido de adeptos, pelo caráter estratégico desse lugar. À parte a “*magia do território*”, havia também um ganho real de proximidade e diálogo junto aos nativos ayahuasqueiros em

relação à cidade de Ibiza, e conseguir estabelecer uma ponte com esses grupos seria um grande ganho para o evento, funcionando ainda como um “carimbo” de legitimidade e representatividade “mundial” da Conferência.

Uma primeira viagem exploratória do ICEERS a Rio Branco foi realizada, tendo à frente Juan Carlos de la Cal, daimista dirigente de um grupo ligado à ICEFLU em Madri. Juan Carlos já tinha estado antes no Acre, além de conhecer o Céu do Mapiá, sede da ICEFLU. De acordo com Bonfim (<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>), houve reuniões e sondagens realizadas junto ao governo do Acre e assessores dos órgãos do estado, como o historiador Marcos Vinícius Neves, que deram sinal de apoio governamental à realização do evento em terras acrianas.

A partir dessa receptividade, um novo grupo do ICEERS, dessa vez capitaneado pelo catalão Oscar Parés, visitou Rio Branco. Dessa visita resultou a escolha da terra de Chico Mendes como a sede do evento. Discursos oficiais da ONG espanhola a esse respeito se direcionaram especialmente no sentido de estabelecer um diálogo e ter uma maior representatividade de vozes nativas, especialmente junto aos povos indígenas consumidores da ayahuasca e aos “porta-vozes” dos Mestres fundadores das religiões ayahuasqueiras. Esse diálogo, contudo, se revelou complexo e conflituoso, pelas próprias divergências e contradições internas dos grupos ayahuasqueiros acrianos, mas também pela suspeita desses atores em relação ao evento e reserva perante seus organizadores.

Para estabelecer uma ponte entre os estrangeiros do ICEERS e os brasileiros, e também para diminuir o *gap* entre os universos nativo, acadêmico e dos organizadores, a ONG espanhola contratou a antropóloga Beatriz Labate, uma das mais representativas e profícuas estudiosas sobre a ayahuasca em todo o mundo, que conhece muito bem o campo e tem um relacionamento – muitas vezes conflituoso - de vários anos com diversas tradições ayahuasqueiras, para compor o comitê científico do encontro. As conversas e negociações do comitê científico junto às comunidades ayahuasqueiras no período que precedeu o evento foram tanto intensas quanto tensas. Afinal de contas, a pretensão do congresso era nada menos do que reunir em um mesmo espaço acadêmicos, indígenas e religiosos, que contemplavam um universo muito grande e variado de grupos e pessoas que por vezes tinham uma relação muito conflituosa entre

si, e representavam culturas, lógicas de pensamento, epistemologias e interesses diferentes e por vezes divergentes.

O evento seria organizado a partir de diversas atividades ocorridas simultaneamente. Haveria a “mesa principal”, composta por convidados, a grande maioria da qual obteria financiamento do ICEERS. Também foi aberto um *call for papers*, cujos trabalhos passariam a contemplar a “mesa acadêmica”. Além disso, haveria um espaço destinado à exibição de documentários e filmes sobre a ayahuasca, chamado de “*Ayafilm*”. Embora louvada por uma boa parcela de ayahuasqueiros e entusiastas da bebida sagrada, a II AyaConference recebeu muitas críticas e questionamentos antes de sua realização, especialmente por parte dos povos indígenas e religiões ayahuasqueiras. Uma reclamação geral era por conta do preço dos bilhetes.

A organização da conferência teria um custo de vários milhares de dólares, e para o evento se autofinanciar seria necessária a venda de ingressos como forma de arrecadação. Isso deu margem para uma série de questionamentos. Primeiramente, porque os próprios participantes do encontro –excetuando os convidados– teriam que pagar pela sua participação. Ademais, todos os espectadores precisariam adquirir a entrada, mesmo o evento sendo sediado em uma Universidade pública, a UFAC. O preço do ingresso também foi motivo para questionamentos, pois girava em torno de €90 (noventa euros). Ademais, a pré-venda de bilhetes esteve abaixo do esperado, o que preocupou os organizadores e fez os mesmos cogitarem possibilidades alternativas de popularização do evento, como convidar figuras conhecidas nas redes neoxamânicas contemporâneas, como Janderson Fernandes, o Sri Prem Baba, a fazer uma participação especial, o que no fim acabou não se concretizando.

Na véspera do início da conferência, estive no CICLU – Alto Santo, onde ouvi diversas reclamações sobre a cobrança financeira para a participação no evento. A própria Madrinha Peregrina chegou a me dizer que era contrária a entrada de seu grupo na conferência, pois “não ganharia nada com isso”; ao contrário, os únicos que “ganhariam” alguma coisa seriam seus organizadores. Após diversas conversas com alguns membros favoráveis à participação do Alto Santo, Peregrina acabou dando o seu aval para a participação das pessoas de seu grupo, mas ela mesma se recusou a ir até a conferência ou apoiar publicamente a iniciativa. Esse posicionamento, longe de ser uma idiossincrasia de Peregrina Gomes Serra, parece espelhar uma opinião geral entre os grupos ayahuasqueiros da região, especialmente os indígenas: os nativos eram os “verdadeiros” hospedeiros, guardiões e representantes das discussões sobre a ayahuasca. Sendo assim, não fazia sentido

pagar para participar de uma conferência sobre o assunto. Ainda mais uma conferência realizada por europeus.

Por parte dos indígenas, houve diversas reclamações sobre a suposta subrepresentatividade deles no evento, e a falta de financiamento para participar do mesmo. De parte dos organizadores, o ICEERS adotou uma política de distribuição de convites para alguns dos grupos ayahuasqueiros mais representativos de Rio Branco, e acordou um financiamento para a participação de alguns povos indígenas. Isso também deu margem para discussões, pois alguns representantes das religiões não gostaram da ideia de uma ajuda financeira concreta, e segundo eles “grande”, ser destinada aos indígenas, enquanto a eles por sua vez sobriam alguns “poucos convites”. Já do lado dos indígenas, o financiamento era considerado por alguns como insuficiente, e o tratamento dado a eles como “desrespeitoso”. O ICEERS procurava adotar uma postura diplomática, tentando sempre minimizar as insatisfações, sem deixar, por outro lado, de aproveitar retoricamente os símbolos nativos para a promoção do seu evento. A principal imagem de divulgação da Conferência, por exemplo, era a foto de um indígena, com os dizeres em inglês: *II World Ayahuasca Conference, Rio Branco, Brazil*, que já demonstrava a pretensão universalista e a busca por “autenticidade” e pela autorrepresentação como “coisa nativa” por parte de seus organizadores¹⁴¹.

Em suma, havia uma grande desconfiança dos nativos em relação ao ICEERS. Para usar a linguagem de Strathern (1987), eles “suspeitavam que estavam sendo explorados”, isto é, que os espanhóis ganhariam prestígio às suas custas, e possivelmente também dólares, e queriam se apropriar daquilo que lhes pertence. Essa suspeita se intensificava na medida em que a própria identidade do ICEERS em alguma medida era ambígua e amorfa. Por um lado, a ONG cumpria a função de mediadora entre os atores e organizadora da conferência; eram “acadêmicos”. Por outro, também era composta por ayahuasqueiros e parte interessada na questão da bebida e sua patrimonialização, como veremos adiante; ou seja, também eram agentes políticos, “autores” (Strathern, 1987). Além disso, o nome do evento e toda a simbologia de sua divulgação evocava a ideia de uma “representatividade” internacional, de caráter mais amplo e geral.

Dentro dessa postura universalista do ICEERS, havia uma tentativa de inclusão de diferentes grupos, alguns muito divergentes entre si, na realização do evento. As disputas e animosidades entre esses atores tornava a tarefa de construir o cronograma de atividades algo bastante complexo. Diversos grupos reclamavam por uma maior representatividade na Conferência, e outros não aceitavam dividir o espaço com outros. A UDV, por exemplo, depois de já ter negociado seu aceite ao convite, ameaçou voltar atrás e não participar do

congresso. Por sua vez, as autoproclamadas “comunidades tradicionais” –Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz – advogavam um espaço exclusivo destinado às “religiões”, circunscrito a esses três expoentes ayahuasqueiros, excluindo assim outros grupos que também se assumiam enquanto religiões e seguidores legítimos dos mesmos Mestres fundadores das três denominações em questão. Como de costume, o principal ponto de conflito era a ICEFLU. Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz não aceitavam a participação da ICEFLU na Conferência, ao menos não como representante das “religiões tradicionais”. Já a ICEFLU, por sua vez, se vê como tradicional e legítima continuadora do “tronco religioso” do Mestre Irineu¹⁴².

Uma outra problemática adicional se deu por conta da natureza do evento. Afinal de contas, era um evento acadêmico ou “ecumênico”? Isto é, seria restrito a apresentações e discussões no formato de palestras e discussões intelectuais, ou caberia também a organização de *workshops*, rituais de ayahuasca, pajelança indígena, comércio de artesanato e produtos relacionados à ayahuasca, terapias alternativas, etc? A princípio, a organização do evento parecia querer restringir ao máximo a Conferência a um formato acadêmico. Isso ecoava também certo posicionamento das religiões tradicionalistas, contrárias a “misturar” as esferas espiritual/religiosa e acadêmica/científica.

Já do lado dos indígenas, essa separação não parecia fazer o menor sentido. Além de simplesmente “falar no microfone” e “adornar o ambiente”, os indígenas também queriam apresentar sua arte, sua cultura, sua religiosidade, seu povo. Esse entendimento também era compartilhado pelos representantes “Nova Era” do campo ayahuasqueiro e por grande parcela do público que estaria presente na Conferência. Diante desse quadro, a postura do ICEERS passou a ser a de concordar com a realização de uma feira de artesanatos no local do evento, e não se envolver com qualquer tipo de atividade para-acadêmica, mas também não se opor à divulgação ou realização de nenhum tipo de cerimônia ou evento paralelo por parte dos participantes da Conferência. Todas essas questões já deixavam claro, desde antes do início do congresso, algumas das características marcantes da Conferência: os *lobbies* políticos de cada grupo, as divergências sobre o formato e a natureza do congresso, as disputas e necessidades em torno de financiamento, e os embates dos grupos ayahuasqueiros entre si e destes com o ICEERS. Em suma, a pluralidade e complexidade do campo ayahuasqueiro concentrada em um evento.

Depois de muita negociação nos bastidores, que se estenderam por aproximadamente um ano, a Conferência trouxe uma programação rica e diversificada que, apesar das críticas e insatisfações, de fato apresentou um lócus dos mais representativos da história em termos de seus participantes. Participaram de alguma

forma do evento: cientistas de renome internacional, como o etnobotânico Dennis McKenna; terapeutas conhecidos no cenário ayahuasqueiro mundial, como Jacques Mabit; políticos, como o prefeito de Rio Branco, Marcus Alexandre, e o senador Jorge Viana (PT-AC); religiões ayahuasqueiras – especialmente CICLU- Alto Santo, CICLU, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV; antropólogos historicamente importantes sobre a temática da ayahuasca, como Beatriz Labate, Clodomir Monteiro, Edward MacRae e Sandra Goulart; psiquiatras, como Luís Fernando Tófoli; xamãs e vegetalistas amazônicos, como Carlos Llenera Chaves; além de representantes de 17 povos indígenas amazônicos; dentre outros.

Uma das ausências mais sentidas certamente foi a da ICEFLU, que acabou não enviando representante oficial de sua diretoria, apesar de ter sido sondada pela organização da Conferência. Segundo o tesoureiro da ICEFLU (comunicação pessoal), uma razão fundamental da não participação de seus principais representantes teria sido o caráter discriminatório do evento em relação à instituição. Isso porque, devido aos arranjos políticos e o *lobby* dos grupos “tradicionalistas”, a ICEFLU não seria incluída na mesa das religiões, mas na mesa dos “eccléticos”. Foi essa a saída que o ICEERS tinha arranjado para contornar a disputa no campo das religiões ayahuasqueiras. Segundo alguns relatos de campo, o Padrinho Alfredo até chegou a cogitar sua presença, mas foi aconselhado por assessores e pessoas próximas a não participar, pois o evento representaria uma exposição desnecessária perante diversos de seus principais antagonistas, como o Alto Santo e CEBUDV.

Além disso, o porta-voz natural da ICEFLU em eventos desse tipo, Alex Polari, se encontrava viajando ao exterior e não poderia comparecer. Os maiores temores por parte dos representantes desse grupo religioso diziam respeito à Santa Maria, encarada pelos tradicionalistas como uso ilegítimo de drogas e perversão da tradição, e a seu processo diaspórico, traduzido por seus opositores como “comercialização” do Daime. Enfim, o julgamento da direção da ICEFLU era que a correlação de forças entre seus simpatizantes e o Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz estava desequilibrada em benefício dos últimos, que tinham a seu favor a Câmara Temática e boas relações e alianças políticas na cidade e no estado do Acre. Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz, inclusive, eram sediados e nascidos em Rio Branco. A ausência dos principais expoentes da ICEFLU foi uma grande frustração por parte de boa parte do público. Algumas pessoas inclusive esperavam que o clímax da Conferência pudesse ser o encontro “frente a frente” de representantes da ICEFLU e dos grupos tradicionalistas.

Ao que tudo indica, porém, a radiografia do evento feita pela ICEFLU subestimou sua própria força e a complexidade da Conferência. Isso porque ali havia dezenas de membros e “simpatizantes” da ICEFLU, não só como espectadores mas também como palestrantes, especialmente na “mesa acadêmica”, além de diversos dirigentes de igrejas ligadas ao grupo, como Noêmia Cotrim, Fernando Ribeiro, entre outros. O fator principal não avaliado pelos representantes do Céu do Mapiá, contudo, foram os povos indígenas, que representaram um contraponto muito forte em relação aos assim chamados grupos tradicionalistas. Uma possível aliança política de algumas etnias indígenas com a ICEFLU, com a qual diversos representantes indígenas presentes no evento têm algum tipo de relação, poderia representar uma verdadeira ameaça ao poderio dos grupos tradicionalistas sobre os caminhos tomados pela Conferência.

Especulações à parte, a decisão da diretoria da ICEFLU de não participar tirou em boa medida a instituição do foco das discussões, mas não impediu que ela fosse lembrada, explicitamente ou não, em diversos momentos. Fernando Ribeiro, dirigente da igreja Luz da Floresta, de Juiz de Fora, filiada à ICEFLU, acabou sendo convidado para participar de uma das mesas principais, após desistência de Fernando LaRocque, fundador do Céu do Planalto. Vera Fróes, outra importante personagem no processo de expansão do CEFLURIS, também participou da *track* principal do evento. Igualmente aconteceu com Ênio Staub, comandante do Céu do Patriarca e ex-tesoureiro do CEFLURIS, atualmente independente da instituição e ligado às redes neoxamânicas e ao “Fogo Sagrado de Itzachilatlán” (Rose, 2010).

Do lado das religiões tradicionalistas, críticas veladas foram endereçadas à ICEFLU, com acusações diversas de “uso de drogas” e “comércio de daime” feitas por representantes dos grupos tradicionalistas, especialmente nas falas de Jair Facundes e Cosmo Lima de Souza, ambos do CICLU. Em relação a esses posicionamentos, eles encontraram alguma resistência por parte da plateia, que fez intervenções questionando, por exemplo, a “perseguição à *Cannabis*”, inclusive uma curiosa intervenção de um daimista presente na plateia que deu um “viva a ganja!” e fez questão de cantar um “ponto de preto velho” para saudar a diversidade religiosa e o uso de Santa Maria, e outras intervenções ao longo do evento que lembraram a importância do Padrinho Sebastião, até mesmo com “vivas!” ao fundador do CEFLURIS.

Início da Conferência, protagonismo indígena e explosão de conflitos

Voltando à organização do evento, este contou com tradução simultânea de suas mesas principais para inglês, português e espanhol. As mesas de caráter científico e acadêmico foram compostas pelo ICEERS, enquanto as mesas indígenas e as mesas sobre as “religiões” tiveram sua composição a cargo de seus próprios representantes. Isto é, foram os próprios grupos nativos que escolheram os participantes dessas discussões. As mesas indígenas e “das religiões” representaram, por certo, alguns dos pontos culminantes do evento, e dialogaram bastante entre si. A bem da verdade, o fiel da balança de toda a Conferência talvez tenha sido a participação dos indígenas, que historicamente tiveram um papel muito pequeno nas discussões acadêmicas sobre a ayahuasca e foram pouquíssimo representados nos debates sobre legalização, expansão e patrimonialização da bebida sagrada. Interessante notar que, justamente no evento acadêmico/social sobre ayahuasca da civilização Ocidental com a maior representação indígena da história, houve uma das maiores, mais firmes e mais significativas manifestações de protesto dos indígenas em torno da abordagem da ayahuasca. Os conflitos aí envolvidos possuem diversas razões, desde questões sociais mais amplas até contingências e fatos ocorridos na própria Conferência.

Historicamente, os indígenas sempre foram evocados retoricamente nas narrativas das religiões ayahuasqueiras, neoayahuasqueiros e neoxamãs para legitimar as práticas desses grupos. Todos eles, de uma forma ou outra, procuravam ligar sua prática religiosa a “tradições imemoriais” da ayahuasca, se apresentando de alguma maneira como continuadores da religiosidade ancestral ameríndia. Houve, com isso, por parte desses grupos, uma folclorização do indígena e sua relação com a bebida. Acontece que há diversos povos indígenas que ainda hoje fazem uso da ayahuasca e têm se tornado conhecidos de um público mais amplo. Nos últimos anos, vem ocorrendo uma inserção cada vez maior de indígenas no circuito ayahuasqueiro das grandes cidades brasileiras e do exterior.

Esse movimento já foi observado por trabalhos como os de Labate e Coutinho (2014) e Fernandes (no prelo). Envolve muitos elementos, não só um “empoderamento” e maior protagonismo indígena no cenário ayahuasqueiro New Age, mas também possíveis relações de exploração da religiosidade indígena por parte de ocidentais, e de todo modo uma intensa rede de relações entre indígenas e brancos, que passa inevitavelmente pelo intermédio de “facilitadores” e “atravessadores” não-indígenas,

que oferecem *workshops* e cerimônias com lideranças indígenas para o público urbano e algumas vezes influenciam bastante na inserção dos indígenas nas redes de religiosidade Nova Era. Essa busca por autenticidade indígena no cenário contemporâneo faz com que muitas vezes indígenas jovens e não iniciados sejam recrutados pelos “empreendedores” religiosos da ayahuasca, que os apresentam como “grandes xamãs”. Algumas vezes os indígenas que saem das aldeias para realizar “cerimônias” nesses modelos são altamente criticados e desacreditados enquanto xamãs dentro de seu próprio povo.

Um pouco da complexidade da emergência indígena no universo ayahuasqueiro foi ilustrada na presença de diversas etnias na Conferência. Alguns dias antes da realização do evento, foi divulgado um cronograma de cerimônias indígenas com ayahuasca a serem realizadas durante a noite em todos os dias da semana. Cada dia seria destinado a uma etnia, e a última cerimônia integraria todas as etnias envolvidas com a organização desses rituais. Esse movimento era organizado pelos indígenas em parceria com ONGs e pessoas do sudeste que “empresariam” a realização dessas cerimônias pelo Brasil e pelo mundo. Tais cerimônias teriam um custo financeiro variado. Tomar parte em rodas de rapé teria um custo aproximado de R\$60,00, enquanto a participação nas cerimônias de ayahuasca chegaria a R\$200,00 por sessão.

Essa questão financeira era ambígua, na medida em que no primeiro dia da conferência alguns representantes indígenas transpareciam em suas falas ideias de tradição, pureza, sacralidade e legitimidade que não tocavam na dimensão monetária da ayahuasca. Tanto é que um dos momentos mais significativos do primeiro dia de discussões foi quando um rapaz, em sua intervenção, perguntou sobre o preço para participar das cerimônias. Em seu raciocínio, não questionava exatamente o direito dos indígenas de cobrarem pelos rituais, mas clamava pela possibilidade de participação daqueles que, “como ele”, não pudessem pagar. Houve um silêncio no auditório e nenhum indígena respondeu claramente à questão.

Tudo isso entrou em choque com o posicionamento de Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz, fortemente contrárias a qualquer tipo de “comercialização” da bebida, um discurso construído ao longo dos anos especialmente por conta de sua *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) em relação ao CEFLURIS/ICEFLU. Acontece que os povos indígenas não operam nos mesmos parâmetros da ICEFLU, nem são percebidos da mesma maneira pelo público. Assim, a mesma lógica de comercialização aplicada nas acusações contra o CEFLURIS não tem o mesmo efeito e

a mesma recepção quando direcionada aos indígenas. Foi essa discrepância que caracterizou um dos momentos fundamentais da Conferência, a fala de Cosmo Lima de Souza, representante do CICLU e procurador de justiça do estado do Acre.

Originalmente escalado para falar sobre como Mestre Irineu conquistou legitimidade para seu grupo através dos tempos, Cosmo sustentou que haveria uma legitimidade inerente ao Alto Santo e demais religiões tradicionalistas. Segundo ele, quem traz a ilegitimidade e o questionamento acerca das práticas religiosas ayahuasqueiras são os grupos “desviantes” e suas práticas, que denigrem essa “legitimidade natural” que a ayahuasca teria. Esse argumento inicial serviu de gancho para que Cosmo direcionasse a maior parte de sua fala a tecer duras críticas à utilização de outras substâncias juntamente com a ayahuasca e à “comercialização” da bebida. Muito contundente em suas declarações, disse ainda que não haveria a menor possibilidade da construção de um documento em conjunto pelos participantes da Conferência, uma proposta inicial do ICEERS, se continuasse a ocorrer a “mercantilização” da ayahuasca durante o evento.

Com essa fala, ele se referia às já citadas cerimônias indígenas, que estavam sendo informalmente divulgadas por alguns de seus porta-vozes não-indígenas entre o público da Conferência. Cosmo ainda foi além, cobrando publicamente um posicionamento do ICEERS em relação a esses rituais e também das lideranças indígenas, chegando a citar publicamente Benki Pianko, liderança Ashaninka, e pedindo explicações públicas sobre essa questão, com o argumento de que isso não combinava com a sacralidade da ayahuasca. Esse foi um grande momento de inflexão da II *AyaConference*, que desvelou e tornou públicos os conflitos e disputas políticas que até então se manifestavam especialmente nos bastidores.

Òscar Parés, um dos organizadores do evento, tomou a palavra e fez uma nota de esclarecimento, segundo a qual o ICEERS não estava envolvido na realização de nenhuma cerimônia religiosa, nem tampouco era contra ou poderia proibir a livre articulação dos grupos ayahuasqueiros em relação à organização de rituais. Benki também falou, evocando a ancestralidade do uso indígena da ayahuasca, sem polemizar nem ter um posicionamento mais categórico sobre a questão. Coube ao público o maior contraponto à fala de Cosmo. Uma das pessoas que pediram a palavra, em discurso apaixonado, sustentava que “tudo” havia sido tirado dos indígenas, e agora que existe algo de sua cultura que é valorizado pelos Ocidentais, a ayahuasca, “como os brancos

podem ousar querer tirar deles o direito de usufruir das possibilidades que se abrem com isso?”

Esse ponto escancarou os conflitos e divergências de ideias até então mantidos sob um véu de diplomacia, e também produziu resultados práticos. Um deles foi uma maior flexibilização das cerimônias indígenas com ayahuasca realizadas em Rio Branco durante o evento. Os preços passaram a ter uma margem maior de negociação, e caíram consideravelmente. Em relação à percepção do público, as posições também passaram a ser mais marcadas. Adeptos do Alto Santo e das religiões tradicionalistas louvavam a fala de Cosmo como a “melhor” até aquele momento, enquanto indigenistas passavam a recrudescer sua opinião crítica ao evento. Dali por diante, se tornou possível identificar com clareza as preferências ideológicas do público, que antes parecia uma massa amorfa, e agora se assemelhava a uma “torcida de futebol”, que aplaudia e se entusiasmava com o porta-voz de seus interesses mais imediatos, e se contrariava com posicionamentos ideológicos contrários ao de seus representantes. Essa configuração, longe de ser um aspecto negativo da Conferência, foi reveladora da pluralidade ayahuasqueira e ajudou a politizar as discussões. Essa forte polarização do debate, aliás, foi uma característica emergente (Sawyer, 2005) da conferência que certamente extrapolou as expectativas iniciais de vários de seus participantes e organizadores.

Reunir em um mesmo local tantos grupos diferentes e muitas vezes detentores de posicionamentos opostos, com variadas culturas e epistemologias, teve como um de seus efeitos mais pronunciados, além de uma real diversidade, a politização, que deu a tônica em vários momentos, desde o início. Já a primeira mesa indígena, de apresentação de seus representantes, foi composta por mais de uma dezena de pessoas. Recordemos que foram os próprios indígenas os responsáveis pela composição dessa mesa. Ali já começaram as queixas por conta do espaço exíguo e do tempo insuficiente para sua participação. Esse posicionamento era ecoado por indigenistas, e contraposto pelos entusiastas da Conferência, por exemplo, da seguinte maneira: “se eles quisessem mais tempo, deveriam compor a mesa com três ou quatro pessoas, como todas as outras mesas, e não com mais de uma dezena! Ademais, temos que respeitar os horários das outras mesas; é impossível postergar indefinidamente uma discussão”.

Já nessa primeira roda de discussões, conflitos internos aos próprios indígenas também apareceram. As duas mulheres que compuseram a mesa foram as últimas a falar, se queixando disso se expressando publicamente com palavras como “até que enfim!”. Isso nos remonta à questão de gênero no mundo indígena da ayahuasca, até

hoje pouquíssimo abordada pela literatura. A fim de contextualizar grosso modo e brevemente o assunto, a questão de gênero no universo ayahuasqueiro indígena é catalisada especialmente na figura de Putanny e Hushahu Yawanawa, duas irmãs que se tornaram as primeiras “pajés da ayahuasca” que temos notícias entre os indígenas do Acre. Historicamente, a ayahuasca é um privilégio masculino nas aldeias, especialmente em relação às posições de direção das cerimônias. Essas duas mulheres representaram uma verdadeira quebra de paradigma, ao se tornarem pajés reconhecidas por suas etnias como tal, o que aconteceu em 2006, não sem diversas manifestações de oposição. Elas contam como passaram por intensas provas antes dessa conquista, tendo que ir além daquilo que os homens pediam a elas em sua iniciação, para “provar” sua força. Foi assim que ambas conseguiram esse direito através do pajé Tata, uma das maiores e mais antigas lideranças Yawanawa, falecido no final de 2016 com mais de 100 anos de idade.

O caso de Putanny e Hushahu inclusive ativou um movimento mais amplo, onde outras mulheres de outras etnias também passaram a ministrar a ayahuasca e ter acesso aos conhecimentos sobre a bebida outrora de caráter exclusivamente masculino. Segundo alguns relatos de campo, esse teria sido o caso entre os Ashaninka e os Katukina, por exemplo. Dentre as cerimônias indígenas realizadas em Rio Branco durante a conferência, houve uma liderada por essas duas mulheres. Apesar dessa transformação em direção a uma maior agência feminina na questão da ayahuasca, a participação das mulheres nas cerimônias ainda gera muita controvérsia no meio indígena. Vários veteranos e anciãos, por exemplo, consideram essa “inovação” ilegítima, configurando um campo de lutas sobre o papel das mulheres no universo ayahuasqueiro indígena que merece ser observado. Nesse sentido, trabalhos sobre a questão das mulheres indígena em relação à ayahuasca, apesar de serem ainda muito escassos, se apresentam como uma das áreas mais interessantes de pesquisa.

Voltando a nossa discussão sobre a *AyaConference*, como dissemos, depois do posicionamento de Cosmo Lima de Souza, houve uma polarização mais escancarada. De um lado, as religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, muito influentes em Rio Branco, e todo o séquito de seus seguidores; de outro lado, as etnias indígenas e vários de seus simpatizantes, dentre os quais muitos adeptos da ICEFLU. Em meio a esse conflito, acadêmicos se tornaram “simples acadêmicos”, isto é, em boa medida deixaram o palco principal e o protagonismo da Conferência, e o ICEERS passou a ser visto cada vez mais como uma “entidade estrangeira”, o que, se não deixa de ser

verdade, por outro lado despertou a desconfiança de alguns nativos e motivou críticas mordazes por parte de uma parcela do público.

Um posicionamento ilustrativo da difícil posição do ICEERS foi o comentário do historiador Marcos Vinícius, registrado em um blog indigenista (http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html): “Quinhentos e dezesseis anos depois estamos nós aqui reunidos com Igrejas, Europeus (em sua maioria espanhóis), e índios!”. Essa imagem que remonta ao início da violenta colonização brasileira por europeus foi usada pelos críticos da conferência. Alguns consideravam o evento uma forma de “neocolonialismo”, “etnocentrismo”, “imposição cultural”. Seus críticos mais ferozes chamaram-no inclusive de “evento mundial de coisa nenhuma” e de “perigosa e falsa iniciativa ‘científica’”, em artigos presentes em blogs que se espalharam pela internet.

A diferença nas “epistemologias” dos presentes talvez tenha sido um dos pontos que determinaram as diversas críticas em relação ao formato e tempo das palestras. Por parte das religiões e dos indígenas, muitas vezes foi demonstrada uma insatisfação em relação ao caráter “acadêmico” do evento. Um representante da Casa de Jesus Fonte de Luz, após estourar seu tempo de fala de 20 minutos, se queixou publicamente de “boicote” às religiões e censura, solicitando que os grupos nativos pudessem falar “livremente”, pelo tempo que achassem conveniente. Como o cronograma do evento era muito intenso e dinâmico, as mesas precisavam encerrar suas discussões no horário definido, para que as atividades seguintes pudessem acontecer. Por conta disso, o espaço aberto para intervenções do público após as palestras foi pequeno, o que motivou severas críticas por parte de alguns palestrantes, que acusavam o ICEERS de querer “silenciar” e cercear as pessoas¹⁴³.

Houve problemas em relação a isso, pois mais de um membro da plateia se revoltou ao ter sua intervenção cortada pelos organizadores por conta do tempo. Dentre esses, havia uma suspeita de “complô” da organização do evento contra os nativos. Indígenas também foram críticos constantes do formato da Conferência por razões semelhantes. Seus defensores acusavam a organização de “arrogância intelectual” e “elitismo”. Do lado do ICEERS, não havia muito o que fazer, a não ser seguir com a programação, arrefecendo os ânimos o máximo possível. Mais do que implicações de cunho pessoal, talvez esses conflitos demonstrem epistemologias e interpretações de mundo diferentes.

Para o ICEERS, a conferência era sobretudo “científica”, e os nativos eram participantes e convidados, mas não os condutores principais nem necessariamente o foco do evento. Para religiões e indígenas, ser “enquadrado” no formato proposto pela organização era ter seu protagonismo e relevância usurpados por uma instituição estrangeira. No caso das religiões, poderia representar uma “afronta”, como demonstrado pela fala da representação da Casa de Jesus Fonte de Luz. Para os indígenas, ficava a impressão de que mais uma vez os Ocidentais pretendiam tratá-los como inferiores e sem consideração. O fato é que, como vimos, a posição do ICEERS parecia indefinida e cambiante, o que alimentava essa multiplicidade de visões a seu respeito.

A reunião sobre a patrimonialização e dificuldades no posicionamento coletivo das entidades ayahuasqueiras

A maior mostra dessa discrepância de pensamentos talvez tenha sido a reunião sobre patrimonialização da ayahuasca, que aconteceu a portas fechadas somente para convidados durante o evento. A ideia de patrimonialização, como já demonstramos, foi evocada no Brasil especialmente a partir das religiões ayahuasqueiras, como forma de “proteção” do uso religioso da ayahuasca e de uma mudança de esferas no tratamento dado pelo Estado à questão, isto é, no intuito da ayahuasca ser vista como algo da esfera da cultura, e não da justiça. Como já observamos, a patrimonialização cultural da ayahuasca já é uma realidade no Peru. Ocorre que, no caso brasileiro, essa demanda deixou de lado em um primeiro momento importantes atores do campo ayahuasqueiro, especialmente a ICEFLU e os povos indígenas. Com o avançar das discussões, o IPHAN passou a incluir esses grupos no processo de patrimonialização e isso aprofundou e complexificou muito a discussão, uma vez que novos interesses e visões sobre o tema emergiram. No âmbito internacional, ONGs como o ICEERS também passaram a se preocupar com o movimento de patrimonialização da ayahuasca em seus próprios termos, qual seja, a ideia da bebida ser considerada um patrimônio imaterial da humanidade.

Essa multiplicidade de visões e interesses por vezes divergentes tornou a reunião sobre a patrimonialização um dos momentos cruciais da Conferência. De acordo com um comunicado oficial dos organizadores, de circulação restrita:

“Através desta reunião pretendemos iniciar um grupo de trabalho ao mais alto nível, de caráter internacional e heterogêneo, dedicado a promover e facilitar o debate sobre as dimensões culturais das práticas da ayahuasca, com um forte enfoque no potencial reconhecimento como patrimônio cultural imaterial da humanidade pela UNESCO.

Os objetivos desta reunião são:

1. Abrir espaços de interação entre pessoas que trabalham em domínios diferentes, em questões relacionadas com a ayahuasca, com as políticas públicas e/ou com o reconhecimento cultural, que facilitem o intercâmbio de informação, visões e experiências.
2. Aprender com a experiência das pessoas locais que estiveram implicadas na discussão sobre ayahuasca e patrimônio no Brasil, e seu conhecimento local e tradicional.
3. Identificar os benefícios e desafios deste potencial reconhecimento como patrimônio cultural, com vista a um documento final.
4. Definir estratégias globais a seguir, assim como linhas de atuação mais concretas nos âmbitos da educação, investigação e políticas públicas”.

Segundo o relato de alguns dos participantes, houve um conflito aberto de posicionamentos na ocasião. Antropólogos vs. indígenas, indígenas vs. igrejas, igrejas vs. antropólogos, igrejas vs. igrejas, todos vs. ICEERS, enfim, foram várias as combinações possíveis de contendas que se materializaram na ocasião. Houve indígenas que desafiaram os demais presentes a “curar” com a ayahuasca, segundo uma concepção de que são os povos originários os únicos e “verdadeiros” detentores do saber ayahuasqueiro. Em resposta, um antropólogo-ayahuasqueiro fez um discurso apaixonado reivindicando a sua própria legitimidade enquanto alguém que de alguma forma também representaria a bebida. Pelo lado das religiões, o posicionamento foi menos agressivo do que na fala de Cosmo durante sua palestra, mas continuava batendo na mesma tecla: contrário a qualquer tipo de comercialização e “mistura” de outras substâncias ao ritual da ayahuasca e em direção a um “legalismo” ayahuasqueiro. Pelo lado do ICEERS, havia a ideia de discutir propostas no sentido do reconhecimento da ayahuasca como patrimônio da humanidade.

Essas discussões levantam as seguintes e importantes questões: de quem é a ayahuasca, e quem pode decidir sobre sua utilização? Uma provocação interessante foi feita pelo psiquiatra Luís Fernando Tófoli em uma das mesas da conferência. Segundo ele, a “ayahuasca é muito importante para ser deixada na mão dos psiquiatras”. Nesse caso, ela deveria ser colocada nas mãos de quem? Por se tratar de uma droga, a biomedicina “tem certeza” de que médicos especialistas são as maiores autoridades que

podem dar um parecer sobre o assunto. Na medida em que é um fenômeno cultural e religioso, cientistas sociais podem argumentar que este é um assunto eminentemente antropológico. Como a bebida contém uma substância proibida por convenções internacionais, juristas poderiam dizer que tudo deve se resolver no campo do direito. Os nativos, claro, sustentam que são eles quem mais sabem sobre o tema, e os neoayahuasqueiros Ocidentais e psiconautas podem sustentar que é uma questão de consciência e liberdade individual, que não pertence a ninguém, está aí para todos.

Esse quadro exagerado¹⁴⁴ que esboçamos serve para mostrar em alguma medida que tipo de conflito e interesse político está envolvido na questão da patrimonialização. Trata-se, em última instância, de definir quem são os agentes legítimos para se pronunciar sobre a bebida. Em comum, ayahuasqueiros presentes na reunião de modo geral concordam que o uso ayahuasca é um assunto que deve ser tratado especialmente no âmbito da cultura. Mas as visões sobre isso são muito distintas. O título de uma matéria escrita por um representante do ICEERS no blog oficial da Conferência (<http://www.ayaconference.com/index.php/el-poder-esta-en-la-ayahuasca-no-en-quien-la-da/>) espelha bem o posicionamento dessa instituição. O texto é intitulado “El poder está en la ayahuasca... no en quien la da”. ”. Em outros termos, pode-se apreender daí que a ayahuasca poderia ser tratada de modo dissociado dos contextos onde é utilizada, o que acaba fortalecendo a tese de que é um patrimônio não territorializável e que não pertence a nenhum grupo, ou seja, não tem caráter étnico, se constituindo assim como um “patrimônio da humanidade”.

De fato, essa era uma das maiores bandeiras históricas do ICEERS, que remonta ao ano de 2011. Nesse período, o INCB (*International Narcotic Control Board*), das Nações Unidas, publicou um relatório anual fazendo menção à ayahuasca e sustentando um posicionamento que sinalizava o apoio para algumas políticas proibicionistas. Em contraposição a esse posicionamento é que começa a haver a articulação do ICEERS em favor do reconhecimento da ayahuasca e suas práticas como patrimônio imaterial da humanidade. Com a articulação da I Conferência realizada em Ibiza, é criado o ADF – Ayahuasca Defense Fund (ayahuascadefense.com), destinado à “defesa legal” da ayahuasca e proteção de seus usos e de outras plantas psicoativas. O site do ADF é bastante rico e fornece dados sobre a situação legal da ayahuasca em vários países, estatísticas sobre os índices de incidentes legais envolvendo a bebida ao redor do mundo, espaço para a doação monetária ao fundo, etc.

A reunião sobre patrimonialização ocorrida na Conferência foi uma ideia do ICEERS na direção desses seus planos de nível internacional, isto é, debater estratégias para dar andamento ao processo de reconhecimento da ayahuasca e práticas associadas como patrimônio da humanidade. Para tanto, a reunião foi organizada a partir de seis meses de negociações, e contou com mais de 20 convidados que de alguma forma estão relacionados à questão, como antropólogos, especialistas na discussão de patrimônio, tradutores e representantes dos diversos grupos ayahuasqueiros presentes no evento. Uma das premissas do ICEERS é que a ayahuasca está na direção de se tornar algo *mainstream* na sociedade Ocidental, atraindo cada vez mais pessoas em busca do “novo” e do “misterioso”, inclusive celebridades de *Hollywood* e empreendedores do *Silicon Valley*, o que motivou inclusive um artigo do *New Yorker* sobre isso (<http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>).

Nesse ambiente expansionista, há também muitos casos complicados e graves relacionados ao turismo religioso, como o abuso de mulheres, a falta de segurança e credibilidade de algumas cerimônias, etc (<http://nymag.com/thecut/2017/01/sexual-assault-ayahuasca-tourism.html>). Nesse sentido, ONGs como o ICEERS argumentam que é mais importante do que nunca criar mecanismos de salvaguardar e regular o uso da ayahuasca no mundo globalizado, como é o caso também da patrimonialização.

Acontece que esse posicionamento mais universalista do ICEERS não obteve a adesão imaginada junto aos grupos ayahuasqueiros. Para estes, a ayahuasca não era algo dissociado dos contextos culturais e sociais de seu uso. Aliás, para muitos deles nem sequer fazia sentido falar em “ayahuasca” como se fosse uma única bebida, genérica. Foi assim que alguns indígenas se expressaram em suas falas durante o evento. As etnias que mais ou menos diretamente participaram da Conferência foram as seguintes: Yawanawa, Shanenawa, Jaminawa, Huni kuĩ, Apurinã, Manchinery, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawãdawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntanawa, que correspondem a três troncos lingüísticos diferentes: Pano, Aruak e Arawa. Há diversos nomes diferentes entre si pelos quais esses povos compreendem a bebida sagrada genericamente chamada pela comunidade científica de ayahuasca, como Uni, para os Yawanawa, Nixi Pae, para os Huni Kui, ou Kamarãpi, para os Ashaninka.

Para muitos desses povos indígenas, o que eles tomam não é a mesma coisa que se convencionou chamar de ayahuasca. Em um relato de campo colhido durante a conferência, um pajé ayahuasqueiro afirmava: “eu não sei o que é ayahuasca”. Isso

porque, para ele, a bebida que seu povo comungava era outra, Nixi Pae. Isso revela como os contextos culturais determinam fortemente a ideia que se tem sobre o chá. Bebida e cultura não poderiam ser vistas de forma isolada. Não seria somente a partir dos princípios ativos em comum que se poderia classificar a planta sagrada; igualmente importante seriam o ambiente e a forma pela qual ela é utilizada. Isso significa dotar a ayahuasca de um caráter étnico, algo que de certa forma era compartilhado pelas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, com a diferença de que nesse último caso havia a tendência à construção de uma narrativa mais monopolista e exclusivista sobre o consumo do daime/vegetal, manifestada por exemplo no desejo de classificação entre usos sagrados e profanos e legítimos e ilegítimos da bebida, que de certa forma passava ao largo dos questionamentos indígenas, mais ligados ao reconhecimento de sua cultura e seu povo e menos à proibição-restrição do uso em relação aos outros grupos.

Esse caráter étnico do qual a bebida era dotada dificultou a união em torno da proposta do ICEERS sobre a patrimonialização em âmbito internacional. Afinal de contas, de uma certa forma o que a ONG estava propondo se enquadrava como “apropriação cultural”. As diferenças de posicionamentos entre religiões, indígenas e antropólogos/cientistas também inviabilizaram a confluência dos interesses em torno de uma proposta em comum sobre a questão em nível nacional. Havia uma forte desconfiança por parte de muitos indígenas em relação ao movimento pela patrimonialização. Alguns, como Moises Pianko, consideravam que essa globalização da ayahuasca era uma forma de transformar o sagrado indígena em entretenimento, “patentear” e comercializar algo sagrado aos indígenas (https://motherboard.vice.com/en_us/article/millennials-on-spirit-quests-are-ruining-everything-about-ayahuasca?utm_source=mbfb). Conforme sustenta um dos blogs de indigenistas que de alguma maneira participaram da organização da parte indígena da Conferência:

“Quanto à patrimonialização (...) esse “Palavrão” ficou na berlinda entre os índios. Os Txais, com dificuldades até para falar tamanho “palavrão”, muitos deles, a maioria, não tinham, e creio que ainda não tem, a noção clara do que isso significa. Que história nova é essa que esse pessoal está trazendo para as rodas de conversa dos índios? Essa era a pergunta que circulava entre os Txais. (...) José Correia, liderança do Povo Jaminawa, (...) perguntou: *Mas...o que vocês querem mesmo? Por que esse interesse todo com essa bebida que vocês chamam de Ayahuaska? E pra que serve mesmo essa tal de pa-tri-mo-nia-li-za-ção?*” (Dedê Maia, http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html)

Houve quem acusasse alguns intermediários de “influenciar e contaminar as lideranças indígenas contra uma futura e benéfica patrimonialização” (<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca>). Por outro lado, alguns indigenistas acusaram os estrangeiros de apropriação cultural, isto é, de querer patrimonializar algo que “nada tem a ver com eles”. Outra reclamação foi de que o movimento de regulamentação da ayahuasca até então protegeu mais as religiões do que os indígenas. Como exemplo, alguns chegaram a citar a grande dificuldade que indígenas têm em transportar sua “garrafinha de cipó” em aviões, segundo eles muito maior do que aquela enfrentada por membros de religiões como o Santo Daime.

Interessante lembrar aqui que, muito embora todos os atores presentes na conferência evocassem a ideia do poder da bebida em si mesma, a própria discussão sobre a patrimonialização contém de alguma forma a ideia de propriedade, haja vista que a própria noção de “patrimônio cultural” é definida juridicamente no Brasil enquanto “bens”. Isso significaria dizer que a ayahuasca de certa forma pertence a alguém, seja este alguém povos indígenas, religiões, acadêmicos ou a “humanidade”. Acontece que, segundo várias interpretações nativas, a bebida sagrada é, ela mesma, um ator, ou um *actante* (Latour, 2012). Aprofundando esse raciocínio, os grupos que fazem uso ritual da ayahuasca de um modo geral a consideram um “ser”, uma entidade dotada de consciência e mesmo “vontade” próprias. Dennis McKenna, por exemplo, sustentou que a ayahuasca é uma espécie de “emissária do resto do planeta”, enquanto alguns indígenas procuraram inverter a relação de propriedade em relação à bebida, onde “não é a ayahuasca que é nossa, mas nós é que somos da ayahuasca”. É assim que temos um quadro mais amplo, onde agentes “não humanos” também influenciariam nos acontecimentos¹⁴⁵.

Com todos esses dilemas, não houve uma solução consensual ou deliberação unânime tirada nessa reunião, que espelhou uma vez mais os intensos conflitos presentes no campo ayahuasqueiro. Mas não foi só isso. Além de mostrar as disputas desse campo, a Conferência também demonstrou sua complexidade, e ainda a emergência de diversos atores que têm se tornado relevantes no circuito urbano da ayahuasca e vêm construindo um verdadeiro pluralismo no campo ayahuasqueiro, com agentes variados em posição semelhante de poder, algo muito diferente, por exemplo,

da relação totalmente assimétrica entre as religiões no campo religioso brasileiro mais amplo.

A maior “revelação” do evento nesse sentido foi demonstrar aquilo que autores como Rose (2010) e Labate e Coutinho (2014) já apontavam, a entrada dos indígenas no circuito religioso da ayahuasca, entrada essa que, ao que tudo indica, é cada vez mais crescente e auto-reflexiva; ou seja, os indígenas estão se integrando cada vez mais não só no circuito de religiosidade alternativa da ayahuasca, mas também nas questões que envolvem os aspectos legais e as discussões mais amplas sobre a bebida na sociedade contemporânea, reivindicando direitos e se contrapondo a posicionamentos que não contemplam seus interesses. Essa crescente visibilidade indígena, aliada também à disseminação internacional da ayahuasca em diversas formas de utilização, como o uso científico e terapêutico, questiona a auto-representação e o poder das religiões ayahuasqueiras sobre o tema.

Muito embora os grupos tradicionalistas continuem relevantes nesse campo, tenham articulado alianças entre si e diálogos diversos com o Estado e sejam atores fortíssimos nas questões jurídicas que envolvem a bebida, são cada vez mais questionados em sua pretensão de “tradicionalismo”, a partir de diversas frentes. Um sinal de que esses questionamentos começam a surtir efeito está na própria mudança da autoidentificação do Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz durante a Conferência. No início do evento, esses grupos se autorepresentavam como comunidades “tradicionais” da ayahuasca. Ao final da Conferência, seus discursos faziam referência a centros “tradicionalistas”, ou seja, evitando a palavra “tradicional”, fortemente debatida e contestada nessa autodesignação.

O terapeuta francês Jacques Mabit, por exemplo, questionou ironicamente em sua fala essa ideia que as religiões fazem de si mesmas como “tradicionais”. Segundo ele, a Coca-Cola é mais antiga do que a mais antiga das religiões ayahuasqueiras. Seria, portanto, necessário relativizar essa ideia de tradição. Um indígena que tomou a palavra também fez esse questionamento em outros termos, ainda mais “hereges” do ponto de vista das religiões. Segundo ele, esses “Mestres” das religiões que aí estão “começaram agora” no mundo da ayahuasca, enquanto os povos indígenas já consagram a bebida a “milhares de anos”. Alguns indígenas, como Benki, chegaram inclusive a afirmar que seu povo faz esse uso a “milhões” de anos. Essa fala, embora equivocada do ponto de vista histórico, ilustra como os indígenas estão conscientes da força da “ancestralidade” na questão da legitimação do consumo da ayahuasca.

Da parte dos acadêmicos e antropólogos, a Conferência também representou um momento único, de “confronto” e discussão horizontal junto aos seus objetos de análise e grupos pesquisados. Isso rendeu situações interessantes, como por exemplo a réplica de uma representante da Casa de Jesus Fonte de Luz à fala de uma antropóloga que estudou essa denominação a partir de uma naturalização do nome Barquinha, termo que não é adotado pelo grupo em questão e que dá uma ideia de homogeneidade dentro da tradição religiosa de Mestre Daniel. Em sua intervenção, que veio após a apresentação da referida cientista social como uma “pergunta da plateia”, a porta-voz do grupo religioso em questão criticou fortemente a homogeneização dos grupos e o suposto descaso com as autorrepresentações nativas perpetradas pela antropologia, bem como a ausência de pesquisa de campo e diálogo com os representantes religiosos e o enfoque “negativo” em direção às religiões.

Cabe dizer também que, com todos os conflitos e disputas, a Conferência foi um ambiente incrivelmente plural, e movimentou uma “cena” ayahuasqueira na cidade de Rio Branco de maneira jamais vista anteriormente. Em uma semana, a cidade foi palco de diversas cerimônias indígenas, rituais na Barquinha, trabalhos de Daime no CEFLI, Alto Santo e na Colônia Cinco Mil, sessões extras na União do Vegetal, experimentações psiconáuticas, entre outros acontecimentos. Esses rituais tinham um caráter marcadamente cosmopolita, e alguns quebraram recordes de número de pessoas, como o trabalho dos “Chamados” de Luiz Mendes realizado no Luzeiro da Manhã, filial do CEFLI localizada no município do Bujari.

A Conferência transformou o campus da UFAC em um microcosmo da ayahuasca. Indígenas enfeitados, pessoas tomando rapé, aplicando kambô, realizando massagens e terapias, comendo *fast food*, vendendo artesanato, membros das religiões, psiconautas, uma diversidade muito grande de indivíduos que traduziu a complexidade desse universo. O evento também foi palco para reconciliações, e para que diversos grupos que não se relacionam entre si tivessem que se encarar mutuamente e dialogar de alguma maneira.

Ao final da Conferência, as religiões ayahuasqueiras acabaram adotando uma autorepresentação mais “leve”, em um claro sinal de que as diversas críticas recebidas de alguma forma também impactaram esses grupos. Como dissemos, as religiões passaram a se colocar como “tradicionalistas”, em detrimento do termo “tradicionais”. Foi a partir dessa identidade que Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV escreveram sua carta aberta sobre a conferencia (Anexo III). Por sua vez, os povos

indígenas também escreveram sua própria carta aberta. Esse movimento de cartas abertas frustrou a expectativa inicial de alguns organizadores do evento, que pretendiam unificar a opinião dos grupos ayahuasqueiros dentro de uma “declaratória” que representasse a todos. No caso da carta dos povos indígenas, ela foi marcada por diversas polêmicas. Inicialmente, os indígenas escreveram um comunicado com críticas muito fortes e contundentes ao evento. Após diversas negociações nos bastidores, foram convencidos a escrever uma versão mais “amena” e diplomática, que acabou se tornando a oficial (Anexo IV)

Como se vê, a II Conferência Mundial da Ayahuasca produziu um efeito significativo nos grupos ayahuasqueiros. Eclodiu diversos conflitos internos, mas também impulsionou agenciamentos e auto-organização por parte dos atores. Alguns dizem que jamais houve uma reunião dentre tantas lideranças indígenas das etnias ayahuasqueiras como nesse evento, que por sinal motivou a realização de outros encontros indígenas para discutir em seus próprios termos algumas das questões colocadas pela Conferência. Nesse sentido, esse evento visibilizou as controvérsias e abriu a *caixa preta* (Latour, 2012) do uso da ayahuasca, proporcionando assim um *lócus* sem precedentes para analisar as conexões sociais e fronteiras estabelecidas nesse universo, e os diferentes interesses e representações em jogo, inclusive dos próprios cientistas sociais, colocando em cheque identidades e visões constituídas, e abrindo novos *fronts* de batalha.

De certo modo, pensamos que esse evento faz uma excelente radiografia do campo ayahuasqueiro, apesar de algumas limitações, especialmente a baixa representatividade de povos ayahuasqueiros amazônicos não brasileiros e a ausência das figuras mais representativas da ICEFLU, apontando também para alguns desdobramentos contemporâneos que possivelmente vão continuar no futuro próximo: emergência dos indígenas como atores importantes no circuito urbano internacional da ayahuasca; estabelecimento de relações de mercado e parcerias de viagens entre Ocidentais e indígenas; fortalecimento de alianças entre os “centros tradicionalistas”; crescente utilização terapêutica da ayahuasca; aumento do interesse das áreas médicas sobre o tema; inserção de instituições estrangeiras no debate sobre a ayahuasca; proliferação do uso da bebida a partir de motivos e contextos não religiosos; crescente comercialização da ayahuasca.

Em relação à ICEFLU, ao mesmo tempo que a grande ausência de seus representantes oficiais foi de se lamentar, também diz muito sobre como essa instituição

vive um momento delicado nesse panorama, com uma incerteza sobre seu futuro, bem como sobre seu papel e sua relevância no movimento de diáspora global da ayahuasca daqui por diante. O que salta aos olhos na ausência de uma participação mais efetiva da ICEFLU no evento é sua fragilidade institucional, incapaz de fazer frente a seus adversários dentro do campo ayahuasqueiro. Historicamente, a ICEFLU compensou essa dificuldade de lidar com os grupos tradicionalistas através de sua miscibilidade estrutural e o estabelecimento de laços com outros grupos, como o caso de alguns povos indígenas, com quem a ICEFLU tem ainda hoje um relacionamento fraternal, contando até mesmo com a realização de feitiços e trabalhos em conjunto. Acontece que, na medida em que ganham relevância e passam a se tornar referências no circuito ayahuasqueiro, as etnias indígenas precisam cada vez menos de ligações com o Santo Daime para divulgar e realizar suas cerimônias no cenário urbano.

Isso talvez motive esses grupos a se distanciar e marcar maiores diferenças em relação à ICEFLU. Um precedente semelhante aconteceu no caso do “Caminho do Coração”, grupo do Prem Baba, que anteriormente tinha laços fortes com o CEFLURIS, que foram sendo cortados e relativizados na medida em que o grupo ganhava projeção através de seu líder (ver Labate, 2004). Apesar da grande importância histórica da ICEFLU para a expansão internacional do uso ritual da ayahuasca, vimos que hoje há cada vez mais atores envolvidos no campo ayahuasqueiro, disputando narrativas, lutando por seus interesses e procurando proeminência. Nesse cenário, o silêncio institucional não parece ter sido a tática mais acertada para uma religião que busca “doutrinar o mundo inteiro”.

Parece que está para chegar um tempo onde a miscibilidade estrutural, outrora um fator importantíssimo na expansão da ICEFLU, passe a trabalhar contra essa instituição, que tende a perder parte de sua influência no campo ayahuasqueiro internacional com o fortalecimento de outros atores, inclusive estrangeiros. Afinal de contas, não deixa de ser interessante que, muito embora a ayahuasca seja originária da Amazônia, as maiores ONGs destinadas ao estudo e “defesa” da ayahuasca sejam do hemisfério Norte, onde as plantas usadas para a preparação da bebida ainda hoje são difíceis de serem cultivadas.



Foto 29: Auditório principal da II Conferência Mundial da Ayahuasca. Nota-se um indígena adornando o principal cartaz do evento, escrito em inglês. Imagem: Glauber Loures de Assis.

CAPÍTULO XIII - Considerações finais – a fase *pós-expansionista*

Nesse trabalho, procuramos *realizar o esboço de uma genealogia da diáspora do Santo Daime*. Para isso, buscamos seguir a trilha percorrida por essa religião e seus deslocamentos, construções identitárias e transformações desde o seu surgimento até os dias de hoje, a partir do estudo de caso da ICEFLU e sua rede de relações sociais e subdivisões internas. Concordando aqui que “o real é relacional” (Bourdieu, 2004), ou seja, que para compreender mais profundamente essa religião é preciso pensá-la relacionalmente, tencionamos realizar essa tarefa genealógica a partir de três eixos temáticos, ou uma tripla relação, que, embora distintos, estão intimamente relacionados: 1- do Daime com a sociedade mais ampla (esfera jurídica, mídia, panorama socioeconômico); 2- do Santo Daime com o universo ayahuasqueiro e Nova Era em geral e com as religiões ayahuasqueiras em particular (pontos de distanciamento e aproximação com a UDV, Barquinha e formas religiosas “alternativas”), 3- do Daime com o próprio Daime (suas divisões internas, rixas e animosidades entre os diversos grupos, disputas por legitimidade, monopólio e poder, alianças locais e ressignificações contextuais, etc).

Nesse exercício genealógico, pudemos distinguir 5 fases na história do Daime, tomadas por nós como tipos ideais (Weber, 1988), que representam diferentes “paradigmas”, engendram importantes mudanças na religião e interferem em seu

movimento de expansão. Essas fases foram definidas por nós como: 1- fase canônica, correspondente ao início e consolidação do ritual do Daime; 2- fase experimentalista, caracterizada pela inserção de novos elementos rituais e abertura para o diálogo com outras matrizes culturais e religiosas; 3- fase profética, que diz respeito à construção do Céu do Mapiá e início da expansão do Santo Daime; 4- fase diaspórica, a qual compreende a expansão e diáspora internacional da religião; e 5- fase pós-expansionista, que ainda será abordada e corresponde ao período atual e seus dilemas.

Com isso, tencionamos abrir a “caixa preta” da doutrina daimista e observar as construções sociais que existem por trás das representações e auto-representações diversas feitas sobre esse grupo religioso, bem como de seu movimento de expansão. Descobrimos com isso que o Santo Daime tal como vivenciado e observado hoje emerge de uma série de conflitos, ressignificações e alianças, além de uma rede de relações e diversos campos de luta que se tocam e se interpenetram. Seu movimento de diáspora é fruto de uma tortuosa construção histórica, que não segue por um caminho em linha reta, mas por diferentes veredas e curvas sinuosas, que se ramificam e muitas vezes encontram-se a si mesmas durante o percurso.

Desse modo, muito mais do que uma instituição formal, o Santo Daime é hoje uma rede religiosa bastante plural, onde há intenso intercâmbio entre grupos do Brasil e do exterior, mobilidade internacional de pessoas, *tours* mundiais de lideranças brasileiras, constante intercâmbio com outras tradições e religiosidades e uma incessante ressignificação e atualização da religião, em um movimento que questiona e reconstrói continuamente as noções daimistas de tradição, autenticidade, papéis de gênero e comunidade religiosa, dentre outras. Esse é um panorama polifônico, polissêmico e também policêntrico.

Polifônico, já que existem vários atores importantes que interferem de alguma maneira no processo diaspórico daimista, tanto internos, como o Padrinho Alfredo, Alex Polari e Madrinha Peregrina, quanto externos, como o sistema jurídico e as políticas de drogas de países diversos, assim como espaços híbridos, que tanto incluem quanto são independentes do Daime, como o campo ayahuasqueiro de um modo geral e o circuito de religiosidade Nova Era. Isso para não considerar a própria bebida sagrada como um agente ou *actante* (Latour, 2012), capaz dentre outras coisas de levar à ação e orientar a conduta humana, e importante ao ponto de ser homônima à própria religião.

Polissêmico, uma vez que há uma série de maneiras de se interpretar e representar a religião, desde como uma “terapêutica do *self*” até como um embate

escatológico entre o “bem” e o “mal” e como uma utopia ecológica da floresta amazônica, ou como uma “seita que se utiliza de um alucinógeno” para conseguir um “barato”. Policêntrica, na medida em que, embora o Céu do Mapiá continue sendo uma espécie de “Meca” da diáspora daimista, existem diversos “bastiões” da religião e pólos de onde representações sobre o grupo emergem. Este é o caso do Alto Santo, da Fortaleza e outros, como o Céu do Mar-RJ e o Céu da Santa Maria – Amsterdã, que também influenciam na maneira como a doutrina é vivida e representada mundo afora.

Nesse cenário, nenhum dos atores elencados, sozinho, é capaz de ditar o rumo e conduzir as rédeas da diáspora daimista, o que torna esse panorama bastante diferente do caso de outras religiões brasileiras em processo de dispersão internacional, como por exemplo a União do Vegetal, que, a despeito de suas divisões internas, possui uma organização burocrática e verticalizada e uma instituição (CEBUDV) muito forte, que detém um poder de controle muito elevado sobre os movimentos dessa religião, ou a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que em seu processo expansionista centralizado e de caráter missionário também tem um grande domínio sobre sua própria difusão. No caso do Santo Daime, ao contrário, há uma organização e distribuição rizomática dos grupos, uma diáspora realizada a partir das próprias demandas locais e não de políticas institucionais centralizadas, e interesses múltiplos e conflitantes exercendo influência e pressão sobre esse processo. Desse modo, os destinos tomados pela religião de um modo geral, sua identidade e configuração contemporâneas e seu movimento diaspórico não são resultado de deliberações isoladas de um ou outro ator nessa miríade de relações, mas sim um fenômeno complexo e emergente (Sawyer, 2005).

É nesse sentido que podemos dizer que tanto a ICEFLU quanto o Alto Santo estão ambos equivocados em sua interpretação sobre a diáspora daimista. Vimos que os entusiastas e adeptos da ICEFLU louvam o Padrinho Sebastião e seu “povo” por “doutrinar o mundo inteiro” e democratizar o acesso ao sacramento. Segundo essa interpretação, é como se o movimento desencadeado pelo CEFLURIS se assemelhasse a uma espécie de “Big Bang”, que expandiu a luz do Daime, que estava concentrada em um só ponto, para todos os cantos habitados, criando vida e levando a “energia da floresta” para todo o globo. Por outro lado, os centros autodenominados tradicionalistas, como o Alto Santo, se posicionam radicalmente em oposição à ICEFLU e o movimento de diáspora daimista. Nesse sentido, é como se esse grupo fosse uma

espécie de “Pandora”, que abriu uma “caixa” que soltou práticas espúrias e ritos deturpados para o mundo inteiro, descaracterizando a doutrina.

O erro tanto da ICEFLU quanto do Alto Santo em seus posicionamentos não está tanto em essencializar o fenômeno da expansão, como “bom” ou “mau”, o que em última instância diz respeito a uma visão de mundo e uma vocação religiosa diferentes de cada grupo. A questão está em adotar uma postura determinista sobre esse processo, onde tudo o que diz respeito à expansão é atribuído ao CEFLURIS/ICEFLU, desconsiderando assim todo o campo de lutas e as forças opostas e concorrentes que atuam dentro do movimento diaspórico do Daime. Muito embora a ICEFLU/CEFLURIS tenha sim sido responsável por impulsionar a expansão nacional e internacional da religião, uma vez que esse movimento é colocado em curso ele assume um contorno complexo, descentrado, construído com base em redes e numa relação multilateral entre diversos atores, movimento que, impulsionado por uma força centrífuga (“da floresta para o mundo”) e outra centrípeta (“do mundo para a floresta”), produz não só consequências de alcance internacional, como também efeitos reflexivos nos núcleos amazônicos.

Essa reflexividade é uma característica importante e ampla da diáspora, que atinge não só o Céu do Mapiá, sede da ICEFLU/CEFLURIS, mas de alguma forma também todos os núcleos do Daime, como é o caso do CEFLI (Luiz Mendes – Capixaba - AC), que teve um *boom* de visitantes após a expansão internacional do CEFLURIS e aparece como uma alternativa e “novidade” no campo daimista para aqueles desgastados em suas relações com a ICEFLU, e mesmo do Alto Santo, que procura o maior distanciamento possível do Mapiá e sua ritualística, mas acaba dialogando o tempo todo com sua diáspora (ainda que seja para se contrapor a ela), inclusive funcionando como um grande hospedeiro de pessoas descontentes com o Mapiá e/ou que respondem à demanda por ortodoxia causada em meio a tantas transformações e inovações na religião em seu processo expansionista.

Sendo emergente, a diáspora daimista é também irreduzível às suas partes individuais, isto é, à vontade dos grupos e agentes que tomam parte desse processo, e ainda assim dependente deles. Ou seja, mesmo que a ICEFLU e o Alto Santo queiram atribuir uma agência absoluta ao primeiro grupo no tocante à expansão, isso está fora do alcance da vertente fundada pelo Padrinho Sebastião, que no entanto permanece muito importante no quadro geral da expansão. Isso porque, ao mesmo tempo, a agência dos

atores e sua atuação têm influência no quadro geral (*upward causation*), que por sua vez interfere e influencia cada um desses agentes (*downward causation*).

Essa dupla relação de causalidade também pode ser observada no relacionamento do Santo Daime com o movimento Nova Era e o campo ayahuasqueiro de um modo geral. Vimos aqui que a expansão daimista em grande medida se relaciona à inserção dessa religião no que chamamos de “*campo espiritualista contemporâneo*”. A miscibilidade estrutural do Daime tornou possível um diálogo aberto e um intenso intercâmbio com diversas formas de religiosidade. Consideramos esse intercâmbio religioso vivido pela vertente expansionista do Santo Daime em relação à Nova Era como um processo “*interfágico*”, significando com isso um duplo movimento, ou uma dupla relação, onde, ao mesmo tempo em que o Daime se “alimenta” da New Age em sua diáspora, a New Age se “alimenta” do Daime.

Pensamos assim que, se durante vários anos o Santo Daime aproveitou de sua miscibilidade no sentido de se tornar mais conhecido e crescer em termos numéricos, hoje essa característica talvez trabalhe justamente em sentido contrário. Em outros termos, queremos pontuar que, assim como o movimento expansionista do Daime tem caráter eclético e poroso, podendo incorporar criativamente elementos de diversas religiosidades em seu cabedal litúrgico, aumentando assim a possibilidade de penetração do Daime em círculos e públicos variados, há também o processo inverso, onde diversos grupos e religiosidades incorporam o daime e alguns de seus elementos rituais em sua própria prática religiosa, retirando e se “apropriando” livremente dos principais elementos de distinção daimista, seu sacramento e seus hinos, sem as fortes exigências éticas e rituais que fazem parte de ser um fardado daimista, como bailar 12h, realizar constantes dietas sexuais e rezar o terço católico. Com isso, esses agentes religiosos se tornam mais “interessantes” aos olhos dos turistas religiosos, e ao mesmo tempo “enfraquecem” o Santo Daime enquanto religião.

Sobre essa questão do sacramento, até pouco tempo atrás a ayahuasca possuía uma pronunciada aura de mistério e, ainda mais importante, grande dificuldade de acesso. Para muitas pessoas, a única forma de se ter contato com a bebida era através das religiões ayahuasqueiras, principalmente o Santo Daime no que diz respeito ao contexto internacional. O Daime, inclusive, foi um grande chamariz para que muitos outros grupos ayahuasqueiros, e em alguma medida a própria ayahuasca, se tornassem conhecidos de um público mais amplo. Com a expansão das religiões ayahuasqueiras e o avanço da religiosidade Nova Era, muitos indivíduos aprenderam a preparar a bebida

sagrada por si próprios, e agrupamentos muito variados passaram a adotar seu uso, para todos os gostos. Obter a ayahuasca, hoje, muitas vezes está ao alcance de uma negociação financeira banal com fornecedores brasileiros, peruanos e até europeus, inclusive alguns líderes daimistas, ou mesmo a um simples clique na tela do computador. Nesse sentido, não seria exagerado dizer que há um processo de “desencantamento” da bebida sagrada.

Com tudo isso, o uso da ayahuasca garante cada vez menos a permanência dos fiéis e a adesão de novas pessoas no Santo Daime. Pensamos que isso possivelmente terá impactos na religião. Talvez estejamos vivendo um momento de transição, onde há a passagem do que podemos denominar como adesão “psiconautica” a essa religião, isto é, aquela onde a misteriosa ayahuasca é o grande e máximo chamariz do grupo, para o poder ser chamado de adesão “doutrinária”, onde cada vez mais a identificação e conversão junto ao Santo Daime também passam a ser motivadas por seus aspectos litúrgicos e teológicos, que muitas vezes podem ser vistos como “atrasados” ou mesmo “chatos” pelo público New Age, que tem sido a reserva de mercado por excelência no processo de expansão do Daime pelo mundo. Esses elementos incluem os traços de “cultura cabocla” mantidos pelo Santo Daime e a forte iconografia cristã e católica presente nos rituais.

De acordo com nossos dados de campo e informações recebidas de lideranças daimistas, por mais que se continue a falar de expansão, parece que o crescimento da religião *strictu sensu*, ou seja, avanço do número de adeptos e grupos vinculados à ICEFLU, estacionou. Em comparação com o aumento vertiginoso de adeptos e proliferação de igrejas daimistas ocorridos nas últimas décadas, o que acontece hoje no Santo Daime é muito mais uma renovação de seus quadros, um “crescimento vegetativo”, uma fragmentação institucional cada vez maior, a fusão de grupos daimistas com outras religiosidades e uma grande circulação de pessoas, do que uma “expansão” propriamente dita. Isso fica ainda mais evidente se levarmos em conta o crescimento exponencial que alguns outros agrupamentos que utilizam a ayahuasca em contexto New Age tiveram nos últimos anos. Em outros termos, talvez estejamos vivendo no Santo Daime um cenário *pós-expansionista*.

A esse respeito, é difícil realizar um prognóstico. Mas uma abordagem possível e um tanto paradoxal é que, por um lado, o ápice da diáspora do Santo Daime vem sendo também o crepúsculo de sua expansão, com uma tendência acelerada de fragmentação e congregacionalização de suas igrejas e também de diluição de sua

doutrina em um sem número de práticas espirituais e terapêuticas para sobreviver no mercado religioso, o que é intensificado pelo envelhecimento e saída de cena das principais lideranças daimistas, bem como a ausência de novos quadros e lideranças mais jovens amplamente reconhecidas no âmbito da religião. Essa falta de referências e novos líderes carismáticos, aliada aos desafios institucionais da ICEFLU, sugerem uma pulverização e dificuldade de controle dos grupos oriundos da expansão ainda maiores.

Por outro lado, paradoxalmente essa também pode ser uma possibilidade de alvorada institucional, na medida em que, juntamente com o movimento de “destradiconalização” do Daime operado junto à religiosidade Nova Era, há também um movimento de “retradiconalização” da religião, isto é, igrejas e indivíduos que procuram um fortalecimento e recrudescimento de sua identidade, uma busca por raízes e uma vinculação maior com a “origem”, onde a ortodoxia ritual e os traços “étnicos” e “tradicionais” da religião se tornam cada vez mais valorizados. Isso pode ser percebido, por exemplo, no crescente número de grupos supostamente pertencentes a uma “linha do Alto Santo”, que revelam essa demanda por uma identidade forte.

Talvez haja, aí, uma margem de manobra para um fortalecimento institucional e maior coesão na religião do Santo Daime. Além disso, o que chamamos de fase pós-expansionista atinge diferentemente as instituições daimistas, e parece que tanto o CEFLI quanto Alto Santo podem se beneficiar com maior facilidade desse contexto do que a ICEFLU. Entretanto, cabe notar que, tendo nascido em meio às duras condições de vida do Acre seringalista do início do século XX, enfrentado situações extremas na construção do Céu do Mapiá, em meio à malária e falta de recursos, e atravessado complicados processos jurídicos, grandes transformações e cismas internos impactantes, não dá para duvidar da capacidade de resiliência, resistência e reinvenção do Santo Daime e da própria ICEFLU¹⁴⁶. Todas essas suposições, contudo, são preliminares e dependem de múltiplos fatores, dentre os quais se destacam especialmente os desdobramentos da “Catedral da Floresta” construída no Mapiá e a maneira pela qual o Padrinho Alfredo preparará sua sucessão na direção da ICEFLU.

Seja como for, a diáspora teve profundos efeitos na doutrina daimista, que transformaram e ajudaram a construir sua(s) identidade(s). Destarte, não deixa de ser interessante para nós que só depois de se expandir para os centros urbanos e a civilização Ocidental é que a religião passa a ter como um caráter distintivo as suas raízes amazônicas. Hoje, a ligação com a floresta é um dos elementos mais fortes da identidade e caracterização da religiosidade daimista pelos seus membros. Muitos

fardados inclusive gostam de se referir ao Daime como “A Religião da Floresta”. Com razão. Dentre outras razões porque, afinal de contas, ela foi fundada e constituída em meio à Amazônia brasileira, a sede mundial da ICEFLU está localizada em uma Floresta Nacional, seu sacramento é uma bebida de origem amazônica e seus hinos e narrativas religiosas fazem contínua menção à natureza e seus elementos, que são louvados pelos daimistas como sagrados.

Ao mesmo tempo, porém, os rituais daimistas congregam aproximadamente 10 mil pessoas em cerca de nada menos que 43 países, com agrupamentos espalhados em locais tão distintos quanto Nova York, Amsterdã, Tóquio, São Paulo e Israel. Além disso, há uma influência muito grande do contexto urbano e Ocidental contemporâneo na religião do Santo Daime como um todo, o que também impacta fortemente os grupos do Norte do Brasil, como revela a ilustração do terço da Madrinha Rita no Céu do Mapiá, que abre nossa tese. A imagem do terço nos mostrava que, mesmo dentro da Floresta Nacional onde se encontra a vila Céu do Mapiá, a “tradição dos antigos” convive com automóveis, televisores, internet *wifi*, desigualdades sociais e um intenso fluxo de pessoas, culturas e línguas diferentes.

Nesse sentido, o Santo Daime é tanto “de dentro” como “de fora” da floresta. Foi pensando nesse caráter ambíguo e dialógico da expansão, nas intensas interações e recombinações realizadas no interior da religião, suas disputas e alianças, conflitos internos e externos, e na complexidade e pluralidade do universo daimista (onde o português dos brasileiros convive com o sotaque de estrangeiros de diversas partes do mundo, onde tecnologias ocidentais de ponta coexistem com tecnologias xamânicas ancestrais, etc), e levando em conta também nossa dupla posição enquanto “pesquisador-insider”, que denominamos essa tese concebendo o Santo Daime não tão somente como “A Religião da Floresta”, mas como “A Religião *of the* Floresta”. Com isso, pretendemos salientar a “tensão primordial” presente na diáspora e autorepresentações daimistas, isto é, uma dialética entre expansionismo *versus* fuga do mundo, sociedade contemporânea *versus* sociedade cabocla, local *versus* global, burocracia *versus* carisma, “doutrinar o mundo inteiro” *versus* “não é coisa que se ofereça”, encantamento *versus* desencantamento, êxtase motivado por psicoativos *versus* racionalização, tradicional *versus* moderno.

A expressão “A Religião *of the* Floresta” não trata, assim, de “definir” e delimitar a religião, mas, ao contrário, de encará-la como um processo, como luta, como diáspora, cujos caminhos e destinos permanecem abertos, controversos e incertos. Isso,

claro, segundo nossa perspectiva sociológica. Para os daimistas, existem muito mais coisas entre o céu e a terra do que quaisquer análises podem oferecer, e em boa medida permanece a crença teleológica segundo a qual “no fim tudo dará certo”, “Deus está no controle”, “o Bem triunfará” ou, lembrando um hino do Padrinho Sebastião, “O mundo está em balanço/ e tudo vai balançar/ mas nos pés do meu pai/ todos têm que se curvar¹⁴⁷”. Para os fardados, em última instância a resposta está no “ser divino Santo Daime”, o “professor dos professores¹⁴⁸”.

Seja como for, prognósticos detalhados sobre o futuro do Santo Daime fogem ao escopo dessa tese. De nossa parte, ficamos satisfeitos se de alguma forma esse trabalho conseguiu esboçar uma genealogia do Santo Daime e seu movimento diaspórico, ao mesmo tempo sugerindo novas possibilidades de pesquisa e traçando algumas especulações preliminares sobre os possíveis desdobramentos desse processo. Também esperamos com isso dialogar com um público mais amplo das ciências sociais, mostrando que a religiosidade daimista não é estanque, mas está inserida em amplos processos sociais e intrincadas relações com atores diversos. Nesse sentido, incentivamos novos estudos não só sobre o Daime, mas também outras religiões enteógenas e/ou periféricas, que com suas controvérsias e trajetórias particulares podem ilustrar e iluminar discussões sobre temas como a religiosidade contemporânea e suas fronteiras, o uso ritual de psicoativos, a construção e negociação de identidades religiosas e a diáspora das religiões brasileiras.

Bibliografia:

- AGAMBEN, Giorgio (2005). “O que é um dispositivo”? In: *Outra travessia*, n.5, pp.9-16. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (2011). *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA.
- ALVERGA, Alex Polari de. (Org.). (1998) *O Evangelho segundo Sebastião Mota de Melo*. Céu do Mapiá, AM.: Cefluris.
- ALVES JUNIOR, Antonio Marques. (2007), *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP.

- ARAÚJO, Francisco. (2017). Autoconhecimento e cura no Santo Daime: um estudo de caso no Centro Livre Nossa Senhora da Saúde. Monografia em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG.
- ASSIS, Glauber Loures. (2013). *Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre o Santo Daime*. Belo Horizonte, Dissertação de mestrado em Sociologia, UFMG.
- ASSIS, Glauber Loures. (2017). "Forest, city, and world: The regional and global expansion of Santo Daime". In: Castro, Cristina M. e Dawson, Andrew. *Religion, Migration and Mobility: The Brazilian Experience*. Londres: Routledge.
- ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. (2014) "Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol.34, no.2, p.11-35.
- ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. (no prelo). *Um Panorama da Literatura sobre a Internacionalização das Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras*.
- ASSIS, Glauber e ROSAS, Nina. (2012). Algumas notas sobre a religiosidade moderna e o espaço público no Brasil: o caso da Igreja Universal e do Santo Daime. Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/3220.html>.
- BABBIE, Earl. (2007). Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.
- BAER, Werner (2009). *A Economia Brasileira*. 3.ed. São Paulo:Nobel.
- BALZER, Carsten. (2004). "Santo Daime na Alemanha: uma fruta proibida do Brasil no 'mercado das religiões'". In: B. C. Labate & W. S. Araújo (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2ª ed.
- BARRETO, Juliana. (2016). *Gestar e parir: corpo e atenção à saúde no Daime*. Artigo Apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, de 03 a 06 de agosto de 2016, em João Pessoa, PB, GT 051. Políticas das drogas: éticas de consumo, diversidades das práticas e conflitos acerca de seus controles.
- BENNETT, Lance e SEGERBERG, Alexandra. (2013). *The logic of connective action. Digital Media and the personalization of contentious politics*. Nova York: Cambridge University Press.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. (2011). *Hoasca – ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado das Letras.
- BLAINEY, Marc. (2013). *A Ritual Key to Mystical Solutions: Ayahuasca Therapy, Secularism and the Santo Daime Religion in Belgium*. Nova Orleans: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Tulane.

- BECKER, Howard (1997). *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec.
- BECKER, Howard (2008). *Outsiders: Estudo da sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BENNETH, Lance e SEGERBERG, Alexandra. (2012). The logic of connective action. Digital media and the personalization of contentious politics. In: *Information, Communication & Society*, 15:5, 739-768.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas (1998) *A construção Social da realidade*. Petrópolis, Editora Vozes.
- BEYER, Peter. (2006). *Religions in Global Society*. New York: Routledge.
- BEYER, Peter e BEAMAN, Lori (2007). *Religion, Globalization and Culture*. Boston: Leiden.
- BOURDIEU, Pierre. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre. (2004). *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- BRABEC DE MORI, Bernd. (2012). “About magical singing, sonic perspectives, ambient multinaures, and the conscious experience”. *Indiana*, 29, 73–101.
- BRISSAC, Sérgio. (1999). *A Estrela do Norte Iluminado até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.
- BRONFMAN, J. (2007). “The extraordinary case of the United States versus the União do Vegetal church”. In: J. P. Harpignies (Ed.). *Visionary Plant Consciousness*. Park Street Press, Inner Traditions / Bear & Co.
- BURLAMAQUI, Flávia. (s/d). *História política recente da ayahuasca* (1991-2012).
- BUSTOS, Susana. (2008). *The healing power of the icaros: A phenomenological study of ayahuasca experiences*. San Francisco, Tese de doutorado, California Institute of Integral Studies.
- CAICEDO FERNANDEZ. (2016). *Usos e desvios no consumo ritual da ayahuasca: acusações de abuso sexual*. Apresentação oral na II Conferência Mundial da Ayahuasca. Rio Branco, Acre.

- CARDOSO, Alexandre Antônio. (1999). *Os Alquimistas já Chegaram: Uma Interpretação Sociológica das Práticas Mágicas em Belo Horizonte*. Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo: USP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976). “Identidade Étnica, Identificação e Manipulação”. In: *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, pp. 1-31.
- CARNEIRO, Henrique. (2005). “A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas”. In: Labate, Beatriz Caiuby e Sandra Lúcia Goulart (orgs.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras/ FAPESP.
- CARRANZA, Brenda e MARIZ, Cecília. (2013) “Catholicism for export: The case of Canção Nova”. In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden, Netherlands, Brill.
- CASTAÑEDA, Carlos. (1968). *The teachings of Don Juan: a Yaki way of knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- CASTELLS, Manuel (2008). *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra
- CASTRO, Cristina Maria de (2010). “Muslim women in Brazil: notes on religion and integration”. In: Bonifacio, Glenda e Angeles, Vivienne. *Gender, Religion and Migration: Pathways of Integration*. Lanham: Lexington Books.
- CASTRO, Maurício. (2008). “Berimbau: a influência da capoeira nas canções inspiradas no nacional-popular (1963–1972)”. *Oralidades: Revista de História Oral*, São Paulo, 2(3), pp. 125–140.
- CASTRO, Maurício. (2007) *Na roda do mundo: Mestre João Grande entre a Bahia e Nova York*. São Paulo, Tese de doutorado, USP.
- CATTÂNIO, José H. et al. (2011). “Conservação genética do mariri (*Banisteriopsis* sp) e Chacrona (*Psychotria* sp) – Banco de Germoplasma”. In: Bernardino-Costa, Joaze (Org.) *Hoasca – ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado das Letras.
- CLASTRES, Pierre. (1978). *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- CEFLURIS. (1997). *Santo Daime, Normas de ritual*.
- CORTE DE APELAÇÕES DE AMSTERDÃ. (2012). Processo número: 23-001916-09.
- DE LA TORRE, Renée e ZUÑIGA, Cristina. (2011). “Los hispanekas: Concheros con aire de nueva era”. HERNANDEZ, A. (org.) *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional*. Tijuana, El Colegio de la frontera norte.

- CRENSHAW, Kimberle (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989 , Article 8.
- DAWSON, Andrew. (2012). *Santo Daime: A New World Religion*. London: Bloomsbury.
- DIAS JR., Walter (2002). "Diário de Viagem". In: LABATE, B. & ARAÚJO, W. (Org.), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das letras.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. (1972). *Visionary vine: hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- DURKHEIM, Émile. (1983). "As formas elementares da vida religiosa". In: É. Durkheim. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed.
- DURKHEIM, Émile. (2007). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (2002). *O Xamanismo e as Técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert (1995). *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FACUNDES, Jair. (2013). *Pluralismo, direito e ayahuasca*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Direito, Instituto Brasiliense de Direito Público.
- FEENBERG, Andrew. (1991). *Critical Theory of Technology*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- FEENEY, Kevin, & LABATE, Beatriz. (2013). "Religious Freedom and the Expansion of Ayahuasca Ceremonies in Europe". In: C. Adams, D. Luke, A. Waldstein, B. Sessa, D. King (Ed.). *Breaking Convention: Essays on Psychedelic Consciousness*. London: Strange Attractor Press.
- FRECSKA, Ede. (2011). "The Risks and Potential Benefits of Ayahuasca Use". In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- FOUCAULT, Michel. (1996). *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- FREYRE, Gilberto. (2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 48ª ed.
- FRESTON, Paul. (2009). "Latin America: The other Christendom, pluralism and globalization". In BEYER, P. e BEAMAN, L. (orgs.). *Religion, globalization, and culture*. Leiden, Netherlands: Brill. pp. 571-593.

- FRIGERIO, Alejandro. (2013) "Umbanda and Batuque in the Southern Cone: Transnationalization as cross-border religious flow and as social field". In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden, Netherlands, Brill.
- GARCÍA MOLINA, Andrés. (2014). *The sound tactics of Upper Putumayo shamans*. Berkeley, Dissertação de mestrado, University of California.
- GIDDENS, Anthony. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GIUMBELLI, Emerson. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, 28(2), 80-101.
- GOFFMAN, Erving. (2005). *A representação do Eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- GOULART, Sandra. (2004). *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- GOULART, Sandra. (2016). Ayahuasca e políticas públicas culturais: Estratégias de reconhecimento público das religiões ayahuasqueiras. In: Labate et al. *Drogas, Políticas Públicas e Consumidores*. Campinas: Mercado das Letras.
- GOULART, Sandra e LABATE, Beatriz. (2016). Religião, política e cultura: O uso da ayahuasca como patrimônio cultural. Paper apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, PB.
- GRANJEIRO, Francisco. (1992). Depoimento. *Revista do Centenário*. Rio de Janeiro: Beija-Flor.
- GROISMAN, Alberto. (1991). *Eu venho da floresta: ecletismo e praxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFSC.
- GROISMAN, Alberto. (2000). *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. Londres, Tese de doutorado, Universidade de Londres.
- GROISMAN, Alberto. (2013). "'Salud, riesgo y uso religioso' en disputas por el estatus legal del uso del ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales ocurridos en los Estados Unidos". In: B. C. Labate & J. C. Bouso (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: Los Libros de La Liebre de Marzo.

- HALBWACHS, Maurice. (1980). *The collective memory*. New York, Harper and Row Colophon.
- HERVIEU-LÈGER, Danièle. (2008). *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, Vozes.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. (2004). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (2004). *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde: anos 1960/70*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- HOMAN, Joshua (2017). “Disentangling the ayahuasca boom: local impacts in Western Peruvian Amazonia”. In: Labate, Beatriz et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.
- KAPLAN, Charles (2011). “Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control System”. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- KERGOAT, Danièle. (2010). “Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais”. *Novos Estudos Cebrap*, 86: 93-103.
- LABATE, Beatriz. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Brazil: Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz. (2011). *Ayahuasca mamancuna merci becaup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Campinas, Tese de doutorado, UNICAMP.
- LABATE, Beatriz. “Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca”. In: Labate, B. & Goulart, S. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz, ASSIS, Glauber L. e CAVNAR, Clancy. (2016). “A religious battle: musical dimensions of the Santo Daime diáspora”. In: Labate et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.
- LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. (2009). *Música Brasileira de Ayahuasca*. Campinas, Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz e CAVNAR, Clancy. (2014). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford University Press.
- LABATE, Beatriz, CAVNAR, Clancy e GEARIN, Alex (orgs.) (2016). *The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. Londres: Routledge.

- LABATE, Beatriz e COUTINHO, Tiago. (2014). "O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil". *Revista de Antropologia da USP*, nº 2, v. 57, prelo.
- LABATE, Beatriz e FEENEY, Kevin. (2012), "Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges". In *International Journal of Drug Policy*, nº 23, v. 2: 154-161.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando. (1989) *Santos e xamãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Brasília, UNB.
- LATOUR, Bruno. (2012). *Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede*. Salvador-Bauro: EDUFBA-EDUSC.
- LAW, J. (2004) *After method: mess in social science research*. London: Routledge, 2004.
- LIMA, Patrícia P. (2016). *Canções de fogo: a apreensão de saberes através da performance da escuta no contexto da União do Vegetal*. Aveiro, Portugal. Tese de doutorado. Universidade de Aveiro.
- LODI, Edson. (2010). *Relicário: Imagens do Sertão*. Pedra Nova Edições.
- LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago e DE LAS CASAS, Diego. (2011), "Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament". In: B. C. Labate & H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.
- LOSONCZY, Anne-Marie e MESTURINI, Silvia. (2011), "Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia". *Anuário Antropológico*, 2010-1/2011: 9-30.
- LUNA, Luis Eduardo (1986). *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- LUNA, Luis Eduardo (2011). "Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca". In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- MACRAE, Edward. (1992), *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MACRAE, Edward. (2005). "Santo Daime e Santa Maria: Usos religiosos de plantas psicoativas lícitas e ilícitas". In: Labate, B. & Goulart, S. (Org.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras.
- MAGALHÃES, Raul Francisco. (1994). *Crítica da razão ébria*. São Paulo: Annablume.

MARIANO, Ricardo (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.

MAUSS, Marcel (2003). *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify.

MENDES, Luiz (1992). Depoimento. *Revista do Centenário*. Rio de Janeiro: Beija-Flor.

MENDONÇA, Fernanda C. (2016). *Memórias e artes verbais de Luiz Mendes do Nascimento: o orador do Mestre Irineu*. Dissertação de Mestrado em Letras. Rio Branco: UFAC.

MENOZZI, Walter. (2011). "The Santo Daime Legal Case in Italy". In: B. C. Labate & H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

MERCANTE, Marcelo. (2006). Images of healing: spontaneous mental imagery and healing processo of the Barquinha, a brazilian ayahuasca religious system. Tese de doutorado em Ciências Humanas, Saybrook Graduate School and Research Center, California. pp:39-72.

MERTON, R. (1979). "As conseqüências não antecipadas da ação social". In: *A ambivalência sociológica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. (1983). O Palácio Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Mestrado em Antropologia Cultural. UFPE.

MONTERO, Paula. (2006). "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil", *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n.74, p.47-65.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. (2011). *Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba.

MORI, Bernd Brabec (2011). "Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon". In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.

NASCIMENTO, Saturnino Brito do. (2005). *No brilho da lua branca*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil.

NATIVIDADE, Marcelo (2006). Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(61), 115-132.

NIETZSCHE, F. (1988). *A genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense.

NIETZSCHE, F. (1992). *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. (1971), *Convention on Psychotropic Substances*. Disponível em: http://www.unodc.org/pdf/convention_1971_en.pdf. Consultado em: 28/03/14.

- ORWELL, George. (1994) *A revolução dos bichos*. São Paulo: Globo.
- OLIVEIRA, Roberto C. OLIVEIRA. (2003). Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. Goiânia: UFG, vol. 6, nº 2, pp. 117-131.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago. (2001). “Som e música: Questões de uma antropologia sonora”. *Revista de Antropologia*. USP, São Paulo, v. 44, n.1, pp. 221-286.
- OTT, Jonathan. “Psychonautic Uses of “Ayahuasca” and its Analogues” (2011). In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- PACE, Enzo. (2005). “Religion and Migration”. In Bosswick, Wolfgang & Husband, Charles (eds.) *Comparative European Research in Migration, Diversity and Identities*. Bilbao, University of Deusto, pp. 113-123.
- PEASE, Allan e PEASE, Barbara. (2005). *Desvendando os segredos da linguagem corporal*. Rio de Janeiro: Sextante.
- PELÁEZ, Maria Cristina. (1994). *No Mundo se Cura Tudo. Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- PELUSO, Daniela M. (2017). “Global ayahuasca: na entrepreneurial ecosystem”. In: Labate et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2008). “De olho na modernidade religiosa”, *Tempo Social – revista de sociologia da USP*, São Paulo, vol. 20, n. 2, novembro de 2008, p.9-16.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2006). “Religião como solvente: uma aula”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.75, julho de 2006, p. 111-127.
- QUEIROZ, Maria Isaura. (1973). *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes / São Paulo: EDUSP.
- REHEN, Lucas. (2011). *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UERJ.
- RESOLUÇÃO Nº 01. (2010). Brasília: CONAD.
- RABELO, Kátia. (2013) *Daime música: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime*. Belo Horizonte, Dissertação de mestrado, UFMG.
- REHEN, Lucas. (2011). *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, UERJ.
- RIBEIRO, Darcy (2010). *O povo brasileiro*. São Paulo: Schwarcz.

- RICHES, Tanya. (2010) *Shout to the Lord! Music and change at Hillsong: 1996–2007*. Sydney, Dissertação de mestrado, University of Sydney, Australia.:
- RIVERA, Dario. (2013). “Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the social and cultural conditions of Andean migrants and the religious worldview of the Pentecostal Church “God is love.”” In Rocha, C. e Vásquez, M. (orgs.), *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden, Netherlands, Brill, pp. 117–136
- ROCHA, Cristina & VASQUEZ, Manuel. (2014). “O Brasil na nova cartografia global da religião”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(1), 13-37.
- ROCHA, Cristina & VASQUEZ, Manuel (2013). *The diaspora of Brazilian religions*. Londres, Brill.
- RODRIGUES, Jacqueline Alves. (2015). *Santo Daime e tradição – múltiplas visões. Perspectivas de grupos da RMBH*. Monografia de graduação em ciências sociais, Belo Horizonte, UFMG.
- RODRIGUES, João. Depoimento. (1992). *Revista do Centenário*. Rio de Janeiro: Beija-Flor.
- ROHDE, Silvio & SANDER, Hajo. (2011), "The Development of the Legal Situation of Santo Daime in Germany". In: B. C. Labate e H. Jungaberle (Ed.). *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.
- ROSALDO, Renato. (1993). *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston, Beacon Pres
- ROSAS, Nina. (2015). *Cultura evangélica e “dominação” do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono*. Belo Horizonte, Tese de doutorado em Sociologia, UFMG.
- ROSE, Isabel Santana de. (2010). *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC.
- ROY, Olivier. (2004) *Globalized Islam*. New York, Columbia University Press, pp. 1-41, 100-147.
- SAMORINI, Giorgio. (2005). “Buiti: Religião enteógena africana”. In: Labate, B. & Goulart, S. (Org.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras.
- SARAIVA, Clara. (2013). “Pretos Velhos across the Atlantic: Afro-Brazilian religions in Portugal”. In ROCHA, C. e VÁSQUEZ, M. (orgs.), *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden, Netherlands, Brill. pp. 197-221.

- SAWYER, Keith. (2005) *Social Emergence. Societies as complex systems*. New York: Cambridge University Press.
- SCURO, Juan. (2012). *No Uruguai também há Santo Daime: Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Porto Alegre, Dissertação de mestrado, UFRGS.
- SECRETO, Maria Verônica, (2007). *Soldados da Borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo
- SHEINER, Eli Oda, (2017). “Culling the spirits: an exploration of Santo Daime’s adaptation in Cadana”. In: Labate et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.
- SILVA, Clodomir Monteiro. (1983). *Palácio de Juramidan – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- SILVA, Clodomir Monteiro. (2002). “O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime”. In: Labate, B. e Araújo, W. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1994). *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- STRATHERN, Marilyn. (1987). "The Limits of Auto-Anthropology". In: A. Jackson (org.), *Anthropology at Home*. London: Tavistock. pp. 16-37..
- SUMNER, William G. (1965). *Folkways*. Nova York: Ginn.
- TÓFOLI, Luís F. e ARAUJO, Draulio B. (2016). Treating Addiction: Perspectives from EEG and Imaging Studies on Psychedelics. *International Review of Neurobiology*, v. 129, p. 157-185.
- TUPPER, Kenneth. (2011). *Ayahuasca, Entheogenic Education & Public Policy*. Vancouver: Tese de Doutorado em Educação, University of British Columbia.
- TUPPER, Kenneth (2017). “The economics of ayahuasca: money, markets, and the value of the vine”. In: Labate et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.
- VALLADARES, Licia. (2007). “Os dez mandamentos da observação participante”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(63), 153-155. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092007000100012>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

WALSH, Charlotte. (2016). "Ayahuasca in the English courts. Legal entanglements with the jungle vine". In: Labate et al. *The World Ayahuasca Diaspora*. New York: Routledge.

WATT, Gilliam. (2013). *Santo Daime in Ireland: A "Work" in Process*. Corcaigh: Dissertação de Mestrado em Religiões Contemporâneas, University College Cork.

WEBER, Max. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

WEBER, Max. (1988). *Economia e sociedade*, v. 1. Brasília: EdUNB.

ZINBERG, Norman. (1984). *Drug, set, and setting: The basis for controlled intoxicant use*. New Haven, Yale University Press.

Lista de Websites citados na tese:

<http://noticias.terra.com.br/brasil/blogdaamazonia/blog/2010/12/22/acre-regulamenta-extracao-coleta-e-transporte-do-daime/>

<http://www.altinomachado.com.br/2006/03/manifesto-do-alto-santo.html>

www.santodaime.org

<http://udv.org.br>

www.abarquinha.org.br

http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html

<http://www.ayaconference.com/index.php/el-poder-esta-en-la-ayahuasca-no-en-quien-la-da/>

<http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>

<http://www.agencia.ac.gov.br/seminrio-de-politicas-pblicas-realizado-pelas-comunidades-tradicionais-da-ayahuasca>

<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>

http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/10/conferencia-da-ayahuasca-um-outro-olhar_25.html

ayahuascadefense.com

<http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>

https://motherboard.vice.com/en_us/article/millennials-on-spirit-quests-are-ruining-everything-about-ayahuasca?utm_source=mbfb

Anexos:

Anexo I - Quadro comparativo entre religiões brasileiras

Religião	Relacionamento inter-religioso	Natureza Expansionista	Dispositivo do sagrado	Caráter institucional	Monopólio da salvação ¹⁴⁹	Grau de proselitismo
Santo Daime ICEFLU	Miscibilidade em alto grau	Sim	Psicoatividade (Ayahuasca e Santa Maria)	Congregacional Denominacional	Não	Pouco/Médio
Daime Alto Santo	Sectarismo familiar exclusivista	Não	Psicoatividade (Ayahuasca)	Exclusivista	Relativo	Muito pouco
Santo Daime CEFLI	Miscibilidade em grau médio	Sim	Psicoatividade (Ayahuasca)	Centralizada	Não	Pouco
UDV (CEBUDV)	Hermetismo exclusivista	Sim	Psicoatividade (Ayahuasca)	Centralizada e Verticalizada	Sim	Médio
Barquinha Madrinha Chica	Miscibilidade em grau médio	Sim	Psicoatividade + Mediunidade (Consultas)	Centralizada	Não	Médio
Casa de Jesus Fonte de Luz	Sectarismo exclusivista	Não	Psicoatividade + Mediunidade	Exclusivista	Não	Muito pouco
Neopentecostalismo	Miscibilidade invertida ou <i>desmiscibilidade</i>	Sim	Dominação espiritual (Descarrego)	Congregacional Denominacional	Sim	Altíssimo
Catolicismo brasileiro	Miscibilidade de médio grau	Sim	Confessionalismo (hóstia)	Centralizada e verticalizada	Sim	Alto

Awaken Love	Miscibilidade de grau médio	Sim	Orientalismo (meditação, mantras, Yoga)	Centralizada	Não	Médio/Alto

Anexo II - Quadro de alianças, conflitos e abertura a pesquisa

Religião	Tem alianças com¹⁵⁰:	Tem conflitos especialmente com:	Abertura e acessibilidade à pesquisa feita por não membros
Santo Daime – ICEFLU	Não há restrições quanto ao diálogo inter-religioso com outros grupos	Alto Santo, UDV, Casa de Jesus Fonte de Luz, Neopentecostalismo	Muito alta
Daime – Alto Santo	Alianças estratégicas com a UDV; Casa de Jesus Fonte de Luz	ICEFLU, CEFLI; Neopentecostalismo	Baixa
Santo Daime – CEFLI	ICEFLU, Barquinha Madrinha Chica	Alto Santo	Alta
UDV (CEBUDV)	Alianças estratégicas com Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz	ICEFLU, Neopentecostalismo	Muito baixa
Barquinha – Madrinha Chica	ICEFLU, CEFLI	Casa de Jesus Fonte de Luz, Neopentecostalismo	Média
Casa de Jesus Fonte de Luz	Alto Santo; alianças estratégicas com UDV	Barquinha Madrinha Chica, ICEFLU, Neopentecostalismo	Baixa
Neopentecostalismo (IURD)	Alianças estratégicas com o catolicismo	Não há restrições sobre entrar em conflito com esses grupos	Baixa
Catolicismo brasileiro	Alianças estratégicas com o neopentecostalismo	Neopentecostalismo	Variável
Awaken Love (Prem Baba)	Alianças estratégicas com a ICEFLU	Não se aplica até o momento ¹⁵¹	Baixa

Anexo III

CARTA DOS CENTROS TRADICIONALISTAS À II CONFERÊNCIA MUNDIAL DA AYAHUASCA

Agradecemos, inicialmente, aos organizadores desta Conferência pelo honroso convite para dela participarmos, que nos fizeram por meio da Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras do município de Rio Branco. Para nós, esse convite é um reconhecimento ao trabalho e aos ensinamentos de nossos Mestres fundadores, pelos quais procuramos zelar para que permaneçam como referência de respeitabilidade no uso religioso da Ayahuasca. Agradecemos também pela autonomia que tivemos para relatar nossas experiências e expor nossos princípios e critérios, pela excelente e organizada condução do evento e pela cordialidade e respeito que nos dispensaram.

Agradecemos aos representantes dos povos indígenas originários, seus líderes espirituais e suas comunidades, que se constituem como verdadeiros guardiões da floresta e herdeiros das culturas e tradições que nela se desenvolveram desde os tempos de seus ancestrais.

Agradecemos às demais denominações religiosas e a todas as pessoas e organizações que têm a Ayahuasca como referência importante em suas vidas e seus trabalhos, pelo debate fraterno e a convivência respeitosa mesmo nos momentos de expor diferenças ou divergências.

Agradecemos aos cientistas, pesquisadores e estudiosos da Ayahuasca por compartilharem conosco e com todos os participantes da Conferência os resultados de seus estudos.

Em nossa participação nesta Conferência, procuramos apresentar – com toda clareza e simplicidade – quem somos e o que fazemos. Entendemos que a afirmação de nossa identidade e a manutenção de nossos princípios não ofende os direitos de qualquer pessoa, organização ou comunidade. Não nos consideramos superiores, nem cultivamos inimizades com ninguém. Se, em qualquer momento, demonstramos diferenças e divergências, nossa intenção sempre foi e continua sendo de manter um relacionamento honesto e transparente, sem nos omitirmos na defesa de nossos princípios e valores. Nossos Mestres nos ensinam a guardar coerência entre as palavras e a prática, para nos mantermos no caminho da Verdade.

Por isso reafirmamos – nesta ocasião, como em outras – os princípios que nos regem. E nos sentimos no dever de alertar quanto aos riscos e problemas que podem ocorrer quando as práticas não estão de acordo com os cuidados que consideramos necessários no uso e distribuição da Ayahuasca. Esses cuidados, que hoje são reconhecidos e recomendados pelo Estado brasileiro em textos e atos de diversos organismos oficiais, já foram delineados há 25 anos, na Carta de Princípios das organizações religiosas usuárias da Ayahuasca, em 1991, tratando-se de balizamentos éticos fundamentais. Entre outros, queremos destacar três pontos:

- a) A identidade pública do centro ou igreja que usa ayahuasca, com autonomia e autodeterminação para pensar, agir e organizar-se livremente, sem tutela ou restrições. A essa liberdade corresponde a responsabilidade de assumir seus atos perante a sociedade, as autoridades públicas e às leis vigentes no país.
- b) A utilização exclusiva de ayahuasca – feita de cipó (*Banisteriopsis caapi*), folha (*Psychotria viridis*), e água –, sem associação de qualquer substância em sua preparação e ingestão.
- c) Nenhuma forma de comercialização. Os associados de cada centro ou igreja arcam com os custos de manutenção de suas instituições, inclusive da confecção e transporte da ayahuasca, sem repassar esses custos para não associados.

A experiência nos ensina que a observância desses princípios éticos e morais reduz os riscos de problemas e traz benefícios. A saúde de nossas comunidades é a prova disso. Com tais princípios, queremos dialogar com todos, especialmente com os povos indígenas, cujas tradições afirmam, desde suas origens, princípios semelhantes de cuidado e respeito pela Ayahuasca e pela floresta em que ela nasce.

Depois de décadas de exploração predatória das duas espécies vegetais que compõem a Ayahuasca, é evidente o comprometimento da Floresta Amazônica. O que mostra a necessidade de nos unirmos em torno de ações de proteção, mapeamento dos impactos já causados e de recuperação, a curto prazo.

Conclamamos todos os ayahuasqueiros, especialmente os que vivem fora da Amazônia, para a conscientização da necessidade e importância da responsabilidade ética, ambiental e social da produção e distribuição da Ayahuasca, em face da expansão internacional e das pressões econômicas envolvidas no processo.

Acreditamos que a conquista de liberdade para o uso religioso da Ayahuasca no Brasil foi e está sendo possível pela existência dos povos e comunidades – entre as

quais nos incluímos – que demonstraram equilíbrio e responsabilidade, credibilidade e legitimidade social. Outras comunidades de outros países podem conquistar tudo isso e ainda mais, como já se tem notícias de conquistas. Nossa contribuição é mostrar nossa experiência e a excelência dos ensinamentos do Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, a quem rogamos para que nos dêem a luz da sabedoria e que abençoem a todos. Somos gratos pelo respeito e pela atenção.

Rio Branco-AC, 22 de outubro de 2016.

Anexo IV

CARTA ABERTA DOS POVOS INDÍGENAS DO ACRE/BRASIL A II CONFERENCIA MUNDIAL DA AYAHUASKA (NIXI PAE, HUNI PAE, UNI PAE, KAMARÃBI, KAMALANBI, SHURI, YAJÉ, KAAPI...)

Nós abaixo assinados presentes nesta conferência pertencentes aos povos indígenas Yawanawa, Shanenawa, Jaminawa, Huni kuĩ, Apurinã, Manchinery, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawãdawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntawa, presentes no Estado do Acre e Sul do Amazonas desde nossas ancestralidades, somos 17 povos indígenas de 36 terras indígenas reconhecidas pelo governo federal, falantes das línguas Pano, Aruak e Arawa, perfazendo uma população estimada em 23.000 indígenas, os quais estão distribuídos em aproximadamente 230 aldeias. Vale lembrar que tais terras estão situadas em 11 dos 22 municípios acrianos.

A II WORLD AYAHUASCA CONFERENCE foi realizada na cidade de Rio Branco-AC entre os dias 17 a 21 de outubro de 2016, tendo como objetivo maior: “promover um espaço de diálogo, partilha e aprendizagem, sinergia e colaboração, no respeito pela diversidade cultural das tradições da ayahuasca”.

No entanto, percebemos a partir da apresentação da primeira mesa, constituída por representantes indígenas, que o “diálogo, partilha e aprendizagem, sinergia e colaboração”, objetivo principal desta Conferência, não ia se realizar entre debatedoras indígenas e plenárias, dado o tempo escasso para essa dinâmica, idealizado pelos organizadores.

Assim sendo, vimos manifestar nosso ponto de vista com as questões a seguir:

1. Ainda que este evento conte com maior número de participantes indígenas, não estamos nos sentindo realmente parte de sua criação e organização.
2. Por meio de um diálogo majoritariamente indígena, nós participantes desta Conferência não tomaremos nenhuma decisão relacionado aos assuntos abordados neste evento, sobretudo, aqueles de caráter mais relevante, como patrimonialização, registros, sem antes de:
3. a) promover a realização de encontros indígenas em que se façam presentes todos os detentores do conhecimento das plantas (cipó e a folha) com as quais se prepara a bebida sagrada que está sendo chamada de Ayahuasca, com a presença das instituições, responsáveis e envolvidas na discussão de patrimonialização, a fim de discutir melhor o assunto, pois durante sua abordagem fragmentada ocorrida na conferência, não ficou claro para os povos indígenas o que significa isso na sua essência.
4. c) Fazer um Grupo Técnico (GT) sob a coordenação e orientação dos indígenas para a realização de consultas, em respeito aos detentores do conhecimento sobre a Ayahuasca e ao Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que diz que o Brasil deve respeitar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, e consultar as comunidades indígenas antes das obras (prévia), da forma que as próprias comunidades escolherem para ser consultadas (livre) e ainda tem que levar todas as informações que existem sobre o empreendimento (informada).
5. d) constituir um conselho ético para discutir o assunto da origem e definir critérios sobre o uso e a patrimonialização da Ayahuasca, e a partir dessa perspectiva e entendimento, realizar reuniões com as igrejas e demais segmentos que utilizam essa bebida sagrada. Assim poderemos apresentar nossa posição sobre os assuntos em pauta.
6. e) Requeremos a garantia de participação dos povos indígenas de demais estados brasileiros que fazem uso da bebida sagrada na discussão sobre a patrimonialização;
7. f) Requeremos, ainda, o direito de participação e planejamento do que acontecerá nas próximas Conferências Mundiais da Ayahuasca;
8. g) Requeremos, por fim, que as Conferências Mundiais da Ayahuasca e as instituições públicas e privadas, que discutem o tema reconheçam as tradições de uso, de cura e de preparo dos líderes espirituais dos povos indígenas.

Por fim, reafirmamos que estamos dispostos a construir um futuro comum com respeito à diversidade de uso dos povos originários e colaborar em todos os processos para os

avanços das discussões para o uso e o Direito de consagração da bebida por toda a humanidade.

Neste sentido, agradecemos o esforço do ICEERS, UFAC, povos e organizações indígenas quanto a organização do II World Ayahuasca Conference para integrar e unir todos os atores do Universo da Ayahuasca.

Haux, Haux!

Rio Branco, 22 de outubro de 2016

Anexo V - Quadro dos grupos de Santo Daime da RMBH¹⁵²

Igreja	Vinculação à ICEFLU (2017)	Comandante principal	Fundação¹⁵³	Trabalhos de mediunidade de incorporação	Referência litúrgica	Natureza dos trabalhos
Céu do Monte	Não	Homem	1989	Não	CEFLURIS	Santo Daime
Santa Maria da Estrela Brilhante	Sim	Mulher	1988	Sim	CEFLURIS/ICEFLU ¹⁵⁴	Santo Daime
Flor do Céu	Não	Homem	1989	Não	Alto Santo	Daime
Flor de Jagube	Não	Homem	1994	Não	CEFLURIS	Santo Daime

Centro Livre Nossa Senhora da Saúde	Não	Homem	2005	Não	Híbrido CEFLURIS – Alto Santo	Santo Daime
Fraternidade Kayman	Relativa	Homem	2002	Sim - Diversos	Umbandaime	Variados-Santo Daime Workshops Umbanda Terapias, etc
Jardim do Beija-Flor	Não	Homem	2002	Sim - Variados	Umbandaime – Neoxamanismo	Variados - Workshops Santo Daime Neoxamanismo
Alto Santo de Minas	Não	Homem	2000	Não	Híbrido Alto Santo – Com elementos do CEFLURIS	Santo Daime
Céu da Terra	Não	Homem ¹⁵⁵	2002	Não	CEFLURIS	Santo Daime
Céu da Divina Estrela	Sim	Homem	2015	Sim – São Miguel e Mesa Branca	CEFLURIS-ICEFLU	Santo Daime

¹ Vale lembrar que aqui utilizamos o termo “diáspora” não no sentido do exílio forçado de um povo de seu território de origem, mas em um significado semelhante aquele utilizado por Rocha e Vasquez (2013, 2014), de *diaspeirein*. Esse termo grego que significa “espalhar sementes”, é utilizado por esses autores para designar a dispersão das religiões brasileiras a partir dos vetores do “empreendedorismo religioso” e migração, e inclui também a ‘exportação’ de construções e representações de brasilidade que envolvem a invenção de tradição, mitificação e exotização da cultura nacional, transposição de uma pátria imaginada para o exterior, etc (Rocha e Vásquez, 2014). Já o termo “expansão”, evocado pelos próprios daimistas, é usado aqui em acepção semelhante à nativa, isto é, de difusão e aumento de adeptos da religião fora da Amazônia, incluindo aí os diversos estados brasileiros e outros países. Nesse sentido, esses conceitos não são equivalentes. Seria possível haver diáspora sem haver expansão, por exemplo, isto é, sem o crescimento no número de adeptos.

² Utilizamos essa palavra não no sentido do “Progresso” positivista, darwinismo social ou qualquer outro do gênero, mas de “progressão”, semelhante aquele usado para a música eletrônica “progressiva”, onde

instrumentos e elementos melódicos, harmônicos e rítmicos vão sendo acrescentados paulatinamente, dialogando e sobrepondo-se uns aos outros e aumentando a complexidade musical.

³ Procuramos aqui utilizar a primeira pessoa do singular nos capítulos I- Metodologia, e XI – O Daime por dentro, por se tratarem de discussões reflexivas, isto é, estritamente relacionadas ao papel e posicionamento do pesquisador no campo. Para as demais discussões da tese, preferimos usar a primeira pessoa do plural, que em nossa opinião constrói uma relação de maior proximidade e diálogo junto ao leitor.

⁴ Nessa tese, faremos uso de itálico juntamente com aspas para a apresentação de conceitos e termos próprios dessa tese, sugeridos a partir de nossa própria pesquisa. O uso de itálico, sem aspas, é reservado para a apresentação de conceitos sociológicos de outros autores, palavras de língua estrangeira e nomes científicos de plantas. Já as aspas possuem aqui um uso bem mais amplo, e podem remeter tanto aos termos e conceitos nativos, êmicos, utilizados pelos próprios daimistas em suas narrativas, como também a neologismos, palavras informais e ao caráter ambíguo e questionável de algumas expressões, além de marcar a fala e o discurso direto de informantes e entrevistados. Já o sublinhado é utilizado exclusivamente para dar ênfase.

⁵ Por essa expressão, entendemos todas as formas de uso religioso e ritual organizado da ayahuasca, incluindo, além das religiões, também grupos “universalistas” e neoxamânicos. Essa é um termo mais amplo do que o de “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, que trata exclusivamente do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha.

⁶ Interessante notar que a própria produção acadêmica sobre o Santo Daime, inclusive nas Ciências Sociais, muitas vezes adota uma postura historicista e personalista, explicando a religião quase exclusivamente a partir de pessoas-chave, e deixando de lado a construção social da religião e da própria liderança carismática de seus artífices. Um de nossos objetivos é justamente operar um deslocamento dessa perspectiva, levando em consideração os processos sociais ao abordar a trajetória dos indivíduos, e dando atenção aos indivíduos para compreender o quadro social mais amplo. Uma referência teórica fundamental desse tipo de abordagem em sociologia, a nosso ver, se encontra em Elias (1995).

⁷ Exemplificando a ideia de código técnico com um caso pitoresco evocado por Feenberg (1991), as armas de fogo tem um código técnico, que é o de atirar. Um mundo sem armas certamente é diferente de um mundo com armas, independente da maneira pela qual as pessoas fazem uso delas. Por isso seria imprecisa a ideia liberal de que “armas não matam pessoas, humanos matam pessoas”.

⁸ Um perspectivismo radical, inclusive, que engloba não só homens e animais, mas também plantas e diversas “egregoras” possíveis de “seres” espirituais. Há relatos de pessoas que tomaram a ayahuasca e “viram o mundo” sob a perspectiva das plantas, por exemplo.

⁹ Nesse sentido, essa tese pode ser bastante frustrante para um público interessado em discussões de cunho espiritualista. Embora sob minha perspectiva particular minha vivência no Santo Daime seja repleta de significado religioso, aventuras pessoais, jornadas místicas, busca por autoconhecimento e questões afins (que talvez possam ser abordadas em publicação posterior destinada a esse fim), essa tese se limita estritamente às ciências sociais, procurando realizar um esforço sociológico o mais rigoroso possível. Ao leitor interessado nos aspectos místicos e metafísicos do Santo Daime, indicamos especialmente os trabalhos de Alverga (1998) e Mórtimer (2000).

¹⁰ A ideia de um pesquisador “indiferente” nos parece bastante questionável, especialmente no campo de estudos da religião, mas não invalida o argumento de Bourdieu de que o envolvimento do pesquisador na religião deve produzir interesses diferentes daqueles que tem uma relação menos passional com o grupo.

¹¹ O que nesse caso abarcaria a situação atual de boa parte dos intelectuais que estudam as religiões ayahuasqueiras. Seria interessante, em uma “antropologia dos antropólogos”, notar se os trabalhos desses acadêmicos se tornar mais “críticos” às religiões ayahuasqueiras conforme eles deixam de fazer parte desses grupo.

¹² A própria identidade de “*superinsider*” também não é estranha aos estudos acadêmicos sobre o Santo Daime. Um dos estudos pioneiros sobre o tema foi realizado justamente pelo cientista social Fernando La Rocque, dirigente de uma das igrejas mais antigas e expressivas do Santo Daime no sudeste, o Céu do Planalto (La Rocque Couto, 1989).

¹³ Recorremos ao uso de colchetes nessa tese sempre que colocarmos informações adicionais às falas estritas dos informantes.

¹⁴ Dada a pluralidade daimista e intensos conflitos entre os grupos dessa religião, “ser de dentro” também pode ser um obstáculo à pesquisa comparativa no âmbito do Daime, na medida em que pertencer a um determinado grupo pode significar também ser mal visto em outro centro da religião.

¹⁵ Atendendo a pedidos de informantes, também ocultamos os nomes das pessoas relacionadas à igreja Flor de Jagube, da região metropolitana de Belo Horizonte.

¹⁶ Não podemos deixar de mencionar que os adeptos do Alto Santo, em sua tentativa de se distanciar da ICEFLU, atualmente não gostam da expressão Santo Daime, que costuma ser relacionada à ICEFLU, para designar seu grupo, preferindo a palavra Daime. Aqui, optamos por manter os termos como sinônimos justamente para enfatizar o caráter plural e relacional da religiosidade daimista, e uma certa identidade em comum que de alguma forma ou de outra engloba todos os grupos que se identificam como seguidores e tributários de Raimundo Irineu Serra. O fato desses grupos estarem em conflito e muitas vezes se oporem uns aos outros não implica na falta de interação e ligação entre eles, pelo contrário. Além disso, com a utilização da expressão Santo Daime, também lembramos que nosso esforço genealógico tem como objeto sobretudo a ICEFLU e seus desdobramentos.

¹⁷ Essa perspectiva weberiana funciona como pano de fundo e ponto de convergência das discussões realizadas nesse trabalho, mas não exclui a utilização mais ou menos pontual de outras perspectivas teóricas e autores. Pela sua própria natureza, o Santo Daime e a ayahuasca, que envolvem ritos, plantas, relações sociais e outros elementos, nos convidam a uma abordagem multidisciplinar, que não deixamos de utilizar aqui.

¹⁸ Uma exceção que merece destaque pela sua abrangência, por sua etnografia detalhada e pelas questões espinhosas e sensíveis que aborda é o de Sandra Goulart (2004).

¹⁹ Algo semelhante acontece com a União do Vegetal, onde a palavra Vegetal, que designa a bebida psicoativa, também está no nome da instituição.

²⁰ Cabe aqui lembrar que essa categorização também pode ser contestada e não devemos cair na tentação de reificá-la como um “dado da natureza”. Alguns daimistas podem dizer que não fazem parte de uma “religião ayahuasqueira”, mas de um “grupo cristão” ou “espírita”. Feita essa lembrança, consideramos que o termo tem um grande valor heurístico. A construção dessa expressão, sua ampla adoção pela comunidade acadêmica e seu reflexo no próprio universo ayahuasqueiro inclusive mostram o papel influente da antropologia nesse campo. Os próprios religiosos algumas vezes se apropriam retoricamente do termo, utilizando-o quando conveniente e rechaçando-o em outros casos, o que não deixa de mostrar a penetração dessas discussões acadêmicas entre os nativos.

²¹ Para maiores discussões sobre o assunto, ver Frecska (2011) e Riba e Barbanoj (2011).

²² Além disso, possivelmente essas beta-carbolinas têm efeitos psicoativos por si mesmas, atestados por relatos a de povos que mascam somente o cipó para atingirem os efeitos psicoativos, que contudo ainda hoje permanecem pouco estudados.

²³ Alguns daimistas, por exemplo, costumam se referir à bebida como o “professor dos professores”.

²⁴ Também há diversos estudos sobre a questão da cura especificamente dentro do Santo Daime, como os de Alverga (2011), Araújo (2017) e Peláez (1994).

²⁵ Um exemplo de empreendedor moral brasileiro no caso do Daime é a revista Veja, que publicou diversas matérias condenatórias sobre a ayahuasca e o Santo Daime. Um trecho ilustrativo de sua “cruzada moral” pode ser encontrado na seguinte nota, publicada sem assinatura e recheada de imprecisões científicas elementares, quando o uso da ayahuasca foi reconhecido como legal (edição 2150, de 3/2/2010): “Liberado oficialmente pelo governo brasileiro o consumo do santo daime, o chá lisérgico que faz a cabeça do pessoal da nova era com a promessa de abrir a seus seguidores as portas do autoconhecimento. O daime causa alucinações pesadíssimas, provocadas pela dimetiltriptamina, substância presente no cipó da ayahuasca, planta que serve de base ao daime e é venerada por seus entusiastas. O governo diz que autorizou o pessoal a ficar viajando para respeitar a liberdade religiosa. Cabe a pergunta: se alguém criasse uma religião batizada, digamos, Santo Pirlimpimpim, baseada em aspirações mágicas da cocaína, o Planalto também oficializaria o consumo?”

²⁶ Para uma revisão ampla e sistemática da bibliografia sobre o tema, ver Assis e Labate (no prelo).

²⁷ O termo *Religare* talvez também fosse apropriado aqui.

²⁸ Essa expressão não visa a delimitação de uma “religião” ou rituais específicos e fechados, procurando somente atentar para um amplo e variado espectro de práticas religiosas amazônicas consideradas por seus praticantes como “espíritas”, que têm como característica em comum a comunicação com espíritos e o que chamamos de *assimilação criativa* de preceitos do kardecismo, ressignificados a partir de um contexto regional e das práticas espirituais e cosmologias presentes no ambiente ribeirinho e seringalista. Nessa acepção mais ampla, essas práticas podem ou não envolver o transe de incorporação e possessão, psicografia, etc. No CRF, por exemplo, a psicografia era comum, enquanto a incorporação de espíritos não aparece.

²⁹ “Juramidam” é uma grafia utilizada comumente pelos adeptos da ICEFLU. Os membros de outras vertentes daimistas, em especial do Alto Santo, possuem outra grafia: “Juramidã”.

³⁰ Essas versões diferentes para a saída de Irineu Serra do CRF são um dos poucos elementos que nos permitem observar as controvérsias presentes nos primórdios do Daime. Em geral, os relatos disponíveis sobre a construção da doutrina daimista e a biografia de Irineu Serra são retirados da narrativa religiosa de

seus seguidores, e possuem um forte conteúdo místico e a mitificação da figura de Irineu, o que limita a abertura da *caixa preta* (Latour, 2012) da construção social da religião. A própria bibliografia produzida sobre o Alto Santo e o Daime costuma reforçar essa ideia, tanto pela ausência de dados quanto pelo pertencimento não objetivado de seus autores. Estudos históricos que tentem recuperar as controvérsias, disputas e conflitos vividos pelo fundador do Daime seriam muito valiosos para uma maior compreensão sociológica do desenvolvimento inicial do Santo Daime. Nesse ponto, uma das melhores fontes disponíveis até o momento é o livro de Moreira e MacRae (2011).

³¹ Outras especulações interessantes sobre a origem do termo podem ser encontradas em Silva (2002).

³² Voltaremos a esse ponto no capítulo 12, que tratará da II Conferência Mundial da Ayahuasca.

³³ Variações narrativas também dizem que somente após essa dieta houve a primeira revelação de Irineu com a Virgem Mãe; que a dieta havia sido entre 06 a 11 dias; ou ainda que nesse período seria lícito também o consumo de chá de erva-cidreira; dentre outras

³⁴ Sabemos que “Mestre” é uma forma comum de tratamento entre os ayahuasqueiros, existindo muitos *maestros* da ayahuasca na Amazônia de colonização espanhola. O próprio José Gabriel da Costa, fundador da UDV, e Daniel Pereira de Mattos, fundador da Barquinha, também são conhecidos como Mestres dentre seus discípulos. Apesar disso, há um certo exclusivismo sobre o termo dentre as religiões ayahuasqueiras, que costumam compreender que só há um verdadeiro Mestre. Um estudo sobre como Irineu Serra passou a ser reconhecido como “Mestre” entre os seus discípulos permanece por ser realizado.

³⁵ Diversos autores que trabalham com a ayahuasca se utilizam do termo “catolicismo popular” (Goulart, 2004; entre outros), mas esse pode ser criticado por sociólogos da religião como impreciso e demasiadamente amplo. Procuramos aqui nos remeter e aproveitar essa expressão, mas precisá-la em nossos próprios termos. Dessa forma, por “catolicismo mágico-popular brasileiro” pretendemos designar a religiosidade brasileira que inclui romarias, festejos, promessas e culto aos santos católicos, que se misturam a práticas mágicas e ao sincretismo com outras formas religiosas, mantendo contudo a iconografia católica e o sentimento de identidade ao catolicismo. Procuramos com isso salientar o caráter regional e local dessas práticas, que se diferem bastante do catolicismo “oficial” dirigido pelo Vaticano.

³⁶ O Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento é baseado, em alguma medida, nos ensinamentos do indiano Swami Vivekananda, o que poderia representar, ainda que indiretamente, também influências de origem oriental na constituição inicial do Daime.

³⁷ Naturalmente, essas transformações são encaradas pelos daimistas como revelações espirituais, e não como adaptações ao contexto social. Apontar essas últimas não significa desvalorizar ou discordar da interpretação mística nativa, mas apenas considerar as mudanças a partir de uma lógica sociológica, e não espiritualista.

³⁸ Alguns seguidores de Daniel Mattos gostam de dizer, evocando o caráter caritativo de sua missão, que Daniel não levou nada da casa de Irineu Serra, exceto 5 litros de daime, dados de presente pelo próprio Mestre Irineu.

³⁹ Como vimos, a cura é um mote muito presente no universo ayahuasqueiro de um modo geral, e também no xamanismo e nas redes neoxamânicas que se utilizam de psicoativos. Assim, uma das maneiras mais eficazes para a obtenção de legitimação pessoal nesse meio é ser considerado um bom “curador”.

⁴⁰ No linguajar nativo, a palavra “aparelhar”, que dentre outros sentidos funciona como sinônimo de termos como “canalização” e inspiração divina, também pode ser usada para explicar a vinculação de pessoas com seres divinos e celestiais. Nessa acepção, é possível interpretar que Irineu Serra seria o aparelho de Jesus Cristo.

⁴¹ Hinos “As estrelas”, de número 75 do hinário O Cruzeiro.

⁴² Adereço utilizado junto às fardas, no formato de estrela de seis pontas, ou “estrela de Davi”, que simboliza o compromisso com essa doutrina religiosa e ao mesmo tempo o reconhecimento enquanto um daimista.

⁴³ Anteriormente as estrelas masculinas eram de cinco pontas.

⁴⁴ Referências de que o hinário seria composto originalmente por 132 hinos podem ser encontradas, por exemplo, no hino “A frebre do amor”, de número 52 d’O Cruzeiro, que diz: “Completei o meu cruzeiro/ com cento e trinta e duas flores/ Se tiver alguma a mais/ vós acrescenta o meu amor”

⁴⁵ Existem dois tipos de terço no Santo Daime, ambos muito semelhantes aquele rezado no catolicismo: o terço que abre os hinários dos trabalhos de farda branca e o terço das almas, rezado de farda azul na abertura da Missa e em todas as primeiras segundas-feiras de cada mês. Ambos são bastante parecidos.

⁴⁶ “Despacho” é um termo utilizado pelas vertentes expansionistas do Santo Daime. Nos centros do Alto Santo, a distribuição do sacramento é feita sob denominações como “serventia” e “servir”.

⁴⁷ No âmbito daimista, sempre se usa o verbo “tomar” para designar a ingestão da bebida, e nunca “beber”. Já na União do Vegetal, ocorre justamente o contrário.

⁴⁸ No movimento de expansão urbana do Daime, também é possível encontrar grupos que se utilizam de música instrumental e gravações musicais durante o período de concentração, o que é motivado também pelo ruído emitido pela vizinhança e as “dificuldades de se concentrar” nesse *setting*. Mas a regra geral é que a concentração deve ser preenchida somente com o silêncio dos participantes e do ambiente.

⁴⁹ Não deixa de ser interessante notar que o Santo Daime dá a um de seus trabalhos religiosos uma denominação fortemente relacionada ao ritual homônimo da igreja católica, representando uma nova aproximação que o Daime faz do Cristianismo e, mais especificamente, do Catolicismo.

⁵⁰ Alguns relatos dão conta de que Mestre Irineu inicialmente teria batizado o local, doado pelo governo do Acre, de Alto da Santa Cruz.

⁵¹ O próprio senador Jorge Viana (PT) recorrentemente se lembra de ter frequentado o Alto Santo na época de Mestre Irineu, e costuma prestar homenagens ao mesmo no dia de seu aniversário e falecimento.

⁵² Ver, por exemplo, o hino “Recebemos com amor”, número 30 do hinário de Antônio Gomes, que diz: (...) Jesus Cristo veio ao mundo/Terminou o que veio fazer/Entregou ao nosso Mestre/Ele tem o mesmo poder.

⁵³ O hinário de Raimundo Gomes é uma referência fundamental para o Alto Santo. Na linha do CEFLURIS, ele não costuma ser cantado.

⁵⁴ É recorrente entre os adeptos do CICLU – Alto Santo a afirmação de que o Daime é um local familiar, circunscrito ao grupo e à família de Peregrina Gomes Serra, razão pela qual chamamos esse posicionamento de sectarismo familiar exclusivista (ver Anexo I).

⁵⁵ A ideia de “miscibilidade” foi utilizada por Gilberto Freyre (1998) para apontar as características do povo português responsáveis por fazer possível que um reino tão pequeno como Portugal conseguisse se expandir tanto para além mar. O termo aqui é apropriado de uma maneira livre, não tendo a pretensão de fazer uma simetria estrita com a expansão do reino português, mas apenas de enfatizar a relevância dessa “capacidade de se misturar” contida no conceito freyriano.

⁵⁶ Disponível em: revistatrip.uol.com.br/revista/208/paginas-negras/alex-polari.html

⁵⁷ A miscibilidade daimista é bastante diferente do “diálogo” das igrejas neopentecostais em relação às outras religiosidades. Enquanto através de sua miscibilidade a ICEFLU procura estabelecer uma política de “alianças” e diálogo não conflituoso com outras religiões, o neopentecostalismo dialoga e incorpora elementos litúrgicos de outros grupos justamente em oposição e conflito perante eles, razão pela qual chamamos essa característica pentecostal de “miscibilidade invertida” ou “*desmiscibilidade*” (Ver anexo I).

⁵⁸ Relatos sobre a apuração do daime se encontram mais adiante nesse trabalho.

⁵⁹ Importante lembrar aqui que essas categorias não são fechadas, mas mantêm um diálogo e circularidade entre si. Isso significa que continua a haver inovações na doutrina durante os anos que se seguem, ao mesmo tempo em que já havia um caráter profético na história de Sebastião Mota desde seus tempos de Alto Santo. Essas categorias, portanto, são usadas por nós como tipos ideais, com a finalidade de ilustrar determinadas características que se destacam em cada período histórico da religião.

⁶⁰ A Nova Jerusalém é um marco na oferta de hinos, mas há dúvidas sobre quem foi o responsável por ofertar o primeiro hino. Alguns relatos de mapienses dão conta de que foi Alfredo Gregório a primeira pessoa a ofertar um hino a outrem, antes mesmo de seu pai, enquanto há quem diga que no próprio hinário O Justiceiro já havia um hino ofertado pelo Padrinho Sebastião, que não teria sido registrado enquanto tal.

⁶¹ Nesse caso, parece que a UDV recorreu à identificação de “Centro Espírita” como forma de angariar legitimação social.

⁶² Conta-se que a primeira música tocada nas sessões da UDV foi a valsa Danúbio Azul, de Strauss.

⁶³ Mais discussões sobre o espaço ritual das religiões ayahuasqueiras se encontram mais à frente nessa tese.

⁶⁴ Um dado interessante evocado pelos nativos para atestar a força da sua fé é que enquanto corria o processo judicial e o uso da ayahuasca esteve na ilegalidade, as sessões da UDV continuaram sendo realizadas, com o uso de água ao invés do Vegetal.

⁶⁵ Sobre os dispositivos do sagrado utilizados por religiões diversas, ver Anexo I.

⁶⁶ Grupo ligado à “Comunidade Luz Figueira”, entidade esotérica liderada por José Trigueirinho Neto, localizada em Carmo da Cachoeira, MG, com filiais espalhadas no Brasil e exterior.

⁶⁷ Em 1940, os católicos eram 95,2% da população, segundo os dados do IBGE. A cada década esta proporção foi diminuindo, chegando a 79,3% em 2000, e a 64,6% e 2010. É importante ressaltar que este decréscimo ainda não foi observado em números absolutos.

⁶⁸ Na prática o funcionamento da religião é diferente, e o princípio de não proselitismo convive com diversas formas de anúncio de cerimônias espirituais e recrutamento de pessoas, ecoando aquilo que

chamamos de “tensão primordial” no âmbito do Santo Daime. Veremos isso com mais detalhes ao longo de outros capítulos dessa tese.

⁶⁹ Mais reflexões sobre isso se encontram mais adiante nessa tese.

⁷⁰ Cada movimento de “abertura” do Daime para novas religiosidades contribui para esse processo, pois se por um lado aproxima grupos daimistas de novas práticas e visões religiosas, por outro produz um afastamento entre os núcleos daimistas mais “abertos/eccléticos” e aqueles mais “duros/fechados”.

⁷¹ ICEFLU, portanto, é o nome atual da vertente daimista fundada pelo Padrinho Sebastião. Nesse trabalho, CEFLURIS e ICEFLU são termos utilizados como sinônimos.

⁷² Para Pavillard e De las Casas (2011), este encontro teria se dado na cidade de Babia.

⁷³ Hino “Eu vivo na floresta”, de número 6 do hinário “O Justiceiro”, de Padrinho Sebastião,

⁷⁴ Hino “O daime é o nosso pai”, de número 99 do hinário “O Assessor”, de Tetéu.

⁷⁵ Apontamos para isso em nossa dissertação de Mestrado (Assis, 2013), mostrando que, ao mesmo tempo em que o Daime e a ayahuasca “encantam” o mundo e a vida das pessoas que fazem parte desse universo, também sofre um processo de “desencantamento” em sua inserção na sociedade contemporânea e no sistema religioso global.

⁷⁶ A internet é uma ferramenta tão importante no cenário religioso “alternativo” contemporâneo que até mesmo grupos com forte caráter de ascetismo extramundano (Weber, 2004), como a “Comunidade Figueira”, caracterizada pela fuga do mundo e celibato, mantém uma atividade online constante, com websites e anúncios de sua programação religiosa.

⁷⁷ Hino “Tuperci”, de número 2 do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu.

⁷⁸ O frio europeu, por exemplo, é muito desfavorável ao cultivo de Jagube e Rainha. Por outro lado, isso não seria um grande problema em regiões tropicais; em locais como o Havaí já foi constatado que as plantas crescem em velocidade surpreendente.

⁷⁹ Não podemos deixar de notar, entretanto, que nesse modo de interpretação mais “ocidentalizado”, existem variações interpretativas sobre a figura de Irineu, que pode ser considerado desde a reencarnação de Jesus Cristo até um guru, avatar ou guia espiritual no mesmo patamar de Osho, por exemplo.

⁸⁰ Mais reflexões a esse respeito se encontram no capítulo sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca.

⁸¹ Que dota as plantas e a natureza de “*mana*” e de um caráter sagrado (o Jagube, o Rei, representa a força masculina, criadora do universo, e a folha Rainha representa a força feminina, a energia maternal), louva o sol, a lua e as estrelas a partir da ingestão de um composto de duas plantas nativas da América Latina tropical (compreendido pelos daimistas não como uma “droga”, mas um “ser divino”) e opera essa divisão dualista entre o mundo ilusório das sociedades industriais e a verdade da floresta (Assis 2013).

⁸² Essa identidade generalista de membros do “Santo Daime” compartilhada por pessoas de variadas linhas certamente é um dos principais motivos que fazem o Alto Santo recusar a utilização da expressão “Santo Daime” para designar seus adeptos, ilustrando os efeitos reflexivos da expansão em seu próprio meio.

⁸³ A expressão “doutrinar o mundo inteiro” pode ser lida retoricamente de diferentes maneiras. Para os adeptos da ICEFLU, é um mandamento para a expansão internacional, análogo ao versículo bíblico “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mateus 28:19). Já para os membros do Alto Santo, “doutrinar o mundo inteiro” tem um significado estritamente esotérico. Se refere ao mundo espiritual, em “trabalhar por toda a humanidade” dentro do salão. Para referendar esse argumento, conta-se por exemplo que Mestre Irineu já realizou trabalhos pela paz durante a Segunda Guerra Mundial e também após ter notícia de uma catástrofe acontecida no Japão. Sob esse ponto de vista, a “doutrinação” está bastante distante da proliferação de centros ao redor do globo.

⁸⁴ Importante lembrar que o conceito de interseccionalidade em sociologia faz parte dos estudos feministas, mais especificamente do *Black Feminism* norte-americano, e se refere às múltiplas fontes de identidade e de variáveis produtoras de opressão e dominação, bem como da interdependência das relações de poder de raça, sexo, classe e outras causas de desigualdade (Crenshaw, 1989). Grosso modo, procura demonstrar que o gênero não é a única variável que explica a subalternidade da mulher, mas também outros como raça e classe. Mais do que isso, pressupõe que essas variáveis não devem ser consideradas isoladamente, mas em relação umas com as outras, ou seja, em intersecção umas com as outras, daí o termo interseccionalidade (Kergoat, 2010). Fazemos menção à discussão feminista aqui para explicitar o uso mais comum do termo em sociologia e dizer que em nossa acepção não pretendemos nos apropriar das discussões feministas. Utilizamos o termo somente de uma forma heurística, procurando com isso dizer que o campo daimista é construído a partir da intersecção de diversos outros campos, como o da Justiça e da Biomedicina.

⁸⁵ Tais visitas podem incluir a cobrança de um “cachê”, isto é, uma taxa fixa ou um percentual da arrecadação da igreja na cerimônia, em geral justificada para cobrir custos de viagem e outras despesas dos artistas.

⁸⁶ Ao término de minha estada em Amsterdã, pensei em dar um presente para minha anfitriã para agradecer pela hospedagem. Quando perguntei se ela gostaria de alguma coisa em especial, ela não teve dúvidas: queria a toalha de banho que eu carregava comigo na viagem, que ela havia visto secando no varal. E isso pela simples razão que a toalha era estampada com a imagem de uma bandeira do Brasil. Para minha anfitriã, isso era um símbolo de autenticidade e uma “coisa daimista”, uma “verdadeira” bandeira do Brasil.

⁸⁷ Durante vários anos Caparelli foi um dos principais assessores do Padrinho Alfredo. Após desentendimentos com a direção da ICEFLU, Caparelli se desvinculou dessa instituição, mas continuou influente no cenário daimista internacional, exportando a bebida para diversos grupos estrangeiros e catalizando uma boa parcela do fluxo de daimistas estrangeiros no Brasil através de seu grupo, Jardim Praia da Beira-Mar.

⁸⁸ E também uma foto com Geraldo Alckmim e Marconi Perillo.

⁸⁹ Propomos aqui o termo “*neoguru*” com um objetivo semelhante ao utilizado por Labate ao propor o termo *neoayahuasqueiro* (Labate, 2004), isto é, de observar a reinvenção das práticas religiosas de origem indiana no contexto contemporâneo urbano.

⁹⁰ Em alguma medida, tanto esse campo espiritualista contemporâneo quanto a Nova Era e as redes neoxamânicas representam um fenômeno interessante, de racionalização e desencantamento de práticas mágicas e “tradições ancestrais”. Isso não deixa de ser um tanto irônico, já que os conceitos weberianos (Weber, 2004) de racionalização e desencantamento haviam sido originalmente definidos em boa medida nos termos da supressão da magia como orientadora da ação. Como se vê, parece que a “jaula de ferro” tem mais alcance do que o próprio Weber imaginava.

⁹¹ Desse modo, a preparação prévia dos indivíduos para a participação nas cerimônias e o reconhecimento da existência de seres das trevas e a necessidade de sua “doutrinação” e “iluminação” no âmbito do Santo Daime, podem ser vistos tanto como forma de diferenciação dessa religião perante outras práticas New Age no cenário internacional, como também como um sinal de “atraso” e “primitivismo” por parte de peregrinos espirituais mais interessados em narrativas holísticas e formas religiosas não maniqueístas e “menos cristãs”.

⁹² Hoje, é possível encontrar diversos grupos “universalistas”, neoayahuasqueiros e New Age que se utilizam do daime e cantam os hinos dessa religião sem qualquer compromisso em se identificar como “daimistas” e com a negação deliberada de determinados aspectos litúrgicos do Santo Daime, como o uso de fardas, a divisão do salão entre homens e mulheres, etc. Nos últimos anos um número não desprezível de daimistas tem migrado para esse seguimento, que costuma integrar e/ou alternar trabalhos de ayahuasca com terapias alternativas, meditações, reiki, entre outras práticas.

⁹³ Ver quadro comparativo das religiões brasileiras no Anexo I, p. 467. Com esse quadro, não procuramos trazer uma visão estruturalista e fechada sobre as religiões, mas sugerir que a comparação desses grupos pode revelar informações preciosas, e ajudar a compreender a dinâmica mais ampla da diáspora das religiões brasileiras e do campo religioso brasileiro de modo geral. Com isso, queremos incentivar pesquisas sociológicas comparativas, muito escassas ainda nos dias de hoje.

⁹⁴ Vale lembrar que esse tipo de abordagem permanece em grande medida inédita, e certamente pode se revelar como um interessante caminho de pesquisas sobre o Santo Daime em particular e sobre os efeitos que a diáspora religiosa produzem nos núcleos religiosos originais e “tradicionais” das religiões transplantadas.

⁹⁵ Importante dizer que essas estimativas variam, e que não há uma precisão exata do número de fardados ao redor do mundo, motivada não só pela fragilidade de mensuração das próprias igrejas daimistas a respeito do número de fardados, como também pelo intenso trânsito de pessoas no meio daimista.

⁹⁶ Atualmente o nome CEFLURIS já não é utilizado oficialmente para representar nenhum órgão do Céu do Mapiá.

⁹⁷ No presente momento da escrita dessa tese, também se articula a realização de um Censo realizado pelos próprios daimistas na vila Céu do Mapiá.

⁹⁸ Vale registrar que recentemente a ICEFLU passou por uma reestruturação de seu Estatuto, que tem sido paulatinamente adotada por suas filiais.

⁹⁹ Até a data de novembro de 2016.

¹⁰⁰ Utilizamos aqui o termo “panela” de acordo com sua acepção nativa, não literal, denotando com isso não o recipiente onde o daime é preparado propriamente dito, mas a quantidade de material utilizado (Jagube + Rainha) para montar uma panela de daime.

¹⁰¹ Evidentemente não se trata aqui de emitir um juízo de valor sobre isso, mas apenas de constatar no âmbito do Santo Daime a importância das relações econômicas, o que aliás é uma constante em todo o universo religioso de uma forma geral.

¹⁰² Inicialmente esse grupo se chamava “Obra da Igreja, Mapiá”, e congregava somente as pessoas mais diretamente ligadas à construção da Catedral. Em meados de março, o nome foi trocado para “Irmandade Mapiá”, e passou a contar com dezenas de fardados do mundo todo, em especial dirigentes de igrejas e pontos, e abordar questões gerais que envolvem não só a construção da igreja mas toda a vida religiosa da ICEFLU.

¹⁰³ Ao mesmo tempo, esse grupo de whatsapp ilustra uma questão que não deixa de ser interessante, que é o fato da tomada de decisões sobre o destino da vila Céu do Mapiá, que deveria ser a “Nova Jerusalém” livre do “mundo da ilusão” e o “centro de onde se irradia a expansão da doutrina”, ser realizada em grande medida fora da comunidade e com pouquíssima participação de sua população mais ampla, em comparação com o protagonismo de lideranças e benfeitores dos grandes centros urbanos.

¹⁰⁴ Aliás, embora represente algo não tão incomum no Norte seringueiro brasileiro, essa situação não é regra, mas antes excepcional dentro do Santo Daime mesmo no Mapiá. Não poderíamos, contudo, deixar de notar sua ocorrência, ainda que periférica.

¹⁰⁵ Vale notar aqui que essa ruptura dos relacionamentos não se dá de forma estritamente unilateral, na forma de um “abandono” puro dos homens em relação a suas esposas, mas inclui também a recusa das mulheres em aceitar relações poligâmicas por parte de seus maridos. Houve mulheres que nos relataram, por exemplo, que foram elas que “deixaram” seus maridos, após a insistência deles em querer viver com duas mulheres.

¹⁰⁶ “Violeiro” é o modo como os violonistas são chamados no âmbito do Santo Daime.

¹⁰⁷ Evidentemente, a ocorrência de furtos no ambiente religioso não é exclusividade do Céu do Mapiá nem do Santo Daime. Aqui, esse exemplo funciona apenas para reforçar o *status* e força dos músicos oficiais na comunidade mapiense.

¹⁰⁸ O Rio Juruá nasce no Peru e desagua no Solimões. Possuindo cerca de 3350km de extensão, é bastante conhecido pela sua sinuosidade (<http://www.santodaime.org/site/a-comunidade/vila-ceu-do-juruá>).

¹⁰⁹ Há também a possibilidade de isentar o consumidor pelo uso de Cannabis “prensada”, responsabilizando exclusivamente o Estado e o proibicionismo pelos problemas relacionados ao tráfico e à obtenção da planta por meios ilegais. Segundo esse raciocínio, o consumidor “não tem culpa de não poder cultivar sua própria planta e acaba sendo forçado a apelar para o tráfico”.

¹¹⁰ No primeiro semestre de 2017, os canais de comunicação oficiais do grupo de Gideon anunciaram seu falecimento.

¹¹¹ Nesse sentido, não deixa de ser irônico que a ICEFLU, muitas vezes vista como demasiadamente liberal e flexível pelos grupos tradicionalistas, seja encarada como “careta”, rígida e muito “certinha” por simpatizantes da Estrela da Mata e Agarrube.

¹¹² Do mesmo modo, a figura de V. A., benfeitor da Catedral da Floresta e que ainda não chegou aos 30 anos, pode ser importante nesse processo de “renovação de quadros” no interior da ICEFLU.

¹¹³ Após protestos por parte de alguns representantes do Céu do Mapiá, especialmente da Associação de Moradores, de que o nome S.O.S. Mapiá dava uma ideia de “calamidade” que não corresponderia à realidade da vila, em meados de março de 2017 o grupo passou a se chamar Fundo Social Céu do Mapiá.

¹¹⁴ Levando em conta pedidos feitos por informantes, alguns nomes de pessoas vinculadas à Flor de Jagube ou a conflitos envolvendo esse centro serão preservados.

¹¹⁵ Referia-se aí especialmente a Pierry Caetano e Prem Baba, figuras das quais M. M. é opositor declarado.

¹¹⁶ Um quadro ilustrativo comparando os centros de Daime da RMBH se encontra no Anexo V, página 473. Já sobre o circuito da religiosidade “alternativa” e práticas mágicas da região de Belo Horizonte, ver Cardoso (1999).

¹¹⁷ Essa postura institucional não deve ser vista como dogmática, e, embora continue vigorando até a data de conclusão dessa tese (primeiro semestre de 2017), pode ser eventualmente revista ou adaptada mediante o posicionamento do Conselho Doutrinário do CEFLUSMAR ou pela ordem direta do Padrinho Alfredo e da direção da ICEFLU.

¹¹⁸ Essas definições funcionam aqui como tipos ideais, no sentido weberiano do termo, e não como categorias estanques, de modo que é possível, por exemplo, que uma religião enteógena realize cerimônias onde o transe espiritual é um elemento importante, assim como a referência a livros considerados sagrados, como a Bíblia.

¹¹⁹ Fizemos isso para que fosse possível acompanhar pessoalmente o feito no qual a bebida seria preparada, bem como o processo de engarrafamento do daime a ser consumido. Ademais, considerávamos o daime preparado no Mapiá como de excelente qualidade, o que, aliado à nossa

vinculação com a ICEFLU, nos deu ânimo para buscar pessoalmente a bebida, aproveitando que uma viagem para o Mapiá poderia se converter ainda em uma oportunidade de realização de pesquisa de campo para nossos trabalhos acadêmicos.

¹²⁰ No exterior, esses valores costumam ser mais altos e ter variações muito maiores que no Brasil.

¹²¹ O nome desse projeto foi baseado em uma iniciativa que o Céu da Divina Estrela havia tido junto ao Céu do Mapiá, chamada Vida Nova Mapiá. Tratava-se, na ocasião, de um projeto de arrecadação de recursos para a doação de medicamentos para a Santa Casa Manoel Corrente e material escolar para a Escola Estadual Cruzeiro do Céu. Ao final da campanha, foram totalizados cerca de R\$17.000 em remédios e material escolar, que foram entregues pessoalmente por membros do CEFLUSMAR no Céu do Mapiá.

¹²² A propósito, seguindo uma tendência mais ampla entre os grupos ligados ao “*neoguru*”, o núcleo belo horizontal dos seguidores de Sri Prem Baba evita uma ligação direta com o Santo Daime e não se apresenta como um grupo de Daime, embora seus membros também realizem trabalhos com a utilização da bebida sagrada. Para tanto, criaram um subgrupo específico, com outro nome, iniciado em 05/10/2013. Com isso, é possível aos seguidores de Prem Baba a realização de trabalhos de daime sem que seu grupo principal precise se posicionar a respeito dessa doutrina e/ou ser visto como parte da mesma.

¹²³ Nesse sentido, queremos observar aqui que não há no Santo Daime algo análogo como “epístolas papais”, “infallibilidade papal”, “escola dominical”, “seminário teológico”. Não queremos dizer com isso que no âmbito daimista não haja normas de conduta, crenças e valores compartilhados, etc, mas apenas atentar para o caráter eminentemente oral e musical (hinários) da teologia daimista, bem como para sua miscibilidade estrutural.

¹²⁴ Há relatos segundo os quais o Padrinho Sebastião algumas vezes optava por bailar não na primeira fila, mas no meio ou mesmo nas últimas filas do batalhão, o que é visto pelos daimistas como um grande exemplo de humildade de Sebastião Mota.

¹²⁵ Há também outras formas de organização da “corrente”, como acontece na Colônia Cinco Mil, por exemplo.

¹²⁶ A fragilidade institucional da ICEFLU e do Santo Daime não é evocada aqui a partir de um juízo de valor ou de modo estritamente pejorativo, como se o “correto” fosse a religião se institucionalizar cada vez mais, como se o modelo burocrático fosse qualitativamente melhor do que outras formas de organização social, ou ainda como se o “Estado” fosse o exemplo a ser seguido. Como bem observou Clastres (1978), há sociedades que não só se organizam à margem do Estado, como contra o Estado. No caso daimista, inclusive, vimos que no interior da própria religião há perspectivas divergentes sobre como o Santo Daime deveria se estruturar, como deixa claro a fala de Maurílio já mencionada nessa tese. Dito isso, trata-se aqui de mostrar que, enquanto instituição, a ICEFLU tem uma estrutura frágil e menos capacidade de definir os rumos da religião e, principalmente, do comportamento de seus membros, vis-à-vis outras denominações religiosas, como é o caso, por exemplo, da UDV.

¹²⁷ Isso não exclui a existência de aposentadorias pelo Estado e doações de cestas básicas pela AMVCM e ICEFLU.

¹²⁸ Esses conflitos, contudo, podem ser interpretados a partir de uma perspectiva estritamente religiosa, segundo a qual as “atuações” dos “aparelhos” são apenas manifestações seres espirituais e parte natural do trabalho de doutrinação e iluminação.

¹²⁹ Como o guaraná sobrou, contudo, ele foi todo rapidamente consumido pelos professores durante o intervalo da aula, incluindo aí o diretor.

¹³⁰ E também porque Luis Fernando voltava de uma viagem extenuante para o Juruá.

¹³¹ Foi ele, por exemplo, o responsável por apresentar o Santo Daime ao cartunista Glauco Vilas-Boas, fundador do Céu de Maria.

¹³² Cabe enfatizar aqui que, para Jacqueline, a sobrecarga advinda com os trabalhos do Céu da Divina Estrela era ainda maior do que para mim. Até o momento de conclusão dessa tese (primeiro semestre de 2017), Jacqueline não só participou de todos os trabalhos de nosso grupo, como também ajudou a organizar todos os rituais e arrumar o espaço em todas as cerimônias, tudo isso abdicando muitas vezes de sua própria vida privada, trabalhando no Fórum de Santa Luzia e cursando o mestrado em antropologia. Nesse sentido, é essencial dizer que sem Jacqueline o Céu da Divina Estrela seria simplesmente insustentável.

¹³³ Apesar da tolerância e o bom relacionamento com as igrejas independentes, para a ICEFLU é importante ter filiais que funcionem como sua “casa” nos cenários regionais. Atualmente o maior “QG” da ICEFLU fora da Amazônia tem sido o Céu de Maria, em São Paulo, onde o Padrinho Alfredo costuma ir algumas vezes por ano e realizar feitiços. Tanto pela sua localização estratégica (SP), quanto pelo considerável número de fardados e influência regional, o Céu de Maria é um local ideal para a ICEFLU se hospedar fora da Amazônia.

¹³⁴ Seria interessante notar o papel da linguagem no estabelecimento dessa subcultura, com palavras e termos regionais do norte seringalista sendo naturalizadas como gírias e expressões daimistas compartilhadas pelos fardados de todo o mundo, etc.

¹³⁵ Além da própria figura do Padrinho Alfredo, sem dúvida o maior chamariz desse trabalho para a irmandade da região, havia também outros fatores que despertavam a vontade das pessoas visitarem o Céu da Divina Estrela nessa ocasião, como a curiosidade, por parte de muitos, sobre o próprio trabalho de São Miguel em si mesmo, que não era realizado pelos grupos maiores da região, e sobre nosso grupo.

¹³⁶ Importante notar que os representantes da igreja de Viçosa em questão jamais se apresentaram para nós dessa maneira.

¹³⁷ De uma certa maneira, procurávamos com isso dar organização, coesão e estruturação à nosso grupo pela via institucional, mais do que pelo carisma ou a tradição, no sentido weberiano desses termos (1988).

¹³⁸ No momento de conclusão dessa tese, observamos um movimento de reaproximação dessa pessoa junto ao Céu da Divina Estrela.

¹³⁹ Pouco depois conseguimos quitar o pagamento da tenda.

¹⁴⁰ Lembramos aqui que este capítulo foi escrito pouco depois da conferência, ainda no calor dos acontecimentos, e, até onde sabemos, consta como a primeira publicação acadêmica sobre o assunto. Nesse sentido, deixamos claro que não pretendemos esgotar o tema e que os desdobramentos e a amplitude desse evento em muito extrapolam as questões aqui aventadas, que procuraram focar em aspectos relacionados com as discussões principais dessa tese, isto é, a pluralidade e crescente complexidade ayahuasqueira, os conflitos e disputas presentes no campo ayahuasqueiro e o caráter emergente de aspectos importantes na configuração desse campo, mantendo sempre em vista o Santo Daime e a ICEFLU.

¹⁴¹ Essa afirmação aqui possui caráter meramente descritivo, e não pretende fazer nenhum juízo de valor sobre o posicionamento da organização do evento.

¹⁴² A aliança do Alto Santo, UDV e Casa de Jesus Fonte de Luz em torno da exclusividade do termo “comunidades tradicionais da ayahuasca” é bastante interessante e digna de reflexão. Primeiramente porque exclui a ICEFLU, que em certo sentido possui muito mais semelhanças com o Alto Santo e a Barquinha (nascimento no Acre, nomenclatura para designar a bebida, relacionamento com Irineu Serra) do que possui a UDV. Além disso, a sede mundial da ICEFLU está localizada fora das áreas urbanas, em uma Floresta Nacional, se constituindo, em boa medida, de fato como uma comunidade. Em segundo lugar, essa designação deixa de fora os povos indígenas, que também não se enquadrariam no termo “tradicional” segundo a perspectiva dos três grupos religiosos que propuseram essa expressão. Tal fato ilustra bem como as categorias de “tradição” e “tradicional” não são dadas *a priori*, mas construídas socialmente, disputadas politicamente e manipuladas retoricamente, o que, por outro lado, também evidencia sua importância e sua capacidade de legitimar os grupos e provê-los de prestígio e *status* (ver Rodrigues, 2015).

¹⁴³ Escusado dizer que essas informações têm caráter descritivo e etnográfico, e não encontram eco em nossas opiniões pessoais, antes o contrário. Elencamos esses exemplos aqui para demonstrar como os diferentes grupos tinham diferentes expectativas em relação à sua participação na Conferência, e concepções divergentes sobre a estruturação do evento, o que nos diz muito sobre os próprios conflitos e a complexidade existente no campo ayahuasqueiro, e evidencia a difícil tarefa do ICEERS na organização da conferência.

¹⁴⁴ Seguimos aqui uma inspiração no recurso weberiano do estabelecimento de “tipos ideais” (1988) para a análise de fenômenos sociais complexos, onde um quadro é exagerado afim de evidenciar determinadas características da organização social de grupos variados.

¹⁴⁵ A ayahuasca, assim, se apresenta como um excelente estudo de caso sobre a discussão contemporânea sobre a inserção do não-humano na discussão e abordagem sociológica e antropológica (Latour, 2012; Law, 2004).

¹⁴⁶ Levando em conta a crescente oferta de ayahuasca e cerimônias que fazem uso da bebida para todos os gostos, bem como a miríade de grupos pertencentes ao campo ayahuasqueiro e às disputas enfrentadas junto às autoridades jurídicas, policiais, à mídia e às próprias religiões ayahuasqueiras, não deixa de ser incrível que a ICEFLU esteja presente em dezenas de países e gerencie mais de 100 grupos daimistas. Nesse sentido, talvez seja possível um olhar diferente sobre essa instituição, onde o que se torna digno de nota não seja sua suposta desorganização, mas sim sua força de existir em um contexto repleto de desafios e adversidades.

¹⁴⁷ Hino “A meu pai peço firmeza”, número 86 do hinário “O Justiceiro”, de Padrinho Sebastião.

¹⁴⁸ Essa ideia de que a bebida sagrada revela o “escondido” pode ser apreendida de forma secular em nosso conceito da ayahuasca como criptoscópio, apresentado no início dessa tese.

¹⁴⁹ Utilizamos essa expressão aqui no sentido weberiano do termo (Weber, 1988).

¹⁵⁰ Procuramos considerar aqui somente os grupos e vertentes religiosas mencionados nesse trabalho.

¹⁵¹ Em nossa pesquisa de campo, pudemos perceber diversas críticas (bem como elogios) de daimistas frente ao *Awaken Love*. Mas até agora não temos elementos para observar conflitos mais pronunciados de ordem institucional deste grupo com os outros citados nesse trabalho.

¹⁵² Esse quadro de referências funciona somente como ilustração do campo Belo Horizontino e não é extensivo. Nesse sentido, vale lembrar que existem outros grupos que utilizam o daime em suas cerimônias na RMBH, como a Flor da Esperança (em Esmeraldas), e outros que já encerraram suas atividades, como a Aldeia de Cristo (Belo Horizonte), sobre os quais não temos informações suficientes para compor nosso quadro. Alguns estudos sobre a religiosidade na RMBH vêm sendo realizados nos últimos anos (Assis, 2013; Rodrigues, 2016; Araújo, 2017), mas uma pesquisa mais extensiva e sistemática sobre os diversos grupos do Santo Daime na região permanece por ser feita.

¹⁵³ Aqui, optamos por colocar a fundação de acordo com informação dos dirigentes de cada grupo em questão. Notamos, porém, que na maior parte das vezes os grupos começam realizando trabalhos em caráter familiar, com a formalização ocorrendo somente anos depois. Além disso, no movimento de disputas entre os grupos por pioneirismo, as datas de fundação fornecidas por cada centro podem ser contestadas por representantes de outro. Para mencionar um exemplo, a Flor do Céu foi inaugurada com esse nome em 1997, mas seu fundador também foi um dos responsáveis pela fundação do Céu do Monte, em 1989, igreja que na década de 80 se localizava no terreno onde hoje está a Flor do Céu. Já a liderança atual do Céu do Monte não concorda com essa interpretação. Outra questão ligada ao pioneirismo diz respeito ao primeiro grupo de Daime da região. O Céu do Monte foi a primeira igreja a ser registrada em cartório da RMBH, sendo vista pela maioria das pessoas como o primeiro grupo daimista de MG. Entretanto, Noêmia afirma que já havia realizado trabalhos no ano de 1988 em Minas Gerais, advogando assim para si a inauguração do primeiro centro do Santo Daime da RMBH, muito embora seu grupo só tenha sido registrado mais tarde, e ela mesma tenha sido membro do Céu do Monte por algum tempo. Desse modo, a data de fundação aqui tem um caráter sobretudo ilustrativo, para mostrar a longevidade aproximada de cada grupo. Para mais informações, ver Rodrigues (2016).

¹⁵⁴ Aqui, CEFLURIS remete àquilo que chamamos em outro momento dessa tese de “vinculação espiritual” à vertente daimista fundada por Sebastião Mota de Melo. Já CEFLURIS/ICEFLU significa, além disso, a ligação institucional dos grupos junto à ICEFLU.

¹⁵⁵ Embora a figura historicamente mais atuante e conhecida do Céu da Terra seja homem, não há a figura de um comandante propriamente dita, de modo que o grupo obedece a um modelo mais horizontalizado.