

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

CELSONO LUZ GUSMAN NETO

TRANSGREDIR É INEVITÁVEL: PONTOS DE TENSÃO
ENTRE UMBANDA E SANTO DAIME

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO
2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP

CELSO LUZ GUSMAN NETO

TRANSGREDIR É INEVITÁVEL: PONTOS DE TENSÃO
ENTRE UMBANDA E SANTO DAIME

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

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

SÃO PAULO

2012

*À Força da vida, que transborda, que irrompe, que
transgride, que se impõe, que aceita, que acolhe, que
nasce, que morre e renasce e que ensina.*

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela bolsa de estudo.

Ao Programa de Ciências da Religião da PUC-SP, figura de sua coordenação, professores e secretaria, pelo acompanhamento e formação que enriqueceram este trabalho.

Ao Professor Dr. Ênio José da Costa Brito, meu orientador, pelo incansável apoio sempre revigorante.

Aos Professores Dr. José Luiz Cazarotto e Dr. Afonso Maria Ligorio Soares pelas contribuições que enriqueceram este trabalho.

Ao Professor Dr. João Décio Passos, pela aula sobre Max Weber e a tipologia da dominação.

À Professora Dr. Brígida Malandrino, pela paciente revisão técnica.

Ao Professor Dr. Vagner Gonçalves da Silva, pela orientação na elaboração do projeto que me permitiu entrar no mestrado e pelo incentivo.

À Professora Dr^a. Evani Tavares Lima, pela orientação no projeto que me permitiu conseguir a bolsa e pelo apoio.

Ao Antonio Marques Alves Júnior (Gê Marques), pelas inestimáveis contribuições e orientações que enriqueceram este trabalho.

Ao povo do Céu do Mapiá, principalmente à Clara Iura, por ter me acolhido com carinho em sua casa e pela entrevista concedida. À Maria Alice Campos Freire, pelas conversas e pela entrevista concedida. Aos amigos Francinete, Josiney e Marcos Paulista, pelos inspiradores relatos.

A Mariana Waldow, pela revisão ortográfica.

À minha irmã Anna Carolina, pela tradução do resumo.

À minha mãe Margarida, pelo apoio incondicional.

Ao Reino do Sol, na figura de seus dirigentes e mentores espirituais, e à toda irmandade, pelo amor que recebi durante esses anos.

Aos amigos, que nos momentos mais difíceis estenderam-me a mão para eu me levantar.

RESUMO

O Santo Daime é uma religião que foi fundada na década de 1930, mas foi só a partir da década de 1980, em função da expansão para fora dos limites da floresta amazônica, que a Umbanda passou a adquirir visibilidade na cosmovisão daimista. Sebastião Mota de Melo foi o responsável por comandar esta expansão, fazendo de seu grupo o segmento o mais expressivo dentre aqueles que derivaram do tronco original de Mestre Irineu, fundador do Santo Daime.

O caráter carismático do Santo Daime, assim como a combinação de matrizes religiosas que matizam sua cosmologia, fazem dele uma religião com alto grau de porosidade em suas fronteiras. Não obstante, diante do crescimento institucional que vivenciou em função da expansão, viu-se na necessidade de burocratizar sua organização, processo ao qual Max Weber nomeou de racionalização do carisma. Neste processo, as normas que regulam os rituais e a ordem institucional tendem a enrijecer. Mesmo assim, o caráter extático do Santo Daime permaneceu garantido pela própria bebida, que é o elemento central dos rituais. Isso faz com que o carisma esteja sempre latente, tornando o processo de racionalização um desafio ainda maior.

Ao integrar a Umbanda dentro de suas práticas rituais, além das divindades de seu panteão, o Santo Daime integra o transe de possessão. Ao fazê-lo, potencializa a possibilidade da irrupção do carisma, uma vez que o transe de possessão é, em si mesmo, uma experiência extática. Na perspectiva institucional, que busca estabelecer padrões e normas para maximizar o controle, a Umbanda representou um elemento dissonante. O transe de possessão é uma experiência que se dá de forma intensa no corpo do indivíduo, marcando uma diferença radical em relação ao ritual deixado pelo Mestre Irineu, onde existe uma predileção pelo comportamento contrito e marcial.

A Umbanda, neste sentido, significou uma flexibilização do controle, significou a entrega ao fluxo do corpo ao invés da contenção dos impulsos, significou a possibilidade do instituinte diante do instituído. Assim, na dialética da relação entre Umbanda em Santo Daime, foram surgindo pontos de tensão tanto de ordem institucional, como de ordem moral.

Palavras chaves: Santo Daime, Umbanda, instituinte, instituído, ayahuasca

ABSTRACT

The Santo Daime is a religion which was founded in the 1930s, however it was only in the 1980s that the Umbanda started to gain visibility in daimista worldview. It happened due to the expansion beyond the limits of the Amazon forest. Sebastião Mota de Melo was responsible for leading this expansion. He turned his group into a segment most representative among who came from the original trunk of Mestre Irineu, founder of the Santo Daime.

The Santo Daime has a charismatic character as well as the combination of religious headquarters that complete their cosmology. It brings to the religion a high degree of porosity of its borders. However, given the institutional growth that experienced due to the expansion, the religion found itself in need of bureaucratized its organization, process that was named the rationalization of charisma by Max Weber. In this process, the rules which governing the rituals and the institutional order tend to strengthen. Indeed, the main reason of the Santo Daime remained guaranteed by the drink itself, which is the central element of the rituals. This confirms that charisma is ever-present, making the process of rationalizing an even bigger challenge.

When Umbanda became an integrated part of their rituals practice, the Santo Daime integrates not only its pantheon of deities, but also the trance possession. In doing this, enhances the possibility of the emergence of charisma, since the trance of possession is, in itself, an ecstatic experience. Looking in the institutional perspective, which seeks establish norms and standards to maximize control, Umbanda was not consistent. The trance of possession is an experience that takes place intensively in each individual's body, making a huge difference regarding to Mestre Irineu ritual's left, where there is a predilection for the behavior of a contrite and martial.

Umbanda, in this sense, meant a loosening of control, meant delivering to the body's flow rather than the containment of impulses, meant the possibility of instituting before the instituted. Thus, the dialectic of the relationship between Umbanda in Santo Daime were emerging tension points of both institutional order as a moral one.

Key words: Santo Daime, Umbanda, instituting, instituted, ayahuasca

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I: Relação de Matrizes – mudanças e permanências.....	16
1.1 - Matrizes comuns – Religiosidade Popular.....	17
1.2 - A matriz europeia – Catolicismo.....	20
1.2.1 - Implantação do Catolicismo no Brasil.....	26
1.3 - A matriz Indígena.....	36
1.3.1 - Apresentação do universo indígena pré-colonial e a chegada dos colonizadores.....	37
1.3.2 - Universo rural ou caboclo amazônico.....	41
1.3.3 - Crenças e práticas religiosas.....	45
1.3.3.1 - Curandeirismo: pajelança, encantaria e vegetalismo.....	48
1.4 - A matriz africana.....	53
1.4.1 - Heterogeneidade e religiosidade <i>bantú</i>	54
1.4.2 – Momentos históricos.....	57
1.4.2.1 - A captura e a estada nos barracões.....	57
1.4.2.2 - O navio negreiro e a travessia do Atlântico (do <i>Kalunga</i> grande).....	59
1.4.2.3 - Os africanos no Brasil (pré abolição).....	61
1.4.2.4 - Pós Abolição.....	63
1.4.3 - Família: a questão da identificação – permanência.....	65
1.4.4 - A religião dentro da nova ordem social – a formação da Umbanda.....	66
1.4.4.1 – O transe de possessão.....	71
CAPÍTULO II: Santo Daime e Umbanda.....	74
2.1 - Primórdios de um encontro.....	75
2.1.1 - A presença afro-brasileira no contexto Amazônico.....	76
2.2 - Santo Daime – Como começou.....	84
2.2.1 - Primeira Geração – Mestre Irineu.....	84
2.2.1.1 - Tambor de Mina e Pajelança.....	94
2.2.1.2 - Festa do Divino Espírito Santo e Baile de São Gonçalo.....	96

2.2.2 - Padrinho Sebastião.....	99
2.2.2.1 - O macumbeiro Ceará.....	103
2.2.2.3 - A transferência da comunidade para a floresta.....	107
2.2.2.4 - Umbandistas se fardando no Santo Daime.....	110
2.2.3 - Padrinho Alfredo.....	114
2.3 - A presença da Umbanda	118
2.3.1 - Céu do Mapiá – A Matriz.....	118
2.3.2 - Reino do Sol.....	126
2.3.2.1 - História do Reino do Sol.....	128
CAPÍTULO III: A necessidade de transgredir: razões de fundo da tensão..	137
3.1 - Santo Daime, a rotinização do carisma e a Umbanda.....	140
3.1.1 – O CEFLURIS.....	146
3.1.2 - A Umbanda na dinâmica institucional.....	154
3.1.3 - O carisma por meio da Umbanda.....	157
3.1.4 - O sagrado selvagem por meio da Umbanda e a função catártica do transe.....	162
3.2 – A tensão sobre o corpo.....	170
3.2.1 - Raízes paradigmáticas distintas de apreensão da realidade.....	173
3.2.2 - Concepção religiosa ocidental do corpo.....	175
3.2.3 - Racionalismo e corporeidade.....	177
3.2.4 - A oralidade africana e corporeidade.....	179
3.3 – Permanências.....	181
3.3.1 – Transe de possessão.....	181
3.3.2 – Ambiguidade cosmológica.....	182
3.3.3 – O lugar da mulher.....	184
3.4 – A Umbanda, a arte e o sagrado.....	187
CONCLUSÃO.....	195
BIBLIOGRAFIA.....	202

INTRODUÇÃO

O Santo Daime é uma religião que teve seu surgimento na década de 1930, em Rio Branco no estado do Acre. A partir da década de 1980, vivenciou uma grande expansão, inaugurando sua presença para além dos limites da floresta amazônica. Desde então, passou a ser objeto de estudo de inúmeras pesquisas. Foi também na ocasião de sua expansão que o Santo Daime iniciou um processo de integração de elementos da Umbanda em sua composição doutrinária¹, resultado do intenso intercâmbio cultural que a expansão proporcionou.

Quando comecei a participar dos rituais do Santo Daime, em 2006, não demorou para eu perceber uma grande afinidade com a cosmologia proposta. Fui criado dentro do catolicismo, fiz primeira comunhão e cheguei a passar pela preparação para a crisma sem, no entanto, efetivá-la. Os primeiros ensinamentos morais que encontrei no Santo Daime se encaixavam dentro deste universo católico de minha infância.

Aos poucos me dei conta de que o Santo Daime abrigava uma série de outros panteões além do católico, a despeito de este ter a preponderância. Passados alguns meses depois da minha primeira experiência, tive a oportunidade de participar de uma gira no Reino do Sol, igreja paulistana nascida na década de 1990, reconhecida por sua grande afinidade com a linguagem ritual umbandista. Nunca tinha tido contato com a Umbanda, mas o fato de ter praticado capoeira durante alguns anos, me tornava bastante receptivo aos seus elementos cosmológicos. Senti-me cativado a tal ponto que, depois desta primeira gira, passei a frequentar com mais assiduidade esta casa, embora ainda continuasse visitando outras igrejas do Santo Daime. Desde o início, ficaram muito evidentes as diferenças rituais que existiam entre Santo Daime e Umbanda, que ora pareciam harmoniosas entre si, ora menos harmoniosas.

Posteriormente, procurando aprofundar os conhecimentos sobre estas duas religiões, tive contato com trabalhos acadêmicos que expunham problematizações instigantes sobre o assunto, de maneira que, quando decidi fazer mestrado, a

1 A integração de elementos de outras religiões não se restringiu à Umbanda, o Santo Daime, tal como é característico da religiosidade popular, é uma religião com grande porosidade, o que lhe torna, de fato, receptivo ao contato com outras tradições religiosas. Não obstante, veremos ao longo do nosso trabalho, que o processo de expansão, que tem como consequência a necessidade de institucionalizar-se, compromete esta flexibilidade.

relação entre Umbanda e Santo Daime me pareceu ser um objeto bastante pertinente para compreender questões que, primeiramente, surgiam dentro de mim. Aquelas respostas que havia encontrado para minhas primeiras indagações, ressonantes com a minha infância católica, pareciam não mais atender meus anseios. Com as minhas vivências umbandistas no Reino do Sol, estas respostas foram colocadas em suspensão. Daquela moral claramente definida de minha infância, comecei enxergar novas alternativas que possibilitavam uma ressignificação das narrativas. De uma moral estanque e puritana, partia para uma possibilidade mais experimental, não apenas no sentido de novas experiências rituais, mas de experiências novas em mim mesmo. Assim, quando decidi iniciar uma pesquisa, vi que, do fecundo encontro do Santo Daime com a Umbanda, havia uma série de questões interessante para pesquisar, das quais, inicialmente, escolhi a estudar a corporeidade², percebendo que, sobre ela, existia uma tensão que se expressava não apenas em mim, mas coletivamente também.

Sendo sujeito e objeto desta pesquisa, reconheço a dificuldade de isenção naquilo que testemunho. Sabemos, no entanto, que a isenção do pesquisador, seja ele nativo ou não, é uma ideia que é largamente questionada pela antropologia:

O mito do pesquisador em campo como um 'fantasma' (destituído de sua classe, sexo, cor, opiniões etc.), que não afeta e não é afetado pelo cotidiano que compartilha com seus interlocutores, ou ainda como um herói da simpatia e da paciência, cuja missão é 'humanizar' o outro, esquecendo-se de que ele deve ser 'humanizado' em suas fraquezas e omissões, parece agora exigir novas versões em que o pesquisador encontre um papel mais equilibrado e mais condizente com a situação real da investigação. Afinal de contas, 'nativos de carne e osso' exigem 'antropólogos de carne e osso' [...]³.

Assim, a subjetividade é reconhecida, hoje em dia, como um elemento presente no processo de produção científica. Com isso não queremos nos desviar da autocrítica em relação à nossa pesquisa, mas de trazer reflexões que permitam reconhecer que a subjetividade do pesquisador não “polui” a objetividade e transparência fixada pelas normas científicas.

2 Por corporeidade estamos considerando as dimensões: física (orgânica, fisiológica e motora); emocional (sentimental, afetivo e instintivo); e sociocultural (ethos e visão de mundo). Todas compoem uma totalidade humana. Cf. Renato Bastos JOÃO; Marcelo BRITO, Pensando a corporeidade na prática pedagógica em educação física à luz do pensamento complexo. *Revista brasileira de Educação Física Esportiva*, p. 266

3 Vagner Gonçalves da SILVA, *O antropólogo e sua magia*, p. 117.

Tal como Labate⁴, reconhecemos que a condição de antropólogo (neste caso, cientista da religião) *ayahuasqueiro*, é potencialmente rica. Ser daimista possibilita uma liberdade de trânsito, por gozar da confiança dos adeptos, abrindo acessos e atalhos a determinadas informações dificilmente acessíveis ao não-nativo. Entretanto, assim como um adepto da religião, me tornei um adepto da ciência. Fazer parte de dois universos, a academia e a religião, me colocou, muitas vezes, num interstício onde não existia identificação absoluta com nenhum dos lados. Neste sentido, pude exercitar o estranhamento recomendado pelos *manuals* de etnografia, o que, certamente me trouxe uma série reflexões que exigiram profundas reelaborações da minha religiosidade.

No que diz respeito à pertinência científica da nossa pesquisa, nos deparamos com a constatação da coexistência de diferentes perspectivas nativas em relação à presença da Umbanda dentro do Santo Daime. Dentro da mesma instituição, que busca padronização e uniformidade de seus rituais, existe bastante divergência em torno da prática da Umbanda, especialmente em torno do transe de possessão. Acreditamos que, ao analisar esta relação, estamos contribuindo, inicialmente para a compreensão do fenômeno de hibridação entre religiões. As razões de fundo que explicam os pontos de diálogo e divergência do encontro entre Santo Daime e Umbanda, também contribuem para o estudo do imaginário religioso nos tempos hodiernos.

A abordagem da corporeidade se mostrou como uma proposta desafiadora, ao mesmo tempo, um campo de estudo bastante fértil e promissor, principalmente no estudo das religiões, uma vez que tal como qualquer realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e as religiões tem sempre um papel importante na estrutura cultura de uma sociedade. Assim, analisar a representação social do corpo pode ser uma das vias possíveis para compreender a estrutura de uma sociedade. “cada cultura, à sua maneira, inibe ou exalta esses impulsos, selecionando dentro todos quais serão os inibidos, quais serão os exaltados e quais serão os considerados sem importância e que, portanto, tenderão a permanecer desconhecidos”⁵.

O homem, enquanto ser social, estabelece sentido codificando e estruturando a “realidade” coletivamente. É esta ordenação que o protege do caos, da ausência

4 Beatriz Cauiby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, p. 37.

5 José Carlos RODRIGUES, *O tabu do corpo*, p. 49.

de sentido, ou seja, das ameaças que aquilo que está fora do controle representa. Neste sentido é que a força do grupo ou instituição se legitima, são eles que servem de escudo contra a possibilidade da solidão e da desordem. Assim, todas as sociedades, grupos ou instituições, por meio de suas regras, têm seus castigos e recompensas, concreta ou abstratamente, compondo seu método de realização de programas educacionais.⁶

Neste trabalho, ao considerarmos as divergências entre Santo Daime e Umbanda na lida com a corporeidade, significa apontar a Umbanda como aquela que assume a condição de transgressora do sistema daimista. Assim, é na sua relação com o Santo Daime que ela assume este caráter. Não obstante, sabemos que na sociedade brasileira, a Umbanda, enquanto culto subalterno, também assumiu caráter semelhante. Isso significa que, transgredir não é uma qualidade naturalmente dada, mas é construída na relação entre o dominante e o subalterno.

Dessa maneira, acreditamos que a irrupção de carisma, a *revelação* divina, o sagrado selvagem, são experiências potencialmente transgressoras, uma vez que trazem algo novo, algo vivo, diferente do estabelecido e do estanque. A relação da Umbanda com o Santo Daime parece ir nesta direção. Por outro lado, se fosse a Umbanda acolhendo o Santo Daime, poderia acontecer uma inversão da subalternidade, ou seja, a Umbanda como voz dominante e o Santo Daime como potencial transgressor, o que não coube nos limites da investigação desta pesquisa.

O objeto desta pesquisa volta-se para as razões de fundo das relações entre Umbanda e Santo Daime que geram tensão, e que dividimos em duas frentes: 1ª) a dimensão institucional, que analisa o processo do surgimento do Santo Daime e a maneira como se organizou diante da expansão que viveu, observando o lugar que a Umbanda ocupa na relação com a organização institucional e 2ª) a dimensão cultural, na qual propomos alguns elementos culturais que possibilitam entender alguns aspectos da postura refratária à Umbanda que encontramos no Santo Daime.

Ao longo da pesquisa algumas perguntas nos acompanharam: a) quais são as razões de fundo que explicam as tensões na relação entre Umbanda e Santo Daime? b) Quais são os elementos culturais que flexibilizam ou enrijecem a relação dos indivíduos com a corporeidade? c) Quais são os ethos e visões de mundo que melhor se adaptam a Umbanda?

6 José Carlos RODRIGUES, *O tabu do corpo*, p. 37.

Trabalhamos com as seguintes hipóteses: a) a Umbanda possibilita uma redefinição da moral que cercam as questões da corporeidade; b) os recursos simbólicos que Umbanda oferece são mais adequados para lidar com as desordens simbólicas da pós-modernidade.

Das referências bibliográficas que utilizamos no nosso trabalho, algumas tiveram centralidade. Sobre o Santo Daime, alguns textos permearam grande parte do nosso trabalho: Paulo Moreira e Edward MacRae, com a recente publicação, *Eu venho de longe*. Trata-se do trabalho mais completo, até hoje, sobre a biografia do Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, e que para nós teve especial importância para compreendermos os elementos culturais e cosmológicos que estiveram na gênese desta religião. O texto de Antonio Marques Alves Júnior, *Tambores para a Rainha da Floresta*, que faz a descrição histórica do processo de inserção da Umbanda no Santo Daime, abriu o horizonte de problematizações da pesquisa. E Sandra Lúcia Goulart que, tanto com sua dissertação, *Raízes culturais do Santo Daime*, e especialmente sua tese, *Contras e continuidades em uma tradição amazônica*, proporcionou-nos uma visão panorâmica do Santo Daime e análises bastante pertinentes.

Para a construção da nossa análise, também foram três os principais autores que forneceram nossa chave de leitura: Max Weber, com *Economia e Sociedade*, trazendo a tipologia da dominação. Roger Bastide, com *O sagrado selvagem*, nos possibilitando trabalhar com a chave de leitura instituinte e instituído. Por fim Maria Antonieta Antonacci, com o texto *Corpos sem fronteiras*, que traz a ideia da dicotomia entre oralidade africana e o pensamento ocidental.

Também destacamos a centralidade que a tese de Brígida Malandrino, “*Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*”, pois nos serviu de eixo para a compreensão da matriz africana no Brasil, especificamente a tradição *bantú*, e a formação da Umbanda representa uma permanência ressignificada desta.

Uma série de outras obras enriqueceu nossa pesquisa. Para o entendimento do Catolicismo, busquei em Riolando Azzi, *As Romarias no Brasil* e *Elementos para a História do Catolicismo Popular* e Pedro A. Ribeiro Oliveira, *Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro*, para compreender a forma como se instituiu no Brasil.

No livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha, *História dos índios do Brasil*, encontramos alguns textos que nos possibilitaram traçar um quadro

panorâmico da matriz indígena no Brasil. Um deles é desta mesma autora, *Introdução a uma história indígena*, e o outro foi o de Antônio Porro, *História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII*. Serge Gruzinski, com *O Pensamento Mestiço*, ajudou-nos a compreender alguns dos processos de desconstrução do universo indígena pré-colonial, que gerou um universo étnico cultural mestiço, muitas vezes reconhecido no Brasil como *caboclo*.

Eduardo Galvão, com *Santos e visagens*, é quem nos forneceu a principal base para a compreensão do universo religioso *caboclo*, e Edward MacRAE, com *Guiado pela Lua*, nos trouxe dados específicos do vegetalismo, que é o curandeirismo amazônico que faz uso das plantas de poder, no caso a *ayahuasca*, de central importância na formação do Santo Daime.

Para a matriz Africana, complementando Malandrino, principalmente no que diz respeito aos elementos da formação da Umbanda, recorremos a Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, assim como a Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, e Fernando Brumana & Elda Martinez, *Marginália Sagrada*.

A caracterização da presença afro-brasileira no Amazonas foi significativa para a compreensão do encontro da Umbanda com o Santo Daime, para a qual utilizamos os textos de Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, *De mocambeiro a cabano*, e de Yoshiaki Furuya, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia*.

João Décio Passos, *Como a religião se organiza*, nos deu importante suporte por meio de análises perspicazes sobre a tipologia weberiana de dominação.

Na construção do nosso entendimento sobre corporeidade Maria Augusta Salin Gonçalves, *Sentir, pensar, agir*, foi central para compreender o processo de construção filosófica da corporeidade no ocidente. E José Carlos Rodrigues, *Tabu do corpo*, nos ajudou a compreender que a “realidade” é uma construção social, consequentemente, a corporeidade também.

Organizamos nossa dissertação em três capítulos. O *primeiro capítulo* está dividido em três partes: a *primeira* busca descrever as características do Catolicismo enquanto matriz europeia que foi introduzida no Brasil, e que constituíram a base de um catolicismo popular, que nos permite compreender a porosidade que lhe permitiu estar presente na cosmologia dos mais diversos cultos populares. Na *segunda* fazemos um recuo buscando resgatar a história indígena, de maneira que pudéssemos constatar que, enquanto matriz, passou por transformações profundas devido a devastadora colonização. Constatamos, portanto, que a matriz indígena

que influenciam as diversas expressões religiosas populares, está distante de um universo indígena pré-colonial, ou seja, não se trata mais de uma matriz indígena *pura*, mas sim de uma matriz mestiça na qual a influência católica está fortemente integrada. É esta matriz, que chamamos de *cabocla*, já com forte influência católica, que reconhecemos ser uma das principais matrizes do Santo Daime. Por fim, a *terceira* descreve a matriz africana, para a qual reconstituímos brevemente a trajetória que se inicia na captura dos escravizados na África até sua chegada no Brasil para o trabalho forçado, processo que é permeado de ressignificações de sua tradição, principalmente no âmbito religioso, que resulta na elaboração das religiões afro-brasileiras e, mais tarde, o surgimento da Umbanda.

No *segundo capítulo*, descrevemos o encontro do Santo Daime com a Umbanda mostrando, inicialmente, que havia um cenário propício para que isso acontecesse. Posteriormente, falamos do surgimento do Santo Daime apontando os elementos que foram preparando o terreno para a chegada efetiva da Umbanda. Destacamos a porosidade de ambas as religiões como facilitadora do encontro, reconhecida tanto nas matrizes descritas no capítulo um, como também no Kardecismo – e vertentes do esoterismo europeu –, que tem papel fundamental na cosmologia de ambas as religiões. Em seguida falamos da expansão do Santo Daime que culminou com o encontro e gradual integração da Umbanda. Por fim, fazemos uma breve descrição, com base no material coletado em campo, de algumas manifestações da Umbanda dentro do Santo Daime hoje.

No *terceiro capítulo*, desenvolvemos uma análise de algumas tensões existentes na relação entre Umbanda e Santo Daime, iniciando com a relação institucional, quando tratamos de dominação carismática e rotinização do carisma na perspectiva weberiana, assim como a dialética entre instituinte e instituído do *sagrado selvagem* de Bastide. Por fim mostramos que há, também, uma tensão cultural que se dá sobre a corporeidade, que tem raízes paradigmáticas históricas.

CAPÍTULO I: Relação de Matrizes – mudanças e permanências

Ao longo da construção deste capítulo, falaremos das matrizes religiosas que identificamos na estrutura do Santo Daime e da Umbanda. É necessário que deixemos claro que, a despeito de levarmos em consideração que ambas compartilham matrizes religiosas comuns, a matriz africana é a mais evidente na Umbanda, assim como aquilo que reconhecemos como matriz indígena faz-se mais presente no Santo Daime. Não obstante, vamos evidenciar elementos que indicam influências do universo religioso afro-brasileiro no Santo Daime e também elementos que indicam a influência indígena na Umbanda. O Catolicismo está presente em ambas, expressando-se diferentemente em cada uma delas.

Faremos um recuo histórico para a análise das matrizes religiosas, sendo que para a africana e para a indígena, privilegiaremos duas regiões. À africana levaremos em consideração a região sudeste, onde surgiu a Umbanda; enquanto que para a matriz indígena, abordaremos a região amazônica, onde nasceu o Santo Daime. Quanto à matriz católica, traremos uma abordagem mais ampla, visto que a ação colonial espalhou-a por todo o território brasileiro.

As matrizes religiosas analisadas fazem-se presentes na religiosidade popular brasileira como um todo. Isso não significa dizer, entretanto, que o campo religioso popular brasileiro seja homogêneo, muito pelo contrário. Sabemos que a extensão do território nacional e as dificuldades encontradas pelos colonizadores em penetrá-lo ao longo da história refletiram-se em disparidades na maneira e na intensidade com que cada região foi colonizada. Também temos ciência que as políticas de desenvolvimento econômico desenrolaram-se de maneira distinta histórica e geograficamente. A heterogeneidade das populações indígenas nativas, assim como a diversidade dos povos africanos que foram trazidos como escravizados para o Brasil em momentos distintos da história, bem como a sua distribuição pelo território, completam uma série de fatos importantes que nos permite compreender que existem elementos suficientes para uma imensa possibilidade de combinações distintas a partir de matrizes comuns.

Iniciaremos a exposição a partir daquelas matrizes que consideramos *mães*, por corresponderem aos povos responsáveis pela formação inicial do Brasil. Uma

delas, que chamaremos de europeia, diz respeito à ação colonizadora, que tem como principal expressão religiosa o Catolicismo. Em seguida falaremos da matriz indígena, referente à população nativa, através da qual evidenciaremos os elementos centrais de suas expressões religiosas, destacando, neste momento, a figura do *xamã* ou *pajé* como mediador do sagrado⁷. Por fim, falaremos da matriz africana, procurando traçar o caminho que levou ao surgimento da Umbanda, na qual se destaca o transe de possessão como elemento ritual central, diferenciando-se da possessão nos xamãs, por se dar de maneira coletiva. Ao longo da exposição de cada uma delas, procuraremos evidenciar sua heterogeneidade de expressões, de hibridações e de ambiguidades, buscando, com isso, eliminar as possibilidades de construção de discursos que remetam à pureza da tradição.

Apesar do fato de nos remeter a períodos históricos extensos, não é nossa intenção recontar a história destas matrizes em pormenores. Faremos um esboço dos elementos que permitirão, adiante, evidenciar a relação dessas matrizes com a corporalidade, ou seja, a moralização possível que se cria, culturalmente, com o corpo.

1.1 - Matrizes comuns – Religiosidade Popular

A partir da colonização iniciou-se um processo de construção de algo novo. Uma nova cultura e um novo povo que eram diferentes dos povos indígenas, africanos e europeus, ao mesmo tempo em que eram compostos por eles. Entendemos que as circunstâncias de caráter liminar vividas por cada uma destas matrizes – a dominação, a escravidão e a dizimação vivida pelos índios; a forma

⁷ Quando nos referirmos ao sagrado, estamos recorrendo a ELIADE, que define sagrado, primeiramente, em oposição ao profano. Neste sentido, o homem toma conhecimento do sagrado porque ele se manifesta, mostrando-se de maneira radicalmente diferente daquilo que é profano. Assim, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo, dividindo-se, portanto, em porções qualitativamente diferentes. Na experiência desse homem religioso, estabelece-se a oposição sagrado e profano. A revelação do sagrado, ELIADE chama de hierofania, que é a “... revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à realidade da imensa extensão envolvente” (Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 26), esta experiência funda ontologicamente o mundo, cria o *Axis mundi*, o “centro” absoluto. O espaço sagrado passa a ter um valor existencial na vida do religioso. Tal como na dimensão espacial, a dimensão temporal também não é homogênea para o homem religioso, ou seja, não é linear ou contínua. O rito dá acesso ao Tempo Sagrado, que é por natureza reversível, uma vez que dá acesso ao *Tempo Mítico Primordial*, *in illo tempore*. Nesta oportunidade, o homem religioso tem a oportunidade vivenciar a “Eternidade”.

como os africanos foram retirados de suas terras, trazidos nos navios e a nova condição de escravizados a que foram submetidos; as circunstâncias que os colonizadores encontraram quando chegaram às terras brasileiras, desestruturados, com baixo apoio da coroa, frente a um cenário desconhecido e *selvagem* – requereu de cada uma delas a capacidade de adaptabilidade àsquelas condições extremas, conferindo-lhes plasticidade e porosidade, o que resultou em reinvenções e em ressignificações de suas tradições dentro da nova realidade. “Nenhum grupo é capaz de transferir de um local para o outro, intactos, o seu estilo de vida, suas crenças e seus valores. As características do meio humano e material que o acolhe restringe a variedade e a força das transposições eficazes”⁸. É inevitável o hibridismo em situações de necessidades culturais extremas, sendo que seus resultados carregam ambiguidades:

No Brasil, o encontro entre diversas culturas, africanas ou não, é marcado por um lento processo de integração que se dá através de trocas materiais e simbólicas. Esse processo pode ser chamado de ressignificação cultural, que é feito em contextos, muitas vezes conflituosos, atravessados por relações de poder, geradas por encontros culturais que possuem assimetrias⁹.

Esta consideração torna-nos mais conscientes de que quando falamos de matrizes europeia, indígena e africana, estamos apontando para influências que entendemos serem oriundas destas matrizes que já eram híbridas e sincretizadas. Canclini esclarece-nos sobre os processos de hibridação:

[...] entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe reconhecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras¹⁰.

A hibridação é, portanto, a forma que cada tradição encontra para se manifestar e dar sentido à realidade vivida. Sendo a hibridação polivalente, existe a necessidade de analisar o contexto em que ela se expressa. Podemos, assim, dizer,

8 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre confiança de se estar ligado a alguém*, p. 168.

9 *Ibid.*, p. 28.

10 Néstor García CANCLINI, *Culturas Híbridas*, p. XXI.

como ponto de partida, que o Brasil nasceu mestiço enquanto nação, enquanto povo, e que, conseqüentemente, isso se refletiu nas expressões religiosas, principalmente as populares, criando condições para que se manifestassem com sincretismos e hibridações.

Todas as gerações brasileiras veem assim, surgir e se institucionalizar um movimento abertamente sincrético e uma identidade religiosa de articulação fluente e plural. Um grande laboratório de mestiçagem cultural, quer dizer, em terreno religioso, de sincretismo¹¹.

Assim é a religiosidade popular brasileira e, a partir destes atributos, que expressa sua heterogeneidade. Neste sentido, a cultura popular é flexível em seus limites internos (culturais) e externos (sociais), tornando-se um fenômeno complexo e heterogêneo em si. Em sua base estão as culturas subalternas, que viveram relações de dominação. No entanto, sabemos que houve uma reconstrução dos significados, dos saberes e dos poderes liminares, que ficaram na margem. Neste sentido, ocorreu a reconstrução das subjetividades de sujeitos e de pessoas que foram anulados pela hegemonia colonial. Essa subjetividade tem na experiência de sobrevivência um aprendizado criativo, a despeito da opressão e da exploração, que tem como consequência a capacidade de recriação.

A cultura ou a religiosidade popular, em seu caráter fragmentário, ora reproduz, ora contesta a ordem dominante. Como nos diz Ortiz¹², o aspecto fragmentário é um entrave ao processo hegemônico, tornando-se um obstáculo aos movimentos que buscam transformá-la. Assim, a cultura popular segue por si mesma, sobrevivendo e se transformando.

Na exposição das matrizes que faremos a seguir, interessa-nos apontar para as cosmologias, as formas de adaptação, as suas transformações, ao mesmo tempo em que procuraremos apontar seu movimento dialético.

11 Pierre SANCHIS, O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil, in: A. ORO; C. STEIL (orgs.), *Globalização e Religião*, p. 107.

12 Cf. Renato ORTIZ, *A Consciência fragmentada*, p. 68.

1.2 - A matriz europeia – Catolicismo

Optamos por iniciar com o Catolicismo por ser esta a matriz hegemônica no Brasil durante séculos. Foi sob seu jugo que as demais matrizes buscaram espaços e lacunas para se expressarem. O que pretendemos na exposição desta matriz é evidenciar, inicialmente, duas expressões suas. Uma, que é conhecida como o Catolicismo Tradicional, que aponta para práticas de cunho popular já praticadas em Portugal, e a outra é o Catolicismo Renovado, resultante da Reforma Católica (1545-1563). O Catolicismo Popular brasileiro é composto pelas duas expressões, mas principalmente pela primeira. É o Catolicismo Tradicional que tem mais porosidade, sendo mais flexível às trocas possíveis com as expressões indígenas e afro-brasileiras.

Para compreender o Catolicismo Popular devemos passar brevemente por sua história no Brasil. Entender como ele se implementou, observando as transformações no cenário sócio-econômico, que foram contribuindo para suas mudanças, tanto do ponto de vista institucional como da perspectiva dos fiéis.

Podemos dizer que o Catolicismo que tomou conta do Brasil na fase colonial foi o Catolicismo Tradicional, que iremos caracterizar a seguir. Rodolfo Guttilla¹³ faz referência a uma origem deste catolicismo, que diz respeito aos primórdios da Igreja Católica Apostólica Romana, a qual, a partir de seu panteão de santos, efetivou a expansão do cristianismo na Europa. A referência a esta origem serve apenas para ilustrar como determinados atributos desse Catolicismo permitem possibilidades de sincretismos ou de hibridações, situação análoga, neste sentido, ao cenário colonial.

O culto aos santos contribuiu de maneira decisiva para a implantação do cristianismo na Europa, possibilitando sua unificação. O reencontro de arquétipos¹⁴ possibilitou que figuras divinas locais ou regionais se tornassem santas para a cristandade inteira. O processo de adaptação cristã aos cultos pagãos foi comandado pelo Papa Gregório Magno (590-609), operando a ressemantização, por similitude, das divindades milenares pelos mártires. No entender de Câmara

13 Cf. Rodolfo GUTTILLA, *A casa do santo & o santo da casa*.

14 Do grego: arché – principal ou princípio, tipo, impressão, marca. É, portanto, um modelo ou uma imagem primordial. Para JUNG, são imagens do inconsciente coletivo profundo da humanidade, que se projetam em diversos aspectos da vida, como nos sonhos e nas narrativas (neste caso, religiosas). São tipos arcaicos, imagens universais que vêm de tempos remotos. Cf. Carl Gustav JUNG, *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*, p. 16.

Cascudo, este movimento resultou numa “... absorção sem assimilamento descaracterizador¹⁵”. Os neocristãos, segundo este autor, entenderam Jesus Cristo e o panteão de santos como sucessores e não como usurpadores dos antigos Deuses. Na Europa medieval, toda aldeia ou cidade passou a ter um padroeiro. Multiplicavam-se os santos, os dias de festa em sua honra e as peregrinações aos seus santuários.

Esta expressão do Catolicismo, desde cedo, apresentava como característica a porosidade e a capacidade de assimilação de outras tradições. Em Portugal essa característica manifestou-se com intensidade até a época dos descobrimentos. Este país foi desaguadouro de muitas culturas, em função de sua condição portuária, o que leva Câmara Cascudo a caracterizar o português quinhentista como um “... mosaico residual das religiões de que fora servidor, mantido sob o esmalte unificador do catolicismo”¹⁶.

Tal fato aponta para características essenciais do Catolicismo que se estabeleceu no Brasil e que, certamente, podem ser reconhecidas nas manifestações populares do Catolicismo Popular brasileiro:

Esta contextura variada se traduzirá num catolicismo festivo, lírico e extremamente humano, muito pouco ortodoxo e quase nada ascético e casto, só encontrando algum paralelo no cristianismo praticado na região sul da península itálica, igualmente festivo e humano¹⁷.

Os milagres e as graças atribuídos aos santos conferiu plasticidade às devoções, que se amalgamavam às práticas religiosas que encontravam. “A prática devocional generalizada encontrou na Reforma Protestante [1517] um de seus críticos mais ferozes”¹⁸. As devoções às imagens deram lugar ao texto bíblico e à oração como a grande mediadora da relação com Deus. O fato é que no século da expansão marítima, o século XVI, com a Reforma Protestante em andamento, Roma reagiu convocando o Concílio de Trento (1545 - 1563), em uma tentativa de legitimar o que estava sendo contestado, promovendo resoluções que determinaram que:

15 Luís da CÂMARA CASCUDO, *Superstição no Brasil*, p.320.

16 *Ibid.*, p. 311.

17 Rodolfo GUTTILLA, *A casa do santo & o santo da casa*, p. 40.

18 Fernando Torres LONDOÑO, *As devoções e o ser religioso do Brasil*, *Tempo e Presença*, p. 19.

[...] se suprimissem das cerimônias e festas religiosas todas aquelas representações e manifestações de caráter profano, lascivo ou indecente, como as danças, as folias, os jogos, as representações (autos de fé), as pelejas contra os mouros e, evidentemente, músicas de conteúdo não-religioso¹⁹.

Segundo Sanchis²⁰, Portugal não endossou integralmente as determinações tridentinas, mantendo-se fiel às manifestações de devoção tradicional reafirmadas pelos próprios tolerantes bispos portugueses. A colonização portuguesa, portanto, reproduziu este espaço de culto na colônia, expresso no culto aos santos. “Estabelecido desde o início da colonização como religião oficial, o catolicismo foi uma das bases de sustentação do projeto colonial português”²¹. Riolando Azzi²² nota que os prelados e os clérigos, como funcionários do Reino, tinham um maior vínculo civil do que religioso, preferindo, desta maneira, atividades mundanas. Estes padres estabeleciam uma relação de complacência e de troca de favores com os senhores de engenho.

De qualquer maneira é importante notarmos que o período da colonização coincidiu com o advento do Concílio de Trento, sem que isso tivesse consequências diretas na implantação do catolicismo na colônia. É mais tarde que as determinações da Igreja Católica exerceram sua maior influência. Vamos procurar analisar a dialética entre estes dois catolicismos. Este Catolicismo também ficou conhecido como Renovado e se impingiu de maneira mais efetiva no Brasil no período Imperial (1822 - 1889), o que nos permite dizer que ambos os catolicismos – Tradicional e Renovado – influenciaram a formação religiosa do Brasil. Aquilo que entendemos como Catolicismo Popular, estritamente dito, recebeu influência dos dois, como já mencionamos, embora tenha surgido a partir do contexto Tradicional. Em algumas fases da história, existiu a convivência pacífica entre estes dois catolicismos, enquanto que em outras houve atritos e, até, conflitos declarados.

Azzi atribui ao Catolicismo Tradicional cinco características que o definem e que serão úteis para nossa análise. Primeiramente, é um catolicismo luso-brasileiro. Nos dizeres do próprio autor: “É a igreja lusitana que passa a reviver na colônia,

19 Rodolfo GUTTILLA, *A casa do santo & o santo da casa*, p. 42.

20 Cf. Pierre SANCHIS, *A caminhada ritual, Religião e Sociedade*.

21 *Ibid.*, p. 43.

22 Cf. Riolando AZZI, *As Romarias no Brasil, Revista de Cultura Vozes*, p. 279.

sofrendo evidentemente um processo de abasileiramento posterior”²³. A seguir, nota-se o gosto por procissões, o hábito de romarias e a crença nos milagres. Por fim, um catolicismo que sofreu influências indígenas e africanas. Azzi parece diferenciar *catolicismos* ao trazer a ideia de que, no Brasil, existia um catolicismo que tenderia ao sincretismo e outro que não. Ao nosso ver, essa ideia de um catolicismo hermético às influências indígenas e africanas teve pouca expressão na colônia, uma vez que a conquista e a colonização realizava-se por meio da Igreja, que convertia os gentis, ou seja, ocorria na relação direta com africanos e com índios, invariavelmente produzindo sincretismos e hibridações em todas as partes envolvidas.

Um segundo aspecto é ser um Catolicismo leigo. A igreja implantou-se como uma obra do Estado português. Neste contexto a figura dos eclesiásticos ocupou um lugar secundário. As devoções organizavam-se em torno das Irmandades e das Ordens Terceiras. Cada irmandade ou confraria era uma entidade autônoma e isolada. Delas dependia o brilhantismo das cerimônias, especialmente das procissões²⁴:

Em termos sociais, irmandades e confrarias possibilitaram a organização de expressões de livres, libertos e escravos selecionando membros, definindo regimentos e funções, fornecendo emblemas, construindo espaços e estabelecendo tempos de festas e liturgias claramente identificadas. (...) Negros livres e escravos de diversas etnias fizeram das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de São Benedito e Santa Ifigênia, além de um meio de solidariedade, um espaço para expressar a visibilidade e a diversidade de origens e tradições, numa sociedade que tendia a uniformizá-los na desqualificação que a escravidão representava²⁵.

É também um Catolicismo medieval. O que se implantou no Brasil é uma tradição medieval bastante decadente e deformada. A própria estrutura da colonização inicial, por meio do sistema de capitanias hereditárias, representou uma tentativa de implantação de um sistema feudal, refletindo na mentalidade colonial.

23 Rioldo AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 96.

24 Um texto pioneiro no estudo das irmandades é de Freitas Teixeira de SALLES, *Associações religiosas no Ciclo do Ouro*. Introdução ao estudo do comportamento social das irmandades no século XVIII. Ver também Célia Maria BORGES, *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário*. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII-XIX.

25 Fernando Torres LONDOÑO, As devoções e o ser religioso do Brasil, *Tempo e Presença*, p. 19.

Vale notar que na mentalidade medieval o mal e o pecado eram noções muito presentes: “... a representação europeia do demônio não é alheia a transformação operada com o advento do cristianismo medieval, que coloca no lugar central da reflexão teológica da existência do mal e do problema do pecado”²⁶.

Outro aspecto desse Catolicismo é ser social, na medida em que a vida da sociedade era entremeada pela religião. Havia poucas expressões da vida social em função do grande isolamento rural que se vivia. As festas eram uma oportunidade de reunião social: “É evidente que, como qualquer tipo de reunião social, também as manifestações religiosas podiam servir de ocasião para abusos e até mesmo irreverências”²⁷. A sensibilidade eclesiástica não estava em sintonia com estas expressões, muitas vezes atritando com elas.

Esse catolicismo é, por fim, familiar. A família foi o grande fator colonizador do Brasil. “Efetivamente, porém, dentro deste sistema patriarcal, era o dono da casa que assumia a direção também do setor religioso como o monarca português o assumia em toda a colônia”²⁸. Tal patriarcalismo é bastante evidente na cultura cabocla, como veremos adiante.

Paralelamente ao Catolicismo Tradicional, desde o início existiram tentativas de fazer vigorar o Catolicismo Renovado, com base na referida Reforma Católica do século XVI. O Catolicismo Renovado também é subdividido em cinco principais características. A primeira é que ele é romano, ou seja, é vinculado à sede Romana, trazendo as formulações do Concílio Tridentino. No período colonial, esse vínculo era muito fraco, sendo que apenas os jesuítas que seguiam esta orientação. Na catequização dos indígenas, vemos que houve um esforço de adaptação à sua cultura, que fugia aos esquemas rígidos da Reforma. É só a partir da época Imperial que se fez a romanização progressiva da Igreja no Brasil, como já mencionamos²⁹.

Outro aspecto desse Catolicismo é ser um catolicismo clerical, no qual há a primazia do clero sobre o leigo. “A partir do século XIX paulatinamente se instalarão no Brasil inúmeras Congregações de Clérigos Regulares com suas respectivas

26 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de estar ligado a alguém*, p. 186.

27 Rioldo AZZI, *Elementos para a História do Catolicismo Popular*, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 101.

28 *Ibid.*, p. 102.

29 A Romanização é o processo pastoral iniciado na Igreja do Brasil em meados do século XIX e que tinha como objetivo recolocar a Igreja latino-americana mais diretamente ligada ao Papa, desvinculando-a, assim, das leis do Padroado que visava seu controle.

associações e confrarias religiosas, dando um cunho novo ao catolicismo do Brasil”³⁰, para substituir a ação das irmandades leigas. Devemos nos atentar, portanto, às mudanças históricas e observar o contexto no qual cada uma das ações esteve inserida. O século XIX foi recheado de transformações sociais, políticas e econômicas no Brasil³¹.

Também é um Catolicismo tridentino. Duas forças motoras da implantação da Reforma Católica no Brasil foram a Companhia de Jesus e o episcopado. Na fase colonial predominou a ação da Companhia de Jesus, em função da débil atuação do episcopado. A Companhia de Jesus, segundo Vainfas, foi fundada após a ruptura da cristandade com a Reforma protestante. Destacou-se, dentre as outras ordens, pelo voto de estrita obediência ao papa: “... passando a ordem, por isso, a ser considerada uma espécie de vanguarda da Reforma católica”³². A ação dos jesuítas, como teremos a oportunidade de ver adiante, já se fazia presente na África, batizando os escravizados que viriam para as Américas. No período imperial, o episcopado assumiu a liderança.

Suas duas últimas características é ser individual, já que coloca a ênfase na transformação pessoal, o que o distancia do caráter coletivo do Catolicismo Tradicional; e ser sacramental, ou seja, dando grande ênfase ao culto eucarístico, que como decorrência valoriza as confissões e as comunhões. Somente no século XIX, com o movimento dos bispos reformadores, a mentalidade sacramentalista consolidou-se no Brasil.

Compreender estes dois movimentos do Catolicismo no Brasil permite, por um lado, entender a maneira como foi implantado, visualizando as suas diferentes formas de expressão no território brasileiro; e, por outro lado, aponta para uma ambiguidade (importante para a análise que vamos construir) da ação católica no país. Seja em momentos alternados ou concomitantemente, a implantação desses dois catolicismos direcionou-se para direções distintas, resultando em éticas e em visões de mundo, muitas vezes, divergentes. Queremos mostrar com mais clareza

30 Rioldo AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 105.

31 Para aprofundamento sobre o século XIX ver: Hélio VIANNA, *História do Brasil: período colonial, monarquia e república*, p. 398.

32 Ronaldo VAINFAS, *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, p. 326-327. Para um aprofundamento sobre a Companhia de Jesus, ver: José Alves de SOUZA JÚNIOR, *Tramas do Cotidiano I. Religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. O texto é um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina.

como esta dicotomia expressa-se na religiosidade popular.

1.2.1 - Implantação do Catolicismo no Brasil

As Ordens religiosas desempenharam um papel muito importante para a efetivação da implantação do Catolicismo. Os jesuítas estabeleceram-se na colônia, oficialmente, em 1549. Já os franciscanos estabeleceram-se, de forma definitiva, em 1585, sendo que nesta década também vieram os beneditinos e os carmelitas. Capuchinhos chegaram apenas no primeiro quartel do século XVII.

Desde o início os jesuítas tentaram implantar o espírito tridentino: vida sacramental e reforma moral dos costumes. Azzi, no entanto, ressalta que, apesar de vinculados à renovação, os jesuítas no Brasil utilizavam e difundiam a penitência pública, embora dissonante com a renovação. Serviam-se como exemplo de uma das maneiras como se imprimia uma relação punitiva do corpo, tema que aprofundaremos no terceiro capítulo:

É muito importante ter presente este aspecto, pois embora as tradições dos penitentes tenham suas raízes na Idade Média, no Brasil foram os jesuítas, que pertenciam a um catolicismo renovado, os que mais utilizaram e difundiram a penitência pública e a flagelação como instrumentos de reforma moral³³.

As demais Ordens mantinham o caráter de religião tradicional, ou seja, mais devocional. Ambiente propício para a germinação e o desenvolvimento do catolicismo popular. Nesta fase ergueram-se eremidas e capelinhas, de cunho particular, destinadas às irmandades locais, onde os crentes buscavam proteção junto aos santos.

Em meados do século XVII, ocorreram transformações na colônia. Em 1640, D. João IV de Bragança reassumiu o trono em Portugal. Os holandeses foram expulsos definitivamente da colônia em 1654³⁴. O tráfico de escravos da África

33 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 107.

34 Para aprofundar o tema da presença holandesa: Pedro PUNTONI, *A mísera sorte. A escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621 – 1648*.

intensificou-se, substituindo progressivamente a mão de obra indígena. Iniciou-se um movimento da costa para o interior, vislumbrando a descoberta do ouro e de pedras preciosas. Com a descoberta de Minas Gerais, a vida urbana entrou em expansão. Os centros urbanos tornaram-se os núcleos de maior influência da Igreja Renovada e, num segundo momento, também eram polos irradiadores de influências de outros sistemas de crença, como os espiritismos afro-brasileiro e kardecista, bem como o protestantismo e as correntes esotéricas europeias.

É no último quartel deste século XVII que o catolicismo iniciou sua expansão progressiva. Dioceses foram criadas nas cidades do Rio de Janeiro, de Pernambuco e do Maranhão, sendo esta uma fase que se consolidou na primeira metade do século seguinte, com mais três dioceses, Pará em 1719, São Paulo e Mariana em 1745. É nessa fase que se deu a primeira tentativa efetiva de implementação do espírito tridentino. Não obstante, neste período ainda, as manifestações típicas do Catolicismo Tradicional continuaram emergindo:

Convém ressaltar que o Pe. Malagrida continua promovendo as procissões de penitência com as públicas flagelações. (...) Em São Paulo, o culto de Bom Jesus da Cana Verde se inicia em quatro santuários célebres: em Iguape em 1647; em Tremembé em 1669; em Perdões em 1706, e em Pirapora em 1724. (...) No vale do Paraíba, no Estado de São Paulo, a estátua da Virgem, designada como Aparecida, é encontrada nas águas do rio em 1717. (...) Também em Sorocaba e Itu um grupo de 'beatas' se dedica à vida de oração e penitência³⁵.

A partir de 1759, quando da expulsão dos jesuítas, iniciou-se um novo período que se estendeu até o início da época imperial em 1822. Azzi assinala que esse período foi um período de crise da consciência católica. Houve uma estagnação do catolicismo oficial, sendo que nenhuma nova diocese foi criada. As Ordens também passaram por momento difícil em função das restrições do governo português:

Ao mesmo tempo efetua-se nesse período uma mudança política, sendo o Brasil elevado a categoria de vice-reino e posteriormente de reino-unido a Portugal, com a vinda da família real em 1808. Progressivamente vai o Rio de Janeiro assumindo a feição de

35 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 112-113. Para uma visão ampla da implantação da devoção à nossa Senhora Aparecida consultar Júlio J. BRUSTOLONI, *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*. O texto, mesmo carecendo de um perfil acadêmico mais sólido, traz dados significativos.

metrópole, com desenvolvimento urbano, festas e teatros. O luxo e a pompa e o mundanismo crescente contribuem para que o espírito religioso diminua na população³⁶.

Azzi aponta três aspectos que considera centrais no agravamento desta crise religiosa, são eles: "... a influência galicano-jansenista, a influência iluminista e racionalista e a influência liberal e republicana"³⁷. Entre as principais características desta orientação galicano-jansenista está o antijesuitismo, antiromanismo e regalismo (que defende o direito de interferência do chefe de estado em assuntos internos da Igreja). Neste período, por ordem do Marquês de Pombal³⁸, instaurou-se no Brasil o *Catecismo de Montpellier*³⁹, que seguia esta orientação, substituindo aquele implantado pelos jesuítas.

No primeiro quartel do século XIX, muitos bispos e grande parte do clero urbano estavam alinhados com as ideias *galicano-jansenistas*. O iluminismo chegou pelo enfraquecimento da censura, que mantivera o Brasil alheio ao progresso cultural europeu. Novas ideias e novos livros invadiram a colônia. A influência liberal republicana chegou buscando a independência do Brasil, o que fez com que se estabelecesse uma constituição análoga à constituição dos EUA.

A mentalidade iluminista começou a penetrar nas irmandades urbanas, que começaram a se posicionar politicamente, deixando de lado o espírito religioso. Não obstante, na área rural, entre o povo mais simples, o espírito religioso perdurou. A presença de clérigos entre eles fez-se mais rara, o que contribuiu para que eles continuassem a expressar as características tradicionais e populares da

36 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*,., p. 114.

37 *Ibid.*, p. 114.

38 Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, foi um poderoso ministro do rei D. José I de Portugal, que, durante a segunda metade do século XVIII, dominou o cenário político português, consequentemente as políticas coloniais.

39 "O Catecismo de Montpellier, da autoria do oratoriano François Aimé Pouget, (...) foi publicado pela primeira vez em Paris, em 1702 e surge num contexto caracterizado pela profusão e diversidade de edições de catecismos em França. Com efeito a partir de 1660 multiplicaram-se os catecismos diocesanos: os bispos recém nomeados substituíam o catecismo do seu predecessor, sobretudo se ele era de uma tendência oposta. Em matéria de religião confrontavam-se as tendências jansenistas e os anti-jansenistas. Os jansenistas apelavam a uma liturgia mais autêntica, mais próxima dos crentes, mais participada e, por isso, ao uso da língua nacional nos textos e mesmo nos ritos. Havia nos jansenistas a preocupação de dar ao povo o conhecimento das verdades da fé e de difundir a leitura da Bíblia, a que apelavam nos textos pastorais. Ao contrário os anti-jansenistas insistiam numa religião mais ritualizada, segundo as tradicionais formas e usando o latim". Francisco A. LOURENÇO VAZ, O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, p. 225.

religiosidade. “Todo o período imperial é marcado pelo conflito entre o catolicismo tradicional, que agora assume um forte conotação regalista, e o catolicismo renovado, que em contraposição se manifesta declaradamente ultramontano”⁴⁰.

Para Oliveira⁴¹ são três os aspectos fundamentais da situação da Igreja no Brasil no século XIX: 1) o regime de Padroado fazia dos bispos funcionários públicos, dependentes do Governo Imperial, pois dele vinha o seu sustento e os subsídios para a manutenção das atividades. Careciam do apoio da Santa Sé, uma vez que as bulas papais dependiam de aprovação imperial; 2) as Ordens Religiosas que constituíram a espinha dorsal do catolicismo na era colonial estavam em franca decadência. Os bispos não podiam contar com elas para a reforma; 3) o clero secular estava em estado deplorável. Sacerdotes viviam em concubinato, praticavam simonia, dedicavam-se às atividades rentáveis e eram relapsos nos serviços religiosos.

Paralelamente organizou-se um movimento de bispos reformadores para a implantação do espírito tridentino em oposição à mentalidade regalista. A reforma visava uma reconstituição do clero, mediante a instituição dos seminários, dos retiros espirituais e das vistas pastorais. Oliveira pontua algumas ações que corroboram estas ideias:

1. Voltar-se para os assuntos internos da igreja, não assumindo cargos na política imperial, como haviam feito seus antecessores.
2. Trazer da Europa, na medida do possível, novas ordens e congregações que lhes servissem de apoio para a reforma da Igreja (Padres da Missão, Irmãs da Caridade, Capuchinhos franceses e, posteriormente, Redentoristas, Dominicanos, Jesuítas e outros.
3. Instituir seminários “fechados”, rigoristas, como único meio de ingressar no sacerdócio. Assim, formar sacerdotes com espírito clerical de intensa vida espiritual, cortados dos interesses familiares e políticos e que se dedicassem exclusivamente aos serviços religiosos⁴².

O clero diocesano, que foi sendo formado no Brasil, separado do mundo,

40 Rioldo AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*,., p. 117.

41 Cf. Pedro A. Ribeiro OLIVEIRA, Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 132.

42 Pedro A. Ribeiro OLIVEIRA, Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 132.

tinha relação estreita com os Bispos e com a Igreja, sendo mais próximos destes do que do poder político e, até, de suas famílias. Isso refletiu diretamente na maneira como a doutrina católica passou a ser disseminada no âmbito popular. “Essa pregação popular se faz em base acentuadamente moralista, dando ênfase às verdades eternas do pecado, da morte e do inferno, e visando a reforma dos costumes entre o povo. Os missionários atuam principalmente na área rural”⁴³.

Na zona urbana diminui-se, especialmente entre a classe mais intelectualizada, o fervor religioso e se acentuou um anticlericalismo ferrenho. No Rio de Janeiro, a presença da corte contribui para uma mentalidade mais secularizada. É nas zonas rurais que o espírito religioso manteve-se vivo.

Dois outros aspectos merecem destaque na fase do império. Já nas primeiras décadas deste período, começou-se a se fazer sentir a presença de grupos protestantes que foram espalhando-se progressivamente pelo país. A despeito de restrições constitucionais quanto aos locais de culto, à construção de templos e ao proselitismo, tolerâncias ocorriam, tendo como alguns dos principais motivos o espírito liberal, já efervescente nesta época, e o enfraquecimento da Igreja Católica sob o regime do padroado. Assim: “É certo, portanto, que foram os protestantes aproveitando as oportunidades que o clima de tolerância oferecia e, no final do século XIX, já estavam implantadas no Brasil todas as denominações clássicas do protestantismo”⁴⁴.

O segundo aspecto foi a difusão do espiritismo, que se iniciou na época do segundo império, espalhando-se por diversas cidades por meio dos centros espíritas. O espiritismo kardecista chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, impregnado da mentalidade científica positivista, em sintonia com a mentalidade que já se instalara no país às vésperas da Proclamação da República. Em pouco tempo cresceu e se expandiu para os lugares mais distantes do território brasileiro. Sua disseminação entre classes mais baixas deu-se sequencialmente:

A penetração do espiritismo nas classes mais baixas brasileiras se dá já nos fins do século XIX, mas esse gênero de prática religiosa toma imediatamente uma configuração mágica, transformando-se radicalmente. Ele se funde a procedimentos mágicos e se torna um

43 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 118.

44 Cf. Antonio Gouvêa MENDONÇA, *O Celeste Porvir*, p. 27.

novo meio, talvez mais eficaz, de reconforto⁴⁵.

Reconhecendo-se como científica, a doutrina de Allan Kardec aproximou-se do polo mágico-religioso das expressões populares, passando a ser apropriada pelo universo religioso afro-brasileiro como fonte de legitimação social. Um dos meios de divulgação do Kaderismo, como veremos adiante, foi a *Revista do Pensamento*⁴⁶, que tinha ampla distribuição, principalmente se considerarmos o período em que se iniciou sua circulação entre os membros filiados ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

A despeito da diversidade de opções religiosas que começavam a surgir, a força com que o Catolicismo instaurou-se no Brasil criou uma base sólida para esta religião. Neste mesmo período, o século XIX, atuações como a do padre Ibiapina devem ser destacadas no que diz respeito à influência da Igreja. Padre Ibiapina "... que percorre o nordeste com suas fundações criativas, continuando a tradição dos grandes missionários populares do século XVIII. A missão abreviada, aliás, é um dos livros que mais se difunde no Nordeste no século passado"⁴⁷, contribuindo para a implantação de uma mentalidade mais "maniqueista" no imaginário⁴⁸ popular.

45 Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 35.

46 Criada em 1917 por Antônio RODRIGUES por meio da Editora Pensamento, da qual foi fundador, assim como do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). A *Revista do Pensamento* tinha ampla divulgação no Brasil. Por meio dela veiculava-se a filosofia do CECP e outras filosofias esotéricas da Europa, que, por sua vez, bebiam de tradições diversas. Tal como veremos no próximo capítulo, o CECP tem papel importante na formação da cosmologia do Santo Daime.

47 Riolando AZZI, *Elementos para a História do Catolicismo Popular*, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 120. Ainda não se tem uma obra que retrate a inserção de Ibiapina num contexto mais amplo da história do Nordeste e dos movimentos religiosos brasileiros. Para consulta: Eduardo HOORNAERT, *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina* e, ainda, Eduardo HOORNAERT; Georgette DESROCHERS, *Padre Ibiapina e a igreja dos pobres*.

48 O conceito de imaginário, que utilizaremos ao longo de nossa dissertação, não é algo simples de ser definido, pois o mesmo passou por transformações ao longo da história. A despeito da problematização que se faz sobre sua inconsistência teórica, é um conceito que ganha cada vez mais espaço dentro das ciências humanas. Um ponto pacífico, em sua definição, é seu caráter simbólico. É por meio do simbolismo que ele se exprime. Segundo Gilbert DURAND, *O Imaginário*, p. 41: "Todo pensamento humano é uma re-presentação, isto é, passa por articulações simbólicas. (...) Por consequência, o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana". Assim, podemos afirmar que o imaginário refere-se às formas de pensar, de sentir e de agir, que são alimentadas pelas representações traduzidas da realidade exterior percebida. Está, portanto, sempre em diálogo com o real (relação dialógica), na qual cria e é criado pela realidade na qual está inserido. Assim, pode-se pressupor, segundo *Ibid.*, p. 104, que: "Um sistema sociocultural imaginário destaca-se sempre de um conjunto mais vasto e contém os conjuntos mais restritos. E assim ao infinito. Um imaginário social, mitológico, religioso, ético e artístico sempre tem um pai, uma mãe, e filhos...". Desta maneira, é coletivamente elaborado e consolidado, sempre em resposta às tensões que se apresentam. Ainda segundo Marisângela MARTINS, *Problematizando o imaginário*, *Revista Eletrônica do Centro de estudos do imaginário*, p. 3: "É uma das forças reguladoras da vida coletiva, designando identidades, elaborando determinadas representações de si, estabelecendo e distribuindo papéis e posições sociais, exprimindo e impondo

Com o fim do período Imperial, a Proclamação da República em 1889, o decreto de separação Igreja - Estado no ano seguinte e a Abolição do Padroado⁴⁹, iniciou-se um período de cinquenta anos, até 1939, que "... pode ser considerado como a fase de consolidação da Reforma Católica"⁵⁰. Houve uma rápida multiplicação de dioceses. Em 1889, havia apenas uma arquidiocese e onze dioceses no Brasil. Em 1920, as dioceses chegavam a cinquenta e oito.

O movimento de consolidação do espírito tridentino encerrou-se apenas com o Concílio Plenário Brasileiro, efetuado sob ordem direta da Cúria Romana em 1939. Até então as congregações religiosas masculinas e femininas, vindas da Europa, chegavam ao Brasil e se espalhavam, com predominância no Sul. Estabeleceram-se especialmente nas cidades, dedicando-se aos colégios masculinos e femininos. A igreja luso-brasileira foi, de certa forma, desbancada pelas igrejas étnicas dos imigrantes. Uma das preocupações deste episcopado era obter controle sobre os centros de peregrinação popular. Em 1894, redentoristas alemães assumiram o centro de Aparecida. Buscava-se cercear aquilo que era considerado abuso dentro do âmbito das devoções populares. No entanto:

Ao mesmo tempo em que se implanta definitivamente o espírito tridentino, vemos surgir em áreas rurais uma série de movimentos religiosos populares, cujos membros são designados como 'fanáticos', os quais recebem a desaprovação eclesiástica e são reprimidos pela força policial⁵¹.

Estas insurgências populares são reflexo de anos de implementação de um catolicismo que, por meio das congregações e das irmandades, sempre abriu espaço para que os leigos apresentarem sua fé de maneira autônoma às ingerências e aos controles eclesiásticos. Assim, como afirma Londoño:

Tal atuação independente e firme dos leigos, fosse na Bahia, no Pará, nas Minas Gerais, marcou definitivamente o cristianismo no Brasil com uma clara presença leiga que também se expressou na

crenças comuns, construindo modelos de bom comportamento."

49 Com a criação do Padroado, muitas atividades características da Igreja Católica eram, na verdade, funções do poder político, particularmente a Inquisição, que nos Impérios Ibéricos funcionou mais como uma polícia do que exercendo a sua função inicial religiosa.

50 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 121.

51 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 123. Canudos e Contestado são dois exemplos emblemáticos.

liderança religiosa assumida por ermitões, peregrinos, beatas, beatos, conselheiros⁵².

Se por um lado a Igreja organizava-se, conseguindo direcionamento em suas ações, por outro passou a existir uma dicotomia com o Estado. A mentalidade geral do episcopado brasileiro, de 1890 a 1910, era de tácita oposição à República pela perda dos privilégios que tinha no período da Monarquia. A liberdade de cultos que na República fora proclamada deu espaço para a expansão das diversas denominações protestantes no Brasil. O mesmo acontece com o espiritismo, que continuou sua progressiva difusão. Alguns outros acontecimentos marcaram esse período, como a libertação dos escravos em 1888, que reconfigurou a situação dos negros na vida republicana.

Progressivamente começam a se organizar em forma pública os terreiros de macumba e de umbanda, e os cultos afro-brasileiros vêm à tona numa floração cada vez maior, reunindo principalmente as populações marginalizadas de descendência africana ou indígena: pretos, caboclos, mulatos e mestiços⁵³.

A Igreja, por sua vez, defendeu ardorosamente sua ortodoxia, de maneira que a “[...] imprensa católica passa a ter um papel relevante nessa época”⁵⁴, que teve a função de reforçar o espírito tridentino e disseminar as novas devoções trazidas pelas congregações europeias.

A Revolução de 1930⁵⁵ marcou o fim da República Velha, inaugurando uma nova fase no país. Até aqui a exploração da terra constituía a base econômica do Brasil, passando pelos diversos ciclos: pau-brasil, cana-de-açúcar, ouro e,

52 Fernando Torres LONDOÑO, As devoções e o ser religioso do Brasil, *Tempo e Presença*, p. 19.

53 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 124.

54 *Ibid.*, p. 124.

55 A revolução de 1930 tem como principal característica o fim do predomínio das oligarquias agrárias no cenário político brasileiro. Alguns fatores conjunturais contribuíram para este acontecimento. No plano internacional, ao mesmo tempo em que cresciam as práticas capitalistas, o próprio sistema capitalista entrou em crise, gerado pela intensa especulação financeira que provocou o *crash* da bolsa de Nova Iorque em 1929. A despeito da necessidade da modernização econômica e da implantação da indústria no Brasil, as oligarquias, atuantes no governo nacional, insistiam com as políticas agroexportadoras, deixando o país suscetível à capacidade internacional de consumo do que se produzia. As políticas sociais, também em defasagem, não davam conta de setores emergentes, como o militar, a classe operária e a classe média. Com auxílio dos militares, o governo oligárquico foi derrubado. Formou-se uma Junta Governativa Provisória, intitulada Junta Pacificadora que, após algumas hesitações, passou o poder para Getúlio Vargas, inaugurando a *Era Vargas*. Cf. Boris FAUSTO, *A Revolução de 1930: historiografia e história*.

finalmente, café.

Já nas últimas décadas do Império, com o Barão de Mauá, houvera uma primeira tentativa de industrialização do país. Mas este processo somente será desencadeado com a era de Getúlio Vargas. A criação da siderúrgica de Volta Redonda no início da década de 40 constitui talvez o marco inicial da progressiva arrancada da era industrial⁵⁶.

Pela primeira vez na nossa história o eixo econômico transferiu-se do campo para cidade. As cidades tornaram-se o centro de decisão da vida política e social da nação. O catolicismo tridentino continuou a se expandir, multiplicando-se as escolas, os colégios, as faculdades e as universidades católicas. Ao mesmo tempo em que o catolicismo afirmava-se, crescia também a força do espiritismo, dos cultos afro-brasileiros e do protestantismo.

A Igreja Católica buscava a substituição dos santos populares por novas devoções, como já mencionamos, visando retomar o poder dos cultos, que, até então, estavam sob a liderança de leigos. Sob a liderança leiga do culto aos santos, o clero tinha função de celebrar missas e administrar os sacramentos.

Dessa maneira, a Igreja efetivou um novo organismo leigo, o Apostolado da Oração, que se difundiu com grande rapidez por todo país, o que, no Brasil, considerando as dimensões territoriais, não é pouco.

Assim, por volta dos anos 20 (num espaço de duas a três gerações) o Catolicismo romano estava já implantado no Brasil, deixando sobreviver o antigo catolicismo brasileiro apenas em setores marginais ou em populações sem atendimento dos padres⁵⁷.

O clero firmou-se como único detentor dos rituais religiosos, relegando todos os outros às práticas supersticiosas ou folclóricas. Os concorrentes – Espiritismo, Umbanda, Candomblé, Protestantismo e Pentecostalismo – foram apologeticamente combatidos até o Concílio Vaticano II (1961 a 1965).

O processo de urbanização provocou uma evidente crise na consciência religiosa. Começou-se a ter uma nova visão da realidade do país e se iniciou um

56 Riolando AZZI, Elementos para a História do Catolicismo Popular, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 125.

57 Pedro A. Ribeiro OLIVEIRA, Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 140.

esforço de compreensão da religiosidade do povo brasileiro.

Aliás, esta descoberta da realidade brasileira se efetua dentro de um contexto mais amplo, que se inicia com a Semana de Arte Moderna em São Paulo, e progressivamente domina a arte, a música, a literatura, o teatro, o cinema. Cresce o interesse pelo folclore nacional, pelos temas brasileiros, pela vida do povo e por suas tradições e costumes⁵⁸.

Neste percurso histórico do Catolicismo, vimos que ele teve uma implantação institucional ambígua, a partir dos Catolicismos Tradicional e Renovado, dando forma àquilo que entendemos como Catolicismo Popular. Seja no Catolicismo Tradicional ou no Renovado, constatamos a tendência moral cristã que normatiza o comportamento humano, instituindo aquilo que é pecado, o mal e o demônio, muitas vezes projetando tais aspectos nos cultos indígenas e afro-brasileiros. No Catolicismo Tradicional, a mentalidade medieval e as penitências; no Catolicismo Renovado, a criação dos seminários rigoristas e no consequente trabalho de pregação popular, com base moralista, visando a reforma dos costumes entre o povo, demonstrando quão forte foi a ação Católica na colonização, contribuindo para a formação de um imaginário cristão, por vezes, excessivamente moralizado, dando margem para que os conflitos com as religiões afro-brasileiras principalmente, estendendo-se até os tempos hodiernos.

Vimos que no desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil passou a existir uma diferenciação do Catolicismo, principalmente na maneira como se manifestava nos meios urbano e rural. No meio urbano, a mentalidade tendeu a se aproximar mais de ideais iluministas, de maneira que Igreja e Estado separaram-se e atuaram distintamente, enquanto que no meio rural permaneceram as manifestações devocionais. Com o fim da República Velha, ao mesmo tempo em que o Catolicismo afirmava-se institucionalmente, organizando-se e se reestruturando, também se firmavam, institucionalmente, outras expressões religiosas, dentre elas a Umbanda e o Santo Daime⁵⁹, tal como veremos a seguir na exposição das matrizes indígena e

58 Pedro A. Ribeiro OLIVEIRA, Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro, *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 127. A Semana de Arte Moderna, também chamada de Semana de 22, ocorreu em São Paulo no ano de 1922, nos dias 13, 15 e 17 de fevereiro, no Teatro Municipal.

59 Embora tenham conseguido, tanto Umbanda quanto Santo Daime encontraram resistência social e política para se instituírem.

africana.

1.3 - A matriz Indígena

Ao falarmos da matriz indígena, vamos nos concentrar principalmente na região amazônica, cenário onde surgiu o culto do Santo Daime. A influência indígena, certamente, fez-se presente na cultura brasileira como um todo, não obstante, como teremos a oportunidade de verificar, as circunstâncias geográficas (principalmente), bem como as políticas coloniais de desenvolvimento – que se fundamentaram, também, em vicissitudes geográficas – fizeram com que na costa brasileira se constituísse a implementação da agricultura extensiva, para a qual a mão de obra dos africanos mostrava-se mais adequada, enquanto que na parcela mais a ocidente do território estabeleceram-se políticas extrativistas, nas quais os índios eram os mais capacitados, em função do íntimo contato que tinham com a natureza. Assim nos diz Manuela Carneiro da Cunha: “Um dos característicos da formação étnica da Amazônia foi o elevado contingente indígena. O índio foi aí usado em maior número e muito mais intensamente que em qualquer outra região do Brasil”⁶⁰. Detentores das técnicas de extração na floresta, era mais econômico trabalhar com eles do que importar escravos que se concentravam mais nas áreas de intensa produção agrícola. A atenuada influência africana nesta região, seja na cultural ou étnica, pode ser entendida a partir destes fatores.

O caminho que pretendemos percorrer neste tópico visa construir uma ideia geral daquilo que entendemos como universo indígena, que foi se transformando a partir da ação colonial, para em seguida relacioná-lo com o universo rural amazônico – já não indígena, mas *caboclo*⁶¹ – sabendo ter sido esta a maior influência no Santo Daime, ou seja, uma influência que não é diretamente indígena.

60 Manuela Carneiro da CUNHA, Introdução a uma história indígena, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios do Brasil*, p. 11.

61 Aqui destacamos o termo “caboclo”, uma vez que se trata de uma categoria controversa, visto que sempre é utilizada na perspectiva de um observador externo em relação a um determinado grupo, raramente sendo utilizado como autodenominação. Não obstante, é (ou foi) largamente utilizado, pelos antropólogos e por pesquisadores em geral, para designar um povo e uma cultura bem característicos do universo rural (mestiço) amazônico. Para aprofundamento sobre a problematização do conceito “caboclo” ver: Deborah de Magalhães LIMA, A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e construções sociais no meio rural amazônico, *Novos Cadernos NAEA*.

1.3.1 - Apresentação do universo indígena pré-colonial e a chegada dos colonizadores

Não temos a pretensão de realizar uma reconstituição da história indígena no Brasil, pois entendemos os limites do alcance da nossa pesquisa, bem como do nosso propósito. Além disso, como afirma Cunha: “Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu”⁶². O que iremos fazer, portanto, é apresentar algumas considerações, que serão a base a partir da qual iniciaremos nossa exposição e que nos levarão para desdobramentos do encontro dos índios com europeus e com africanos, configurando uma hibridação a qual acreditamos estar mais ao alcance de nossa análise.

A terminologia *índio*, como aprendemos na escola, deveu-se a um equívoco dos primeiros europeus que chegaram às Américas. Chamaram índios os habitantes locais, pois acreditavam terem chegado às Índias. O equívoco, não obstante, perpetua-se, ainda que de maneira diferente, na medida em que utilizamos este conceito para nos referirmos ao universo indígena, tendendo a idealizar um *único povo*, um bloco cultural homogêneo, ou, pelo menos, uma base cultural comum, sem levar em consideração a diversidade étnico cultural que existe sob a designação deste conceito:

Membros de sociedades tão distintas como os incas e os tupinambás, que falavam línguas completamente diferentes, que tinham costumes os mais diversos, sendo os primeiros construtores de estradas e de cidades, vivendo num império administrado por um corpo de burocratas e organizado em camadas sociais hierarquizadas, enquanto os segundos viviam em aldeias de casas de palha, numa sociedade sem camadas sociais, em que a maior unidade política era provavelmente a aldeia, eram tantos uns como os outros incluídos na mesma categoria: índios⁶³.

Além da constatação de uma heterogeneidade anterior à chegada dos colonizadores, é importante que tenhamos em mente que houve uma transformação vertical da realidade etnográfica depois da ocupação europeia. Por que é importante esta constatação? Pois, a partir da intervenção europeia, mais uma vez nos

62 Manuela Carneiro da CUNHA, Introdução a uma história indígena, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios do Brasil*, p. 11.

63 Júlio Cezar MELATTI, *Índios do Brasil*, p. 31-32.

deparamos com um movimento de transformação cultural, que comportou hibridações e miscigenações, que foram compondo um novo cenário indígena, ainda mais distante da ideia de pureza:

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, 'o encontro' de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais de expansão do que se convencionou chamar de capitalismo mercantil. (...) resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos 200 mil índios que hoje habitam o Brasil⁶⁴.

Gruzinski⁶⁵ traz-nos a ideia de que sobre as cinzas dos povos indígenas massacrados nasceram criações híbridas, nem europeias nem pré-coloniais, aproximando-nos do pressuposto da miscibilidade das culturas, isto é, culturas que podem se misturar quase sem limites, ao contrário do que pretende o olhar científico “(...) que chamamos de análise – [que] não tem apenas o inconveniente de fazer a realidade explodir; no mais das vezes, ela projeta filtros, critérios e obsessões que só existem em nossas visões de ocidentais”⁶⁶. O olhar para a floresta, desta maneira, é carregado de um exotismo e de ideias de pureza de origens⁶⁷.

Se levássemos em conta apenas essa consideração, já seria suficiente para sugerir que a influência da matriz indígena (e de qualquer outra matriz) não é, portanto, direta, pura, nem no Santo Daime, nem na Umbanda, nem em qualquer outra expressão religiosa brasileira. A transformação das tradições é um recurso de sobrevivência. As influências que entendemos como oriundas do universo indígena representam *desdobramentos de desdobramentos*, tal como a conceitualização de hibridação realizada por Canclini⁶⁸, que diz que o fenômeno da hibridação dá-se entre estruturas discretas, que são, por sua vez, hibridações também. O fato é que no Brasil a proficuidade das interações e a geração de hibridações são muito comuns. Recuar um pouco na história permite-nos visualizar tal fato com mais

64 Manuela Carneiro da CUNHA, Introdução a uma história indígena, in: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios do Brasil*, p. 12.

65 Cf. Serge GRUZINSKI, *O Pensamento Mestiço*, p. 18.

66 *Ibid.*, p. 26.

67 *Ibid.*, p. 29.

68 Cf. Nestor Garcia CANCLINI, *Culturas híbridas*.

clareza e aponta para o desafio das ciências de destrinchar os caminhos das origens das tradições.

Sabemos que a ação colonial imprimiu mudanças verticais neste universo, levando à destribalização das sociedades nativas, ou seja, a colonização ocorreu a partir de uma ruptura na configuração cultural e social aborígine. “As diferentes culturas tribais foram niveladas dentro da aldeia missionária ou da vida colonial. Muito da cultura indígena persistiu, mas sob um arranjo diferente e em que a base não era mais a tribo, porém a sociedade colonial portuguesa”⁶⁹.

Os primeiros duzentos anos de ocupação transformaram o cenário demográfico e cultural da região, fazendo com que, em meados do século XVIII, a realidade etnográfica fosse muito distinta daquela que foi encontrada pelos exploradores quinhentistas. “Trata-se do desaparecimento das nações que viviam ao longo do rio Amazonas e da sua substituição por novos contingentes indígenas que foram sendo descidos dos afluentes para a calha amazônica pelos agentes da colonização”⁷⁰.

No processo de despovoamento maciço e de repovoamento parcial destacam-se dois aspectos. O primeiro diz respeito a um desaparecimento de padrões adaptativos ao meio ambiente, recuperados apenas parcialmente quando induzidos pelo colonizador; enquanto que o segundo aspecto é o estrato que Porro chama de *neo-indígena* inserido na sociedade colonial, desenraizado em função da aculturação intertribal e interétnica:

A grande ruptura, que começa a ser visível em meados do século XVII no baixo Amazonas e no começo do seguinte alto curso, não impede que a população neo-indígena assimile, como não poderia deixar de acontecer, uma série de técnicas essenciais ao ecossistema fluvial. Em torno dessas técnicas (moradia, navegação, manejo da fauna e da flora), irá se constituir a cultura do *tapuio* ou caboclo amazonense, da qual irá também participar, em maior ou menor grau, a população branca e mameluca da região⁷¹.

Fica clara, desde já, a ideia de que a matriz indígena está permeada de hibridações diversas. Até mesmo os povos que não tiveram contato direto com os

69 Eduardo GALVÃO. *Santos e visagens*, p. 118.

70 Antônio PORRO, História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos índios no Brasil*, p. 175.

71 *Ibid.*, p. 175.

europeus chegaram a obter suas ferramentas e suas armas, assim como estavam sujeitos às epidemias, que se espalhavam através dos micro-organismos.

Porro, ao longo de seu texto, procura oferecer uma síntese do panorama etnográfico das margens do alto e médio Amazonas, baseando-se em descrições de *províncias*, realizadas por cronistas dos séculos XVI a XVIII, acompanhando o processo histórico de desagregação e de metamorfose. Os primeiros viajantes, no século XVI, segundo este autor, encontraram uma população numerosa, estratificada internamente e assentada em povoados extensos, que produziam excedentes que movimentavam um comércio intertribal de produtos primários e manufaturados. A ideia de aldeia não se enquadrava a esta realidade uma vez que, segundo as fontes, havia um assentamento contínuo ao longo de quilômetros de margens fluviais. Os cronistas chamavam-na de *províncias*. Nelas havia organização sociopolítica elaborada e diferente do padrão etnológico da floresta tropical. Falava-se em chefes locais, que agiam regionalmente com atributos de sacralidade. Apesar de toda a organização:

Nada disso resistiu ao avanço dos missionários espanhóis e, especialmente, dos coletores de drogas, cabos de tropas e missionários portugueses; estes, saindo de Belém do Pará, haviam alcançado o Tapajós em 1626, o Negro em 1656 e o alto Solimões antes de 1690⁷².

No final do XVII, a várzea amazônica estava despovoada e infestada de epidemias trazidas pelos europeus. As aldeias missionárias constituíram-se sobre os restos dos povoados indígenas, funcionando como currais de mão de obra que visavam abastecer as fazendas do baixo Amazonas. “Nas aldeias como nas vilas que surgiram, o indígena era habituado aos modos de vida europeus sob a pressão de severa disciplina”⁷³.

É neste processo que se constituiu o que o autor chama de neo-indígenas. A primeira metade do século XVIII foi a idade de ouro da economia missionária apoiada no trabalho indígena, que se efetivou material e espiritualmente, uma vez que não tinha concorrência do Estado ou de iniciativas privadas. Neutralizou

72 Antônio PORRO, História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.) *História dos índios no Brasil*, p. 176.

73 Eduardo GALVÃO, *Santos e visagens*, p. 109.

especificidades culturais e linguísticas, dissolvendo as etnias indígenas na homogeneidade do *tapuio*:

No século XVIII boa parte das tribos ribeirinhas haviam sido dizimadas e incorporadas como mão-de-obra servil nas vilas e fazendas portuguesas e seus remanescentes haviam-se refugiado pela terra firme, longe dos rios frequentados pelos colonos. Ao mesmo tempo, missões e povoados eram fundados ao longo do Amazonas com índios descidos pelas tropas de resgate e pelos missionários; disto resultou uma sociedade ainda essencialmente indígena, embora fortemente marcada pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica⁷⁴.

Aquilo que entendemos hoje como Brasil indígena é composto por “... fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo”⁷⁵. É a partir deste cenário, portanto, que nos voltaremos para aquilo que entendemos como universo rural ou *caboclo* amazônico.

1.3.2 - Universo rural ou caboclo amazônico

Como teremos oportunidade de evidenciar, as transformações sociais do universo amazônico deram-se, na maioria das vezes, em função de circunstâncias macroeconômicas. Ou seja, as grandes mudanças geopolíticas e econômicas, fruto do desenvolvimento do país, provocaram amplas transformações socioculturais na região amazônica. Eduardo Galvão⁷⁶, ao descrever o processo de formação do universo rural amazônico, aponta para períodos que considera marcos determinantes das transformações socioculturais amazônicas. As datas que o autor considera são marcos mais ou menos arbitrários, de maneira que não se aplicam

74 Antônio PORRO, História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.) *História dos Índios no Brasil*, p. 195.

75 Manuela Carneiro da CUNHA, Introdução a uma história indígena, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios do Brasil*, p. 12.

76 Sobre o estudo de Eduardo GALVÃO, *Santos e visagens*, precisamos considerar que, tendo sido realizado na década de 1940, a análise debruça-se sobre uma Amazônia que já havia vivido os dois principais períodos de fluxo migratórios vindos do Nordeste, em função do advento da exploração da borracha, como veremos adiante. Isso significa dizer que as expressões da pajelança que são analisadas podem já ter influências nordestinas. Naquele período, o Kardecismo já havia espalhado sua influência. Tudo isso deve ser considerado na questão da possessão.

uniformemente ao longo do território todo, mas nos servirão como referência.

O primeiro período a que ele se refere iniciou-se com a chegada dos portugueses na Amazônia e com a implementação da colonização da região, que já descrevemos acima. A abundância de produtos naturais (drogas do sertão⁷⁷) levou o estabelecimento de inúmeras feitorias, que a experiência mercantil portuguesa já estava acostumada. A amalgamação dos índios na sociedade colonial não ocorreu sem traumas, como já mencionamos. A escravidão dos índios, mesmo depois de proibida, continuava ocorrendo em massa sob os mais variados disfarces (*descimentos, resgates e guerras justas*):

Nas aldeias como nas vilas que surgiram, o indígena era habituado aos modos de vida europeus sob a pressão de severa disciplina. As línguas nativas foram obliteradas e substituídas por uma língua geral, forma modificada do tupi-guarani, introduzida e difundida pelos missionários e colonos⁷⁸.

Índios e mamelucos⁷⁹ eram a força econômica. Dominá-los significava dominar a economia local. Missionários, especialmente os jesuítas, foram os que exerceram maior controle sobre este povo. Os colonos, que buscavam o mesmo domínio, encontravam a barreira da relativa hegemonia jesuíta. Tal disputa encerrou-se com a expulsão, em 1759, dos jesuítas, bem como com a diminuição do poder das outras ordens. Tal fato inaugura o que Galvão chama de segundo período.

A política pombalina de incorporar as aldeias indígenas à colônia foi bem sucedida no Amazonas. Foi sob a administração do Marquês de Pombal que se criou uma lei, que reuniu importantes dispositivos sobre as políticas indigenistas, que ficou conhecida como *Diretório dos Índios*. Através dela objetivava-se atribuir mais direitos aos nativos, ao mesmo tempo em que se buscava civilizá-los. Por meio do cumprimento do *Diretório*, buscou-se afastar os indígenas da influência dos jesuítas, culminando com a já referida expulsão⁸⁰. As mais prósperas aldeias recebiam o status de vilas, com câmaras municipais representadas por escolhas dos índios,

77 Produtos típicos da região, tais como ervas aromáticas, plantas medicinais, cacau, canela, baunilha, cravo, castanha-do-pará e guaraná.

78 Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, p. 109.

79 Entendemos como mamelucos os mestiços de índios com brancos, seguindo Serge GRUZINSKI, *O pensamento mestiço*, que utiliza esta classificação, especificamente, para a América portuguesa, onde a mestiçagem proliferava-se de maneira mais intensa e extensivamente do que nas Américas espanholas.

80 Cf. Rita Heloísa de ALMEIDA, *O diretório dos índios*.

resultado da implantação do Diretório. “Entre os fatores que favoreceram a assimilação do índio e sua transformação no caboclo, podem destacar-se dois: o grande contingente de população nativa e o fato de ter o índio mantido na Amazônia sua importância na economia local desse tempo”⁸¹.

Esse segundo período é considerado como definitivo na integração do índio na sociedade mestiça em formação. O casamento entre portugueses e índios era estimulado por meio da concessão de terra, dos subsídios de produção agrícola, bem como dos benefícios políticos para aqueles portugueses que se unissem legalmente às índias. “Padrões culturais de origem lusa ou ameríndia fundiram-se na cultura do mameluco, orientando-se, porém, pelos valores europeus”⁸². A economia permaneceu sendo extrativista, com agricultura incipiente apenas para atender autoconsumo. Os índios e seus descendentes continuavam sendo a mão de obra.

Ao fim deste período já havia se desenvolvido um espírito regional que alavancou o movimento revolucionário da Cabanagem⁸³ de 1834 a 1840. A derrota dos cabanos definiu um novo período na leitura de Galvão. Os anos seguintes ao da revolta foram de decadência e de estagnação econômica. Os produtos perderam valor comercial e a política da nação concentrava-se mais no desenvolvimento do litoral, onde dominava o cultivo da cana de açúcar. A Amazônia foi ficando novamente isolada. Apesar disso, outro produto começava a ganhar movimento como atividade econômica: a borracha. A descoberta indígena do uso da borracha abriu perspectivas para a indústria, ainda incipiente, de calçados e para fins domésticos de impermeabilização. É em 1870 que a borracha tornou-se primazia nas exportações da Amazônia. O cume da exploração da borracha foi até 1912, quando caiu frente à concorrência das plantações inglesas no Oriente. Este espaço de tempo é marcado pelas intensas mudanças que sofre a cultura regional:

Massas de imigrantes, principalmente nordestinos refugiados das secas, penetram e se estabelecem na área, fazendo sentir o peso de sua própria cultura regional. E essa influência somente não foi mais

81 Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, p. 111.

82 *Ibid.*, p. 111.

83 Cabanagem é o nome dado a uma revolta popular acontecida na então província do Grão-Pará do Brasil Imperial. Com participação maciça de negros, mestiços e índios, que viviam em condição de explorados pelos comerciantes e pelos fazendeiros, que detinham a comercialização dos produtos da floresta. Estas populações viviam em uma espécie de cabana por eles construídas. Contou com a participação de alguns membros de outras camadas sociais. Para aprofundamento do movimento da Cabanagem, ver: Júlio José CHIAVENATO, *Cabanagem, o povo no poder*.

forte pela natureza da empreitada e do ambiente geográfico amazônico⁸⁴.

A intensidade da exploração gumífera terminou em 1912, com a já referida crise. Houve uma grande desestruturação daquilo que estava estabelecido: freguesias, comunicação e atividades comerciais. O período áureo da borracha trouxe mudanças sociais profundas, dando nova fisionomia às cidades e aos povoados. Os meios de produção permaneceram basicamente os mesmos, sendo que a atividade coletora intensificou-se em função da própria coleta da borracha. A distinção elementar entre índios e brancos desapareceu e as diversidades culturais e étnicas expressavam-se na organização social pelo fato de serem os índios e seus descendentes aqueles a ocuparem a base da nova escala social. A antiga divisão de povoação entre cidade e aldeia, na primeira os brancos, na segunda os índios, desapareceu. Existia um único grupo que era dividido em *gente de primeira*, que era formado pelos comerciantes, pelos funcionários de categoria, pelas *famílias de tradição*, e em *gente de segunda*, que eram os caboclos, os roceiros e os seringueiros.

Em 1940, em função da Segunda Guerra Mundial, houve um novo surto de intensificação das atividades comerciais, em função da busca da borracha. Neste período, além do novo fluxo migratório do Nordeste, houve uma tentativa de se organizar e de se implantar programas de saúde e de desenvolvimento. Os resultados esperados não foram alcançados, pois o término do conflito e a recuperação das reservas de borracha no Oriente interromperam os programas que haviam sido iniciados. Aquilo que se estabeleceu até ali, no entanto, influenciou a cultura regional. A instalação de postos de saúde marcou uma presença secular, introduzindo e divulgando teorias científicas sobre as doenças, que, de alguma maneira, tendiam a substituir as crenças e as práticas tradicionais.

A contribuição do índio que ficou deveu-se principalmente à sua capacidade de domínio do ambiente físico, refletido na agricultura, nos alimentos, no transporte, no material e na construção da habitação, bem como em uma infinidade de técnicas, que significavam métodos essenciais para adaptação aquele ambiente geográfico tão peculiar: a floresta tropical. As crenças e as práticas religiosas também

84 Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, p. 112.

persistiram e se reestruturaram, pois estavam intimamente relacionadas à lida com o ambiente. Na perspectiva de Galvão, no entanto, há uma predominância de padrões europeus: “Embora a importância e a amplitude da contribuição ameríndia, a cultura e sociedade que emergiram foram orientadas em direção aos padrões ibéricos”⁸⁵. As crenças religiosas sobreviveram e resistiram, porém dentro de um contexto diferente, mais amplo, absorvidas ou subordinadas ao catolicismo ibérico. O que permaneceu das crenças indígenas faz hoje parte do patrimônio caboclo.

No litoral, a cultura da cana-de-açúcar, que se associou à mão de obra escravizada africana, às plantações e aos engenhos, conduziram a colonização para um caráter mais agrário. No sertão e nos campos do Sul deu-se o desenvolvimento da pecuária e a formação de extensos latifúndios. No vale amazônico, a transição de uma política extrativista para uma política agrária de colonização não ocorreu, pois a abundância dos produtos naturais, assim como a intensificação da utilização borracha em função de seu uso industrializado, tinham um apelo econômico mais forte. Como já mencionamos, as circunstâncias econômicas de extrativismo faziam dos índios e de seus descendentes a mão de obra mais capacitada para a execução do trabalho, o que contribuiu para que formassem a predominância étnica na região.

1.3.3 - Crenças e práticas religiosas

A religiosidade popular amazônica constitui-se a partir de fragmentos de mundos diversos, que se sedimentaram delineando valores, nos quais a figura do curandeiro desempenha um papel importante. Como sugere o nome, o curandeirismo traz todo um imaginário de doença e cura, associado à ideia de um equilíbrio na interação do indivíduo com o meio em que vive. Ao levarmos em conta o contexto no qual o curandeirismo expressa-se, vemos que, durante muito tempo, o acesso à medicina oficial era inexistente, de maneira que o curandeiro ocupava o papel daquele que poderia proporcionar a cura, a saúde e o equilíbrio.

A integração de elementos religiosos católicos ocorreu de maneira desigual no ambiente amazônico, tal como as políticas econômicas e de desenvolvimento. Como tivemos a oportunidade de ver acima, os missionários tiveram papel decisivo

85 Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, p. 115.

na colonização, assim como na intensa perseguição das práticas de curandeirismo realizadas, principalmente a partir da primeira metade do século XIX. Essa perseguição continuou a ser feita pelo Estado laico após a Proclamação da República, o que influenciou de maneira determinante a religiosidade que ali se formou.

A adesão ao Catolicismo dava-se de maneira passiva, ou seja, inevitavelmente os elementos da cosmovisão católica iam penetrando na cultura, além do fato de que a adesão proporcionava proteção contra as perseguições, pois ser católico significava estar de acordo com a ordem e com a saúde do Estado. Todavia, a devoção aos santos, marca inconteste da religiosidade brasileira, foi apropriada ativamente. Como sugere Londoño, as imagens dos santos estavam presentes em todo o processo de colonização “... na vinda, na chegada, nas bandeiras de aventureiros escravagistas”⁸⁶, sedimentando a prática devocional aos santos com tamanha força, de maneira que continuam em evidência como prática religiosas para milhões de brasileiros até os dias de hoje. “Pelo reconhecimento de milagres e graças, a devoção aos santos com sua plasticidade pôde alojar a crença na eficácia de gestos rituais alheios ao cristianismo, permitindo assim a permanência de redefinidos referenciais de ordem e sentido”⁸⁷.

A ação da igreja Católica, tal como apresentamos na sessão anterior, foi muito intensa. Sua ação incidia, principalmente, no combate as práticas de outras tradições religiosas. Goulart⁸⁸ crê que a integração do catolicismo nas práticas curandeiras deveu-se, inicialmente, a motivos de proteção e de preservação. Na perspectiva dos fiéis, as crenças não-católicas não eram entendidas como concorrentes das crenças católicas, o que indica a capacidade de bricolagem popular.

Os estudos que estamos nos utilizando para a caracterização da religiosidade amazônica referem-se a períodos a partir da década de 1940, quando já se verificava a presença dos espiritismos, seja derivado do Kardecismo ou ligado às expressões afro-brasileiras. O Brasil já era República, a Abolição já havia ocorrido, assim como também os Ciclos da Borracha, que levaram grande contingente

86 Fernando Torres LONDOÑO, As devoções e o ser religioso do Brasil, *Tempo e Presença*, p. 17.

87 *Ibid.*, p. 19.

88 Cf. Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 145.

nordestino para Amazônia. Tais fatos obrigam-nos a considerar as influências afro-brasileiras e kardecistas no universo do curandeirismo amazônico, o que nos leva a questionar se essas influências incidiriam sobre a importância do transe de possessão vivenciado pelos pajés, tema que vamos abordar adiante.

Com relação à expressão do Catolicismo nesta região, como é comum nas regiões mais afastadas da urbanização, havia uma ênfase no culto aos santos, onde sagrado e profano misturavam-se nas festas e na organização das irmandades. A festa diz respeito à comunidade, sendo estruturada e vivenciada coletivamente. Os fiéis estabeleciam vínculos de afeto e de confiança com os santos⁸⁹. Isso é característico não apenas na Amazônia, mas naquilo que se entende como Catolicismo Popular ou Rústico, não obstante, adquirindo peculiaridades regionais.

Quem organizava e dirigia os cultos eram as irmandades. A presença de padres não era muito frequente, mas era entendida como importante. Havia uma completa autonomia em relação aos eclesiásticos, que tendiam a ver as festas como profanas. Os dirigentes das irmandades eram vistos como hereges pelos padres e, por isso, não havia relações entre eles. O sacramento da confissão ficava relegado às velhas beatas e mocinhas, o que, de alguma maneira, apontava para uma moralização diferenciada em relação à mulher, tema que abordaremos adiante. Além das rezas, existia o baile e a comedoria, que também eram altamente criticados pelos sacerdotes.

Goulart⁹⁰ realiza uma analogia extensa sobre os contrastes e as permanências do Catolicismo Popular dentro do Santo Daime, assim como das demais influências na construção de sua cosmologia inicial. Para nós interessa compreender que o Catolicismo exerceu uma força ambígua que, por um lado proporcionava o espaço social para os festejos, com envolvimento comunitário, ao mesmo tempo em que introduzia noções de pecado, de demônio e de penitência no imaginário caboclo.

Em meio a este cenário, o curandeiro, figura herdeira da cultura indígena, estava inserido e integrado, muitas vezes ocupando posições de destaque junto às irmandades organizadoras dos cultos aos santos. Da mesma maneira, uma série de elementos do catolicismo foi sendo integrada nas pajelanças. A pajelança pode ser

89 Cf. Fernando Torres LONDOÑO, *As devoções e o ser religioso do Brasil*, *Tempo e Presença*, p. 20.
90 Cf. Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 110 - 146.

enquadrada no conceito mais amplo de práticas mágicas. Desta maneira, a reza cristã também adquiriu função mágica, diferentemente do ritual católico.

1.3.3.1 - Curandeirismo: pajelança, encantaria e vegetalismo

A pajelança e o vegetalismo são formas de xamanismo, que tem como figura central o xamã, ou o pajé, ou o vegetalista, ou o curandeiro, seja o nome que lhe for atribuído. Ele é capaz de se comunicar com o mundo invisível das entidades sobrenaturais, dos espíritos e das plantas; um mundo invisível às pessoas comuns. No universo curandeiro, as entidades são conhecidas como *encantados*, *companheiros* ou *caruanas*.

A figura do encantado é central nas expressões curandeiras de maneira geral. São seres invisíveis que habitam *no fundo*, ou seja, algures abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, chamada de *encante*. Segundo Maués e Villacorta: “As ideias sobre os encantados claramente derivam de lendas e concepções de origem europeia, que ainda hoje persistem no repertório ocidental das histórias infantis e que têm inspirado várias obras de arte em diversos campos”⁹¹. Muitos dos nomes das entidades encantadas remetem, de fato, a uma concepção mais europeia, como reis e rainhas, príncipes e princesas, no entanto também se percebe a herança indígena neste universo, principalmente pelas expressões que dizem respeito aos lugares. A própria lida com a floresta e seus perigos criam uma série de entendimentos em relação às forças que a protegem, que estão relacionadas às noções de *encantaria*.

São três os contextos distintos que expressam esses seres. Os *bichos do fundo*, quando se manifestam em rios e em igarapés, em cobras, em peixes, em botos e em jacarés, são entendidos ameaças. Quando se manifestam nos seres humanos são chamados de *oiaras*, aparecendo como um parente ou uma pessoa conhecida, que deseja levar o indivíduo para *o fundo*. A terceira forma de expressão ocorre por meio da incorporação, quando esses seres manifestam-se, no xamã, para a cura. A crença em seres espirituais que habitam a floresta, a água e o ar, é um dos

91 Sandra Lucia GOULART, *Raízes culturais do Santo Daime*, p. 17.

elementos da religiosidade indígena que persistem na cultura cabocla.

Ao lado da crença e da concepção sobre os encantados, é necessário compreender a figura do xamã, que é o veículo para a ação dos encantados. Para se tornar um xamã, é necessário que o indivíduo tenha poderes vocacionais por um dom inato, por vontade de agentes sobrenaturais, ou, às vezes, por herança familiar. A trajetória que percorre é análoga aos processos de iniciação xamanística descritos em outras partes do mundo:

[...] um período de crise de vida, em que sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas⁹², devendo submeter-se a tratamento com um pajé experiente (um mestre), que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações, a fim de que elas ocorram somente em ocasiões e lugares determinados⁹³.

O neófito passa por um tempo com restrições alimentares e sexuais. Neste período, são-lhe ensinadas, também, técnicas, remédios e orações. Ao final do processo, ele passa por uma cerimônia imponente, em que deve morrer para renascer como um xamã, estando, assim, pronto para tratar os doentes e ter os seus discípulos. Seguirá com restrições alimentares, sexuais e outras que dizem respeito àquilo que pode ou não realizar em seus rituais. Dentre os preceitos que regulam as relações com o sexo oposto, os homens devem evitar o contato com mulheres em idade fértil. Mesmo a comida, deve ser preparada por mulheres que não estejam nesta condição.

A despeito de ser apreciado como bom pajé pelos atributos de viajar pelo fundo e ter muito companheiros, o que dá mais prestígio é a capacidade de curar. Isso acontece quando o pajé entra em transe por meio do tabaco e do álcool e é possuído pelo sobrenatural. Também no vegetalismo é a cura que tem centralidade e a eficiência do vegetalista está na sua capacidade de proporcioná-la a quem lhe procura. Isso se dá em função não apenas dos conhecimentos das plantas, mas pelos *ícaros*, utilizados no decorrer da sessão, que são cantos ou assobios que cada planta de poder ensina ao vegetalista. Mesmo na ausência de plantas psicoativa, os

92 O que aqui eles chamam de *caruanas*, GALVÃO chama de companheiros. São as entidades que acompanham o pajé e trabalham com ele na cura dos doentes.

93 Raymundo Heraldo MAUÉS; Gisela Macambira VILLACORTA, Pajelança e encantaria amazônica, In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria brasileira*, p. 23.

ícaros têm o poder de produzir estados de transe.

Na região fronteira entre Brasil e Peru, alto Amazonas, região típica das práticas *ayahuasqueiras*, os vegetalistas, tal como são conhecidos os curandeiros que lidam com esta bebida, têm conhecimento das *plantas de poder*, do seu uso e da conexão com a dimensão espiritual por meio delas. O reconhecimento como vegetalista, no entanto, não se dá em função da quantidade de plantas que conhece, mas, sim, pelo conhecimento que adquiriu por meio do espírito de algumas plantas, consideradas professoras/doutoras, que têm propriedades medicinais e mágicas. Dentre estas plantas, a professora mais importante é a *ayahuasca*. O conhecimento sobre as plantas disponíveis no ambiente representa, claramente, uma herança indígena. Mesmo os curandeiros não vinculados ao universo *ayahuasqueiro* são reconhecidos pelo conhecimento que têm sobre as propriedades medicinais das plantas. Sobre a *ayahuasca* e seu uso entre os vegetalistas, encontramos em Moreira e MacRae que:

[...] o uso desta bebida de procedência indígena [...] foi disseminado na região do Alto Amazonas entre comunidades ribeirinhas e urbanas. Estas absorveram fragmentariamente as práticas dos rituais indígenas, reinterpretando e sistematizando novas matrizes, inserindo o uso dentro da cultura religiosa e curandeira local. Este uso não indígena da bebida fora do Brasil é verificado exclusivamente por tradições denominadas como “Vegetalismo” boliviano, peruano e colombiano, classificadas também como uso mestiço. Os relatos na história da Amazônia ocidental constataam a existência desses curandeiros, conhecidos como “mestres vegetalistas”, ou “chefes da *ayahuasca*”, desde meados do século XIX, [...] vistos como *brujos* (bruxos) ou *hechiceros* (feiticeiros) geralmente vinculados a características ambíguas, aptos a curar, como efetuar feitiços maléficos. Eram vistos como mediadores entre a divindade e o cliente⁹⁴.

A pajelança cabocla estudada por Galvão, Maués e Villacorta, que é diferente do vegetalismo, também não se confunde com a pajelança indígena, embora também tenha herdado dela, enquanto culto sincrético, elementos como dos antigos tupinambás:

[...] fundindo-os inicialmente com o catolicismo e as crenças, lendas, práticas e tradições de origem portuguesa, e recebendo, posteriormente, também, influências de cultos mediúnicos de origem

94 Paulo MOREIRA; Edwar MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 121.

africana (mina, umbanda, candomblé), e europeia (espiritismo kardecista), ao mesmo tempo que, de algum modo, os influenciava⁹⁵.

A constatação das múltiplas profusões de crenças que compuseram a pajelança cabocla é, aqui, extraída do texto de Maués e Villacorta, que tem como base o trabalho de campo realizado a partir de 1975, com alguns intervalos, estendendo-se até 1998. Nela encontram-se amalgamadas uma série de outras cosmologias, como as crenças populares europeias e o catolicismo, além de aspectos de origem africana, do espiritismo e do esoterismo. Galvão também reconhece influências espíritas na pajelança:

Uma influência provavelmente recente sobre a pajelança é a de várias formas de espiritismo. Bastante desenvolvida entre a massa do povo de Belém, tem-se irradiado para as comunidades rurais através dos caboclos que passam temporadas na cidade, ou gente desta que se transfere para o interior⁹⁶.

Os centros urbanos amazônicos, de maneira geral, tiveram maior contingente africano, conseqüentemente eram polos irradiadores da religiosidade afro-brasileira. No entanto, dentre as influências exógenas ao universo religioso caboclo, houve a tendência do predomínio da influência católica. Também no vegetalismo os hibridismos são uma realidade. MacRae constata que entre os herdeiros das tradições curandeiras vegetalistas do alto Amazonas, há um crescente abandono das práticas exclusivamente legatárias dos conhecimentos indígenas. Os jovens xamãs, já mais integrados à vida urbana, absorvem conteúdos do esoterismo europeu, sem, entretanto, abandonar a crença nos seres encantados, que compõem este cenário religioso, tanto do lado peruano como do lado brasileiro.

Os vegetalistas da Amazônia peruana, que MacRae analisa em seu estudo, são profundamente influenciados pela urbanização e pelo cristianismo. No entanto, o grau de importância dos elementos cristãos varia de acordo com o vegetalista: “Apesar de todos concordarem que Jesus é o ser supremo, e que todo mal vem de Satã, os xamãs peruanos mais velhos raramente invocam elementos cristãos,

95 Raymundo Heraldo MAUÉS; Gisela Macambira VILLACORTA, Pajelança e encantaria amazônica, In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria brasileira*, p. 49.

96 Eduardo GALVÃO, *Santos e Visagens*, p. 106.

relacionando-se mais com as cosmologias amazônicas⁹⁷. Entre os mais novos evidenciam-se as rezas cristãs na abertura das sessões, bem como outras rezas católicas extraídas do livro *La Santa Cruz de Caravaca*⁹⁸. Também há um grande interesse pela Ordem Rosa-Cruz e outras tradições do esoterismo europeu.

Na apresentação da matriz indígena, procuramos desconstruir possíveis ideias de pureza de origem. A realidade aponta para formas híbridas e mestiças, que já passaram por uma série de transformações resultantes de interações culturais e étnicas. A herança que o Santo Daime recebe desta matriz, portanto, vem de um universo *caboclo*, que se constituiu a partir de transformações sociais políticas e econômicas, não obstante, herdeiro das culturas indígenas. Sua religiosidade tem como eixos o culto aos santos e o curandeirismo que, como vimos, recebe influências de outras tradições.

Antes de prosseguirmos com a próxima matriz, a africana, interessa-nos mencionar, para proveito na análise que vamos realizar no terceiro capítulo, que há uma predominância ou quase totalidade de curandeiros homens, o que parece indicar uma valorização distinta de gêneros. As mulheres que têm o poder de ser curandeiras são consideradas *matitapereiras*, uma categoria pejorativa, análoga à bruxa ou feiticeira. Tal como os estudos que usamos como referência mostraram, muito daquilo que era do universo indígena propriamente dito, é de difícil reconstituição. Com isso queremos dizer que não sabemos se esse preterimento da mulher no acesso ao poder vem da herança indígena. Nossa hipótese é que se trata de uma influência cristã, uma vez que diz respeito ao universo religioso mestiço, que foi caracterizado com base em estudos relativamente recentes, o que pressupõe que a mentalidade cristã já estava internalizada na cultura. No culto aos santos, a distinção de gêneros estava presente, como, por exemplo, no caso dos sacramentos

97 Edward MacRAE. *Guiado pela Lua*, p. 40.

98 A Cruz de Caravaca (cruz com dois braços transversais ao invés de um) tem sua origem numa aparição lendária ou mítica da história da Igreja Católica, na cidade de Caravaca na Espanha, no século XIII, quando este país estava sob o domínio muçulmano. Cf. Paulo MOREIRA; Edwar MacRAE. *Eu venho de longe*, p. 437. A lenda é recuperada, na íntegra, por estes autores. Sua aparição milagrosa durante um culto realizado para um rei muçulmano, de nome *Cyd Abu Zeyd*, e sua família, teria ocasionado a conversão imediata deles. O mistério de sua miraculosidade veio a se manifestar em outros eventos, quando sumia de um lugar para aparecer em outro, geralmente em momentos cruciais. O fato é que os primeiros colonizadores das Américas teriam trazido uma réplica desta cruz. Muitos outros colonizadores também traziam a mesma cruz, que passou a compor a origem dos países sul-americanos. O livro mencionado contém uma série de rezas e de orações, bem como preceitos esotéricos. A Cruz de Caravaca passou a ser reconhecida como um elemento místico esotérico, assim como o livro a seu respeito. No Santo Daime ela adquire centralidade, recebendo o nome de Santo Cruzeiro.

e da confissão ficavam relegados às velhas beatas e às moças virgens.

1.4 - A matriz africana

Assim como no universo indígena, quando falamos de matriz africana estamos nos referindo a um universo bastante heterogêneo. Os africanos trazidos para o Brasil vieram de diversas *Áfricas*, ou seja, eram pessoas pertencentes a grupos étnicos culturais distintos. Muitas tradições, muitas etnias e muitas culturas foram trazidas sob um mesmo estigma: escravizados, seres primitivos, próximos aos animais, destituídos de alma, o que, em si, justificava a escravização. Não temos a intenção de uma reconstrução histórica profunda, mas um esboço que nos permita compreender de que maneira os elementos das tradições africanas fazem-se presentes na Umbanda.

A história e a cultura relacionam-se dialeticamente. Assim como apontamos momentos históricos decisivos nas transformações culturais dos povos indígenas e seus descendentes, nas transformações culturais dos africanos e dos afro-descendentes também é possível identificar momentos históricos considerados fundamentais. São momentos em que as circunstâncias socioeconômicas transformavam-se radicalmente, obrigando os povos a fazerem adaptações, compondo novas sínteses, sincréticas e híbridas, de suas tradições, o que não significou perda das origens, mas, sim, a capacidade de sobrevivência e de resistência das mesmas. Entretanto, mais uma vez, este processo encontra-se distante da ideia de pureza:

Cada vez mais, parece que quanto mais um povo se dispõe ao sincretismo, maior a chance de sua sobrevivência cultural e, aqui, destaco o caráter de resistência ao sincretismo. Transformar aspectos de determinada cultura, mais do que negá-la ou torná-la impura, é uma forma de continuidade e manutenção de seus próprios aspectos, mas de maneira ressignificada. Podemos afirmar que estes antagonismos estão presentes em qualquer cultura⁹⁹.

Para falar da matriz africana seguiremos, como principal referência, o estudo

99 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 19. Cf. Ricardo Benzaquen ARAÚJO, *Guerra e Paz*; Ênio José da Costa BRITO, *Anima Brasilis*.

realizado por Malandrino¹⁰⁰, que identifica na Umbanda elementos de permanências e de ressignificações da tradição *bantú*. Ao privilegiarmos o estudo da tradição *bantú*, fazemos com base no fato de que a grande maioria dos escravos que foram trazidos para o Sudeste do Brasil – onde surgiu a Umbanda –, veio das sociedades que estão ligadas ao tronco linguístico *bantú*, principalmente de Angola e da região da bacia do rio Congo/Zaire até a costa, onde este rio desemboca, incluindo o atual Gabão. Os *bantú* chegaram muito precocemente ao Brasil, de maneira que diversos aspectos de sua tradição foram sendo integrados, assimilados e ressignificados na cultura brasileira.

É importante, no entanto, compreender que aqueles povos que são reconhecidos como *bantú* ocupam uma enorme parte do continente, o que significa uma heterogeneidade cultural. O trabalho de Malandrino busca seguir uma trajetória que tem como referência alguns momentos críticos da história dos africanos, que foram trazidos para o Brasil. Esses momentos vão desde o processo de captura até a chegada à colônia americana, bem como passando pelas transformações socioeconômicas que modificaram radicalmente suas vidas, exigindo-lhes transformações e adaptações. Resumidamente, esses momentos críticos são: a captura, o tempo em que eles ficavam nos fortes em Angola aguardando embarque; a travessia do *Kalunga Grande*, o oceano Atlântico, entendido como momentos liminares; o momento de chegada como escravizados; a transição de escravizados para homens livres (outro momento liminar); e a adaptação à modernidade e à sociedade capitalista que estava sendo formada no Brasil.

1.4.1 - Heterogeneidade e religiosidade *bantú*

Os grupos *bantú* começaram a ter sua história contada a partir de migrações ocorridas na África, tendo como duração dois mil e quinhentos anos. Eles teriam partido do Camarões e se espalhado pela África Central, Oriental e do Sul. Durante este processo de expansão, houve uma série de interação e de trocas culturais, “[...] fruto da mistura de diferentes povos, que caracteriza essa tradição: diversidade, porosidade, eixos fundamentais, acolhimento das diferenças e mudanças

100 Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*.

constantes”¹⁰¹. Num primeiro momento, eram compreendidos dentro de um tronco linguístico comum. Existem, atualmente, mais de quinhentos povos considerados *bantú*, de civilização comum e línguas aparentadas. Esses povos conservam raízes comuns, manifestadas em suas crenças, em seus ritos e em seus costumes similares.

Nesta tradição, existem eixos fundamentais que auxiliam na compreensão de sua religiosidade. A ideia central gira em torno de uma força vital, para a qual se luta contra sua perda ou sua diminuição. É um valor supremo no qual se ancoram instituições políticas, sociais, econômicas, artísticas e religiosas. O mundo é concebido como energia e não como matéria, o que lhe confere caráter dinâmico, onde tudo está interligado e se interpenetra. Essa energia é a força vital, que inclui vivos, mortos e a natureza. Quando existe negligência dos vivos, os mortos mandam doenças, provocam aborrecimento, comunicando-se de alguma maneira. Vivos e mortos são entendidos como forças e não como entidades estáticas. Estando a religiosidade *bantú* presente nas instituições sociais, não existe divisão entre sagrado e profano, entre religioso e secular. Não há necessidade de um espaço religioso para culto. A magia é o recurso que pode atuar a favor da harmonização ou, em alguns casos, contra ela.

Os dois eixos centrais da religiosidade são, dessa maneira, compostos, em primeiro lugar, pelo Ser Supremo, um ser inteiramente impessoal. A Ele não se destinam cultos especiais, ritos ou templos. Ele não precisa de nada que venha dos seres humanos. Oferecer-Lhe algo seria rebaixá-lo ao nível dos antepassados. Porém, a Ele dirigem-se preces e agradecimentos a qualquer momento através de um culto íntimo. Em seguida existem os antepassados. Eles são os que viveram uma vida com conduta moral, morrendo de velhice, ou seja, tendo uma boa morte. Eles exercem o papel intermediário entre os vivos e o Ser Supremo e todas as forças atuantes na vida social. Carregam em si um paradoxo de terem atributos divinos, ao mesmo tempo em que são seres viventes, não transcendentais, próximos, não temidos, apesar de respeitados. Os antepassados comunicam-se por sonhos ou por causar malefícios na família.

O culto aos antepassados acontece nas principais fases do ciclo vital dos indivíduos: nascimento, iniciação, casamento, doença e morte. Também acontece

101 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 45.

em momentos coletivos importantes, como em inaugurações de aldeias ou na eleição de um novo chefe. Quando os antepassados manifestam-se, eles podem solicitar sacrifícios ou algum outro tipo de oferenda. Os adivinhos são consultados para interpretar os sinais. Os cultos são ministrados pelos chefes familiares, que ocupam funções sacerdotais. O culto, desta maneira, é essencialmente familiar, dirigido aos antepassados da família extensa ou do clã. Tem como objetivo conectar a família e a sociedade com os antepassados e o Ser Supremo, revigorando a força vital. O sacrifício tem como intuito partilhar o que se recebe do Ser Supremo.

A magia é constituinte da lógica estruturante desta visão de mundo. Atua sobre forças malignas, neutras ou boas, vindas de forças da natureza, de humanos, de espíritos ou de antepassados. As palavras de encantamento são fundamentais para seu funcionamento. A magia ofensiva é típica dos feiticeiros, enquanto a defensiva é associada aos adivinhos e aos curandeiros¹⁰². A possessão está presente, podendo ser benéfica ou maléfica, estando inserida no cotidiano *bantú*, mesmo não ocorrendo sistematicamente nos cultos.

Os adivinhos são consultados para tudo. É o único que pode constatar a ação dos feiticeiros. Existem aqueles que apenas utilizam técnicas e há aqueles que são possuídos por espírito que inspiram a adivinhação. A medicina tradicional é usada pelos curandeiros e pelos adivinhos, mas há pessoas que utilizam-na sem que ocupem essa posição. A ação da medicina está não apenas em seu efeito fitoterápico, como também possui elementos de magia.

Assim, aquilo que se entende por tradição *bantú*, a despeito de englobar um vasto território e diferentes povos, traz um eixo comum de crenças e de costumes que orientam os indivíduos na sua maneira de viver e de lidar com o mundo à sua volta. Ao serem capturados e integrados no processo da escravidão, aos diferentes povos foi imposto um convívio involuntário, a partir do qual, juntos, ressignificam essa tradição diante das conjunturas que lhes eram apresentadas. Como já mencionamos, alguns momentos deste processo são marcantes nessa reelaboração.

102 A mesma lógica está presente no sistema Azande (povo da África central) de crença. Cf. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. A citação desta obra serve para corroborar a ideia de que, a despeito da grande heterogeneidade étnica que compõe a tradição *bantú*, existe uma unidade de crenças.

1.4.2 – Momentos históricos

Como mencionamos acima, história e cultura formam um binômio extremamente dinâmico de interação. Desde o início da explanação das matrizes, verificamos que determinados acontecimentos históricos são decisivos na transformação e na reconfiguração de situações e de contextos, seja no âmbito político, econômico ou social, demandando adaptações dos sujeitos envolvidos. Seguindo o modelo proposto por Malandrino, vamos observar de que maneira alguns fatos históricos agiram sobre os africanos e que tipo de resposta ou de reação eles produziram no ímpeto de se adaptarem às circunstâncias apresentadas.

Esta parte da narrativa divide-se em quatro momentos distintos: o primeiro diz respeito à captura dos sujeitos e sua estada nos barracões, locais onde se concentrava certo número de capturados aguardando os navios que os levavam para o outro lado do oceano; o segundo momento corresponde à própria travessia do oceano Atlântico, o que no imaginário daqueles africanos estava carregada de significados simbólicos; os outros dois momentos históricos correspondem à presença dos africanos no Brasil, sendo que o primeiro na condição de escravizados, período da pré-abolição, e o segundo momento que diz respeito ao período pós-abolição, o qual o Brasil viveu grandes transformações político-econômicas.

1.4.2.1 - A captura e a estada nos barracões

Ao longo do processo de escravização, aproximadamente cinco dos onze milhões de escravos, do período de 1519 e 1867, que foram trazidos para a América, eram da África-Central, sendo que o Brasil foi o principal receptor deles. Os escravos percorriam um longo caminho desde sua captura até a chegada no Brasil, passando pelos barracões, pelos fortes¹⁰³ e pelos navios negreiros, que eram espaços onde já aconteciam ressignificações religiosas e culturais:

103 Sendo o tráfico de escravos a principal atividade econômica da África colonial, os litorais esgotaram seu contingente, promovendo capturas cada vez mais longe dos portos de embarque. Os fortes e os barracões cumpriam, portanto, o papel de depósito de escravizados, que ali permaneciam até o momento do embarque.

O processo de transformação do ser humano livre em cativo ou de africano em escravizado podia demorar meses, desde sua captura no interior do continente até seu desembarque no Brasil. Podemos afirmar que durante este período, a pessoa que era capturada encontrava-se na fase de liminaridade, pois ela possuía um comportamento concreto e simbólico e foi afastada de seu grupo, a partir de um ponto na estrutura social e de um conjunto de condições culturais. Pode-se dizer que ela se encontrava em uma posição de suspensão¹⁰⁴.

O ponto de liminaridade é aquele em que as características dos indivíduos ficam ambíguas, pois é um estado onde eles já não possuem mais os atributos do passado e ainda não se estabeleceram as características de um estado futuro. Assim, eles deixavam de ser africanos e livres, no entanto ainda não eram escravizados.

A instituição escravocrata agia de maneira objetiva. Portugal em Angola, por exemplo, tinha como objetivo a conquista do território e o tráfico de escravos. Portugal foi o único país a realizar a caça de escravos com apoio militar e econômico do colonato da América. Estabeleceu na África Central seu maior domínio. Angola foi praticamente destruída para a construção do Brasil. Foi no processo de captura que as estruturas político-sociais *bantú* esfacelaram-se. Aspectos centrais da tradição *bantú*, tais como a família, eram imediatamente desestruturados diante da captura. O território também era outro aspecto importante, pois demarcava o espaço da estrutura social.

A estada nos barracões e nos fortes cumpria a função logística no processo do tráfico. Apesar de ser um foco de disseminação de doença e de moléstia, ela otimizava o processo do tráfico em si, dando um resultado melhor em números relativos e absolutos durante a viagem, no que diz respeito à diminuição de mortalidade¹⁰⁵. As línguas e outros intercâmbios culturais já começavam a se desenvolver em território africano. É possível, dessa maneira, afirmar que a relação com a família e com a terra já começava a ser reestruturada antes do embarque.

No processo de ação colonial, os jesuítas, em seu papel de clérigos, além dos outros papéis que exerciam ativamente no mercado escravocrata, eram responsáveis pela conversão dos africanos, o que Malandrino chama de *pseudo-*

104 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 134.

105 Jaime RODRIGUES, *De costa a costa*, p. 70.

*conversão*¹⁰⁶ ao catolicismo. Dentro da ação do batismo, havia uma ruptura com a configuração cultural ligada ao nome dentro tradição *bantú*. O sobrenome do indivíduo marca seu pertencimento à família, falando do seu clã e dos seus antepassados. “Perder o sobrenome equivale a perder o verdadeiro nome, pois significa perder a linhagem e a família, portanto, é perder o clã”¹⁰⁷. A igreja recebia pagamento pelos escravos batizados, motivo que a impelia a efetivar numerosas conversões¹⁰⁸. Isso nos ajuda a compreender a força da ação da Igreja Católica.

1.4.2.2 - O navio negreiro e a travessia do Atlântico (do *Kalunga* grande)

A travessia do Atlântico era a última etapa antes da transformação efetiva do *bantú* em escravizado. Essa travessia estava carregada de simbolismos para os indivíduos desta tradição:

[...] quando vi os homens da tripulação, fiquei convencido de que tinha entrado em um mundo de espíritos maus e que ele iam me matar. Suas compleições eram tão diferentes das nossas, seus cabelos longos e a língua que eles falavam, que era muito diferente do que eu tinha ouvido até então, confirmavam essa crença¹⁰⁹.

Enquanto o homem era negro, o espírito era branco; a morte era branca, “... por conseguinte, a terra dos brancos era a terra dos mortos”¹¹⁰, encontrá-los era encontrar a morte. Tudo, então, adquiria um significado simbólico e a travessia significava a morte negatizada, uma vez que a boa morte era aquela que acontecia em decorrência da velhice. A morte não era considerada má em si mesma, mas a forma como se morre pode ser considerada negativa. Somente a boa morte dava chance do indivíduo tornar-se um antepassado e ser cultuado. O mar, o *Kalunga* grande, era considerado (simbolicamente) a travessia da morte.

Muitas mortes ocorriam durante a viagem nos navios. O ato de celebrar a chegada em terra com canto e com a dança, ao reencontrar conhecidos, era forte

106 Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 146.

107 *Ibid.*, p. 148.

108 Cf. Jaime RODRIGUES, *De costa a costa*, p. 61.

109 Paul EDWARD apud Jaime RODRIGUES, *De costa a costa*, p. 244.

110 Jaime RODRIGUES, *De costa a costa*, p. 242.

indício de permanência da identidade étnica¹¹¹. Mesmo em uma situação de subjugo, onde a sociedade não lhes conferia espaço para autonomia, os africanos viam sua ligação com o continente de sua origem constantemente renovada pelo tráfico, isto é, pelas pessoas que constantemente chegavam da África.

A despeito de todo o processo descrito, da captura até a travessia, ser, como afirma Bastide¹¹², fator de desagregação das culturas africanas, o navio, assim como os fortes e os barracões, também se tornou lugar de trocas e de diálogos culturais e religiosos. Assim sendo, temos que levar em consideração que na experiência da captura, da estada nos barracões, da travessia do Atlântico e da chegada em terras brasileiras, o contato interétnico era intenso, inclusive com os europeus. Após a chegada no Brasil, acrescentava-se o contato com os povos indígenas. Tais fatos reforçam a ideia de heterogeneidade e afastam o conceito de pureza de origens. Sobre a heterogeneidade dos africanos, Malandrino diz:

A heterogeneidade cultural inicial dos escravizados produziu entre eles uma receptividade geral às ideias e aos costumes de outras tradições, ou seja, uma tolerância especial às diferenças culturais. As religiosidades e as religiões afro-brasileiras nasceram com um dinamismo fundamental e uma expectativa de mudança cultural como aspecto integrante de seus sistemas. Dentro dos limites impostos pela escravidão, aprenderam a valorizar a inovação e criatividade individual. O compromisso com uma nova tradição desde o início incluiu a expectativa do dinamismo contínuo, da mudança, da elaboração e da criatividade¹¹³.

O contato dos africanos e dos afro-descendentes com a comunidade brasileira, por meio da miscigenação e da aculturação, resultou em processos de mestiçagem. Os africanos deram-se conta de que suas chances de ascensão social eram menores do que as dos mestiços. Pautaram, portanto, suas vidas, em projetos de assimilação, aprendendo com o outro a sobrevivência e a inserção social. Isso evidencia indícios da política do embranquecimento, que iremos abordar adiante. O fervor de se reconquistar sentido de humanidade básico fez deles *pragmáticos culturais*, utilizando-se de toda a sorte de recursos que consideravam efetivos para as circunstâncias desorientadoras em que se encontravam.

111 Cf. Jaime RODRIGUES, *De costa a costa*, p. 312.

112 Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 66.

113 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 160.

1.4.2.3 - Os africanos no Brasil (pré abolição)

A tradição *bantú* foi sendo constantemente reinventada e investida de novos significados. Mesmo fragmentada, continuou servindo como base da identidade africana. Malandrino, seguindo uma perspectiva da psicologia, sugere que existem componentes da herança cultural das tradições, que podem ser transmitidos inconscientemente de geração para geração entre indivíduos:

No tempo da escravidão e da opressão, alguns traços culturais específicos eram forçados a desaparecer, mas, de fato, eles não desapareceram. Eles apenas foram retraídos para uma área segura da psique humana, transformados em um conjunto de dinâmicas comportamentais. Desta forma, eles continuaram a ser transmitidos de mães e de avós para as crianças através do trabalho, da forma não verbal ou da consciência de um estilo de vida. Quando o momento histórico favorável surgiu, o traço apareceu novamente, porém de outra maneira. A implicação disso é que no Brasil existia uma grande quantidade de material cultural africano debaixo da superfície visível¹¹⁴.

É a partir desta perspectiva que Malandrino afirma que, sob a aparência de uma nova língua, uma nova religiosidade e uma nova cultura, constataremos permanências, levando-nos a afirmar que se por um lado as expressões são novas, por outro os princípios inconscientes continuam os mesmos:

As continuidades entre África e Brasil devem ser determinadas com base na compreensão das condições básicas em que ocorreram as migrações de africanos escravizados. A proliferação de novas instituições sociais no regime escravagista foi a precondição e a base das continuidades da tradição. Os empréstimos feitos de outras tradições nunca foram obtidos sem a mudança na coisa emprestada e sem incorporar elementos originados nos novos hábitos, que deram à nova forma seu caráter distintivo. Houve uma criação ou uma remodelação para que os grupos de tradição *bantú* criassem seu estilo de vida como uma forma de enfrentar suas necessidades cotidianas. Ao mesmo tempo em que o Brasil foi refeito pelos povos que aqui chegaram, eles também se refizeram a si mesmo, num processo claro de reconstrução identitária¹¹⁵.

No final do século XIX havia mais afro-descendentes do que africanos no

114 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 169.

115 *Ibid.*, p. 222.

Brasil. A inversão da proporção iniciou-se a partir de 1850, quando da proibição do tráfico de escravos. A interrupção do tráfico também representou uma parada na atualização da tradição, que ocorria toda vez que chegavam escravos da África.

Por volta de 1880, as fugas eram possibilidades de rompimento com a escravidão. Tendo fugido, acionavam os laços familiares que tinham com os libertos nas cidades ou buscavam refúgio com outros senhores de engenho. As fugas passaram a representar formas de pressão e de negociação. Reclamavam dos castigos abusivos e cada vez mais tomavam consciência de seus direitos, o que lhes fundamentava mais as ações no sentido de impor certos limites aos negócios. A alforria fundamentou e implicou em mudanças identitárias. “Essa luta [a da liberdade] não permanece embotada, marginal e enfumaçada, mas se apresentava vigorosa e saudável”¹¹⁶, principalmente aquilo que tange a capacidade de reinvenção da tradição. Neste sentido, pode-se entender os africanos e os afro-descendentes como agentes de sua própria história, como nos mostra Chalhoub: “A violência da escravidão não transformava os negros em seres “incapazes de ação autônoma”, nem passivos receptores de valores senhoriais, e nem tampouco em rebeldes valorosos e indomáveis”¹¹⁷.

Se por um lado existia a possibilidade de reivindicação da liberdade, por outro havia limitações para que ela surtisse efeito, uma vez que os grupos mais conservadores ainda se pautavam nas hierarquias sociais tradicionais. Como já mencionado, as relações entre senhores e escravos refletiam um pensamento mais amplo, que entendia o mundo hierarquizado por ordem divina, que se justificava tanto em exegeses bíblicas, que viam os negros como descendentes de Caim, como numa perspectiva secular darwiniana – respaldo científico às doutrinas raciais – que os aproximavam dos primatas. A assunção destes pressupostos era, antes de tudo, de ordem política e ideológica. Foi sobre estas ideias que se construiu uma idealização de embranquecimento da nação. “No Brasil acreditava-se que a transformação das cores em direção ao branco era uma questão de tempo. Assim, a ideia de branqueamento incentivava a crença de que as futuras gerações pudessem superar condições de inferioridade”¹¹⁸.

Até mesmo os abolicionistas tinham embutido um desprezo pelos negros, pois

116 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 251.

117 Sidney CHALHOUB, *Visões de liberdade*, p. 42.

118 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 278, nota 9.

eram indivíduos da elite, descendentes da mais nobre linhagem europeia. Acreditavam que a única maneira de se alcançar uma abolição pacífica seria um período de transição pelo trabalho compulsório, antes da liberdade propriamente dita. O período do pré abolição foi marcado, dessa maneira, por forças divergentes de quatro grandes grupos: Igreja Católica, elite, abolicionistas e escravizados. Os dois primeiros posicionavam-se a favor da permanência da instituição escravocrata e os dois últimos contrários a ela.

1.4.2.4 - Pós Abolição

A data da abolição, 13 de maio de 1888, foi muito festejada. Vislumbrava-se uma participação política a partir de então. No entanto, os africanos e os afro-descendentes depararam-se com limites da velha ordem escravista que permanecera, simbolicamente, impregnada na cultura. Houve uma grande reconfiguração nas fazendas cafeeiras, onde os senhores estabeleceram grande concorrência entre si pela mão de obra liberta. Buscavam explorar os laços de família dos grupos de ex-escravizados. “O término da escravidão colocou, de fato, um enorme problema ao Brasil, o da assimilação dos negros como cidadãos e como produtores assalariados”¹¹⁹.

Os africanos e os afro-descendentes procuravam agir como cidadãos livres, buscando o direito, que supostamente tinham, de proteção pelas autoridades. As autoridades, no entanto, agiam de outra maneira, abafando protestos e procurando manter a ordem hierárquica vigente. Na perspectiva dos senhores de engenho, a produção açucareira precisava ser continuada e as fazendas cafeeiras necessitavam de fomento. Para os libertos, havia a necessidade de fortalecer e de ampliar a pequena plantação, o que lhes daria mais independência para sobreviver.

O movimento abolicionista era político, secular e anticlerical. Os valores católicos sustentavam o conservadorismo e a manutenção da hierarquia tinha um papel importante na manutenção da escravidão. A Igreja, como já dito, tinha um posicionamento justificado teologicamente na superioridade da etnia branca, não obstante, no seio da Igreja, muitos de seus membros não apoiavam a escravidão.

119 Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 33.

Assim, a abolição não significou nenhuma ruptura estrutural de fato. A cultura dominante continuava limitando a mobilidade social dos libertos, que não puderam contar com nenhuma política de inclusão à cidadania. A estrutura agrária havia permanecido. Não houve amparo social aos africanos e aos afro-descendentes libertos, que vivenciaram um abandono institucionalizado. Foram marginalizados por uma força política que planejava a imigração europeia, que era impulsionada por fortes motivações racistas. Era o ideal de branqueamento prevalecendo. Os imigrantes europeus, sendo brancos e vindos de um sistema no qual eram economicamente integrados, tinham um dinamismo muito maior na estrutura social, ou seja, as possibilidades de mobilidade na hierarquia socioeconômica eram maiores:

Houve, portanto, a reafirmação da condição de escravizado, sendo utilizado o argumento, pela ideologia dominante, que o africano ou o afro-descendente era incapaz naturalmente de se adequar à modernização pretendida pelo modelo nacional de República, enquanto a Igreja Católica continuava a reforçar as relações desiguais da sociedade brasileira, sendo que o que prevalecia era a ética do dever para a manutenção harmoniosa do todo. Os africanos e afro-descendentes contaram com pouca ajuda para a conquista da cidadania via esfera religiosa ou política¹²⁰.

A abolição era entendida pelos fazendeiros como um perigoso poder dado aos libertos, que teriam a possibilidade de negociar as condições de trabalhos com os ex-senhores. O movimento republicano era liderado pelas elites agrárias, especialmente pela paulista, e tinha apoio dos militares, que também estavam insatisfeitos com a monarquia.

Apesar de frustração dos africanos e dos afro-descendentes com relação à efetivação da sua liberdade e da sua emancipação civil, o sistema deixou seus vácuos que foram apropriados pelos negros. A separação entre Igreja e Estado possibilitou nova configuração das expressões das tradições afro-brasileiras, permitindo a recuperação de aspectos da tradição *bantú*.

A comunidade, neste sentido, foi fundamental para a constituição dos projetos de liberdade, uma vez que era nela que se ancoravam e se sustentavam esses projetos. Era o grau de parentesco que determinavam os direitos dentro das

120 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 284.

comunidades formadas após a abolição. Os projetos de liberdade dizem respeito a populações brasileiras, afro-descendentes e, muitas vezes, libertos. “Liberdade aqui tem a ver com mobilidade, com a possibilidade de deixar a casa do senhor. Com efeito, há indícios seguros (...) de que os negros aproximavam a condição de livre à possibilidade de escolher aonde e com quem morar”¹²¹.

1.4.3 - Família: a questão da identificação – permanência

A sobrevivência dos africanos e dos afro-descendentes teve como um dos aspectos marcantes a constituição da família, uma vez que significou, diante das circunstâncias de indiferenciação da sociedade, pertencimento a uma identidade coletiva que se construía de maneira análoga à estrutura da família tradição *bantú*. Slenes¹²² mostra que, ao contrário do que dizia Florestan Fernandes, que acreditava que a destruição da família escrava era condição da manutenção do escravismo, os senhores só conseguiam a paz nas senzalas mediante a existência de vínculos e de compromisso dos escravos entre si. “Foi a memória familiar que esteve na base da identidade social construída durante a escravidão”¹²³. O vínculo familiar forjado ao longo do período da escravidão, assentado nos engenhos, foi fundamental para a garantia da luta pela sobrevivência. Os africanos e seus descendentes construía solidariedades significativas, extrapolando o parentesco, que tinham forte sentido de orientação de suas vidas¹²⁴. Ao mesmo tempo em que os engenhos guardavam memórias de dias difíceis, também traziam a conquista de espaços para expressão para cultos.

A ideia de relembrar vovôs e vovós da África esteve presente no período do pós abolição e também nas expressões religiosas do século XX. A permanência nas antigas propriedades, onde trabalhavam como escravos, serviu como alternativa de sobrevivência de manutenção da relação com os antepassados. A conjuntura econômica e social também não favorecia a migração para outras localidades. Um dos exemplos disso foi a repressão policial e o preconceito, que aumentaram após a

121 Sidney CHALHOUN, *Visões de liberdade*, p. 236.

122 Robert W. SLENES; Sheila de Castro FARIA, Família escrava e trabalho, *Tempo*, p. 3.

123 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 263.

124 Cf. Robert W. SLENES; Sheila de Castro FARIA, Família escrava e trabalho, *Tempo*, p. 2.

abolição¹²⁵. A religiosidade, entretanto, parecia ser um elemento que ultrapassava barreiras étnicas, bem como as limitações senhoriais que buscavam tolher a cumplicidade dos escravos. Sobre esta religiosidade, Malandrino diz:

A tradição reinventada, portanto, forjada em solo brasileiro, no caso a tradição afro-brasileira, não foi importada, sendo um sistema visceralmente ligado às experiências das pessoas, que partilham as diferenças trazidas da África, como também o catolicismo vindo da Europa e daquele existente no Brasil¹²⁶.

Na formação, portanto, das religiões afro-brasileiras, houve a interação cultural com uma sociedade marcada pela dominação e pelo conflito: “... os *bantú* não perderam sua cultura originária em função da assimilação a dogmas estrangeiros, mas ao contrário, que recriaram suas próprias tradições a partir de afinidades culturais reveladas no contexto da escravidão”¹²⁷. Não se perderam os aspectos da tradição, mas eles foram ressignificados conforme condições históricas e culturais.

Frente à liminaridade do processo de transição da sociedade escravocrata para a sociedade de classes, Malandrino¹²⁸ aponta três possíveis saídas para os grupos religiosos: reforço da tradição diante à dificuldade de inclusão social na nova sociedade; abandono da tradição, mas não sem conflitos; transformação de aspectos da tradição, individual ou coletivamente, com certos aspectos permanecendo como fornecedores de sentido. A Umbanda enquadrar-se-ia enquanto tradição reinventada, neste último caso.

1.4.4 - A religião dentro da nova ordem social – a formação da Umbanda

A Umbanda formou-se nos centros urbanos, especialmente Rio de Janeiro e em São Paulo no século XX. Era um momento histórico importante para o Brasil, principalmente se levarmos em conta que a Abolição ocorreu em 1888 e a

125 Cf. Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 266.

126 *Ibid.*, p. 270.

127 *Ibid.*, p. 271.

128 Cf. *Ibid.*, p. 274.

Proclamação da República em 1889. Estes dois fatos foram centrais para a formação da Umbanda, pois transformaram a sociedade brasileira como um todo, instituindo uma nova ordem social. Não representaram, no entanto, a concretização dos projetos dos africanos e seus descendentes.

A república, de fato, representou um esforço num direcionamento secular, apartando a religião do espaço público enquanto monopolizadora de sentido. O Estado afastou-se da regulação moral, que dispensava a ideia de Deus. Dentro da nova ordem político-social, na qual Estado e Igreja estavam separados, a liberdade de culto só podia ser estabelecida quando as diversas manifestações constituir-se-iam institucionalmente como religiões. Assim: “Desde os primeiros momentos da Proclamação da República, o combate a feitiçaria e ao curandeirismo, associados à população africana e afro-descendente, fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna”¹²⁹. Aquilo que se associava aos africanos e aos seus descendentes estava excluído da construção do Estado Moderno, que se assentava em ideais iluministas:

A desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é, sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna¹³⁰.

A possibilidade de constituição de novas religiões no Estado moderno foi negada à população africana e afro-descendente. Aquilo que estava associado à sua tradição deixou de ser crime condenado pela Igreja para ser crime diante da sociedade civil. O ideário do branqueamento era, dessa maneira, “... constantemente reatualizado com novos argumentos, desde as pregações jesuíticas até aos discursos modernizadores dos políticos do fim do século XIX, nunca se resumiu à ideia de 'transformar uma cor/raça em outra'”¹³¹. O racismo pode ser visto, portanto, como uma maneira invisível de se fazer perpetuar a escravidão.

Uma nova religião seria, portanto, uma forma alternativa de lidar com a frustração do desejo de permanecer expressando sua religiosidade tal qual como

129 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 292-293.

130 Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 27.

131 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 295.

vinham fazendo. Encontrar um espaço para construir uma nova identidade, não mais pautada na escravidão, mas em outras bases. É neste sentido que Malandrino vê a religião como uma possibilidade utópica.

Tanto a Macumba antecessora direta da Umbanda, como a própria Umbanda, que é uma forma moderna de religiosidade, não mantiveram um todo igual da tradição *bantú*, mas há nelas uma recuperação, por parte dos africanos e dos afro-descendentes, de seus elementos. Ambas são religiões afro-brasileiras que têm sua raiz *bantú* reconhecida. Malandrino esclarece, entretanto, que há nelas o encontro cultural que translada as tradições africanas, evidenciando a presença das tradições indígenas e europeias. “Neste encontro o que se observa são processos de reorganização da tradição cultural, feitos com o intuito de convivência, criando, assim, um denominador comum cultural de cunho sincrético”¹³².

A Macumba serviu de base para o surgimento da Umbanda. Bastide afirma que a Macumba define-se como a integração da tradição iorubá, que cultua os orixás, com a *Cabula*, sincretizada com cultos ameríndios, católicos e espíritas¹³³. A Macumba preservava as tradições *bantú*, mas não mobilizava coletivamente a inserção social. “A macumba correspondeu à marginalização do africano e do afro-descendente numa sociedade de classes em formação. O sincretismo negro-católico-kardecista foi o sinal e a resposta à desagregação social”¹³⁴. Foi a Umbanda que permitiu a inserção social, recriando e sincretizando aspectos das tradições *bantú*. A inserção social, em si, pode ser entendida como permanência *bantú*, já que nesta tradição não há distinção entre público e privado, já que o *sagrado* permeia tudo.

Tendo nascido como uma derivação da Macumba, a Umbanda preserva uma série de significados daquela, ainda que os negando: “... ao se construir no interior da macumba como antítese à africanidade desta religião, se preservaram os significados negados no interior do cotidiano de seus 'terreiros', que proliferaram nos centros urbanos”¹³⁵.

Era necessário que se demonstrasse ao Estado que aquelas práticas não ameaçavam a saúde e a ordem pública. Assim, as associações que se registravam

132 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 300.

133 Cf. Roger BASTIDE, *As tradições africanas no Brasil*, p. 407.

134 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 320.

135 *Ibid.*, p. 308.

em cartórios eram tidas como religião e ficavam protegidas da repressão. As codificações que foram sendo elaboradas expressam, de certa maneira, os constrangimentos vividos por aqueles líderes, que buscavam um consenso, ao longo da história, sobre o que oferece perigo e o que pode ser aceito como prática religiosa.

Dessa maneira, a Macumba foi sendo transformada em Umbanda pelos afro-descendentes: “... os terreiros foram pouco a pouco assumindo estatuto de religiões, mas para tanto se abrigaram sob a rubrica do espiritismo, cujas práticas eram mais facilmente aceitas como religiosas do que aquelas de origem africana, marcadas pela ideia de magia”¹³⁶.

Com a consolidação da sociedade urbano-industrial, com o fim da escravidão e com a separação do Estado da Igreja, houve um grande êxodo rural por parte dos africanos e afro-descendentes para as cidades. A Umbanda é uma resposta, portanto, das populações afro-descendentes que migravam para os centros urbanos. O livro de Ortiz¹³⁷ estrutura uma argumentação que procura evidenciar isso através de dados empíricos e históricos, compondo a tese de que o surgimento da Umbanda coincide com a consolidação de uma sociedade urbano industrial e de classes. A Umbanda foi sendo influenciada pela sociedade global na sua estrutura e no modelo de valores adotado. À medida que integrava os valores da sociedade global, achava espaço para a sua legitimação: “A umbanda pode ser compreendida como uma configuração resultante deste processo, mas seu reconhecimento como religião independente teve de esperar até os anos 1950-60”¹³⁸.

O que caracteriza a persistência da influência *bantú* faz-se perceber na sua tendência à flexibilização e à ampliação; no culto aos antepassados, ainda que na forma de estereótipos; na continuidade existente entre os vivos e os mortos; nas estruturas familiares na forma de linhagem; no fato do culto ser predominantemente doméstico; e na união vital entre a família de santo.

A síntese que encontramos na Umbanda abarca muitas tradições: *bantú* com outras influências africanas, principalmente os iorubás; o catolicismo, especialmente o popular; Kardecismo, trazidos pelos imigrantes europeus; práticas religiosas

136 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 311.

137 Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*.

138 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 312.

indígenas, fornecidas pelos índios nativos; e ainda influências orientais como Budismo e Xintoísmo. Podemos levantar a hipótese de que por este motivo ela consiga abraçar diferenças regionais e culturais na sociedade brasileira e na sociedade de classes. É considerada uma religião brasileira. “Portanto, a umbanda deve ser entendida como uma síntese, isto é, a superação das contradições advindas de várias tradições religiosas, através de um processo contínuo, que se faz de maneira lenta e gradual”¹³⁹.

Brumana e Martinez¹⁴⁰ dizem tratar-se de uma derivação do Candomblé com influências do espiritismo e do catolicismo popular, organizada por dissidências do Kardecismo no século XX, que trabalhavam com espíritos inferiores, que eram mais eficazes na lida com problemas humanos. É o que sustenta sua tese de que é expressão subalterna. Não falam de influência *bantú*, a despeito de mostrarem que funciona com uma sistematização de espíritos que já foram seres vivos. Dentro da perspectiva proposta por Malandrino, estes autores deixam lacunas.

Ortiz¹⁴¹ afirma que a desagregação da memória coletiva africana deu-se no interior dos cultos afro-brasileiros, especialmente os *bantú*, que foi a etnia que mais sincretizou com o Kardecismo, sintetizando aquilo que se chamou de *baixo espiritismo*. A junção do culto aos antepassados e do Kardecismo forneciam um quadro bastante coerente para a visão de mundo *bantú*¹⁴². Era uma resposta diferente daquela dos grupos iorubás que relacionavam os deuses e os santos. Mas, ao invés de assumir a desagregação da memória coletiva africana, sugerida por Ortiz, Malandrino pergunta-se se a Umbanda não seria uma tentativa de ressignificação cultural, uma tradução *bantú*, para se adaptar à nova ordem social. Se os africanos conseguiram perpetuar sua tradição até a virada urbano-industrial, por que haveriam de sucumbir a ela? Podemos sugerir que há, muitas vezes, por parte dos autores, uma visão de subvalorização da Umbanda frente ao olhar purista que legitima o candomblé como capaz de preservação de tradição.

Foi preciso construir uma linguagem social aceita, por meio da qual ele pudesse pensar, compreender e experimentar essas vivências. O que observamos foi a ressignificação de sistemas simbólicos,

139 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 314.

140 Cf. Fernando Giobellina BRUMANA e Elda González MARTÍNEZ, *Marginália Sagrada*.

141 Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 29.

142 Cf. *Ibid.*, p. 37.

entendendo-se aí, os processos de hibridismo e a formação de novas práticas religiosas, como elementos a serem ressignificados e como forma de adaptação a essa nova realidade¹⁴³.

Dadas as circunstâncias a que foram submetidos os africanos e os afro-descendentes com a Abolição e a Proclamação da República, a Umbanda pode ser considerada uma possibilidade utópica para os grupos de tradição *bantú*. Isso significa dizer que a possibilidade da vivência religiosa por meio da Umbanda representava uma maneira de, naquele novo contexto, reviver a tradição *bantú*. “O que vemos no caso de afro-descendentes de tradição *bantú* é a formação de um ritual que se iniciou com a macumba, se consolidou com a umbanda e se legitimou com o movimento federativo”¹⁴⁴.

Se por um lado Brumana e Martinez não inferem sobre a raiz *bantú* da Umbanda, por outro lado o trabalho que realizam tem grande mérito em reconhecer a subalternidade dos cultos populares, no caso, a Umbanda. Subalternos são cultos marginais tanto pela exclusão de que são objeto como pelos critérios com que o são. “Os cultos subalternos existem no tenso espaço desenhado pela resistência a um poder impugnador, poder com o qual podem haver-se de diferentes maneiras, mas que nunca podem dar por inexistente”¹⁴⁵.

Os cultos subalternos têm aspectos políticos, sendo “... temerário afirmar que estas religiões reforçam o sistema social vigente”¹⁴⁶. Brumana e Martinez fazem esta afirmação usando uma argumentação muito similar a de Ortiz em *A consciência fragmentada*¹⁴⁷, quando diz que a cultura popular tem uma estrutura de elaboração caseira, que se opõe ao público, regido pelo Estado e pela Igreja, pois funcionam num esquema de construção aleatória, ou seja, de bricolagem.

1.4.4.1 – O transe de possessão

O transe de possessão ou a incorporação de espíritos, guias ou entidades é

143 Brígida Carla MALANDRINO, *Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*, p. 328.

144 *Ibid.*, p. 331.

145 Fernando Giobellina BRUMANA; Elda González MARTÍNEZ, *Marginália Sagrada*, p. 72.

146 *Ibid.*, p. 78.

147 Renato Ortiz, *A consciência fragmentada*.

imprescindível nas religiões afro-brasileiras. A centralidade dos cultos está na possessão. Na formação da Umbanda, a incorporação se dava de maneira coletiva e sistemática, com a ideia de cura muito presente, que se realizava por meio de passes e de consultas. Nesta perspectiva, a incorporação de guias como rito coletivo na Umbanda, liga-se à ideia dos cultos aos antepassados, onde existe a preocupação com o equilíbrio da força vital.

A incorporação pode ser entendida como uma maneira de resistência. A possessão pelos espíritos possibilitou o exercício de poder, uma vez que delegava poder a um grupo de indivíduos, sendo veículo de protesto contra condições de exclusão ou de desfavorecimento. Ao mesmo tempo em que os eram subjugados e estigmatizados, eles eram temidos, o que reforça a ideia de subalternidade apresentada. Da maneira como se organizou, a Umbanda serviu como um *porto seguro* diante da anomia social a qual os africanos e os afro-descendentes foram submetidos, permitindo que se criasse um domínio sobre a situação vivida:

O corpo é o lugar privilegiado no qual o código místico se expressa; é também o lugar de que fala esse código místico. Com efeito, as aflições para as quais as clientelas buscam remédio nos cultos subalternos são aflições concretas, materiais, vinculadas diretamente ao corporal: doença, desejo, sobrevivência econômica. Quer dizer que, por meio da exploração mística do corpo, estes cultos tentam superar a desordem que ameaça o corpo¹⁴⁸.

No terceiro capítulo aprofundaremos sobre o transe de possessão e as funções que acreditamos possuir. Neste momento interessa-nos apenas constatar que tem como característica servir como ferramenta de contestação, fornecendo poder para os indivíduos. Na Umbanda ele se dava de maneira coletiva e sistematizada.

Ao longo da apresentação da matriz africana, preocupamo-nos em mostrar, primeiramente, que havia uma multiplicidade étnica entre os africanos que foram trazidos para o Brasil. Desde o processo de captura até a chegada e o estabelecimento no Brasil, estes grupos já vivenciavam experiências de trocas culturais, de interações e de ressignificações de suas tradições. Destacamos a tradição *bantú* em função de sua representatividade relativa e absoluta, seja em

148 Fernando Giobellina BRUMANA; Elda González MARTÍNEZ, *Marginália Sagrada*, p. 84.

números de indivíduos, seja na sua capacidade de se amalgamar à cultura que estava em formação.

Muitos valores e eixos centrais desta tradição foram sendo reconstruídos no Brasil de maneira ressignificada, fato que permitiu que as expressões religiosas fossem se formando e se transformando diante das circunstâncias econômicas e sociais.

Importante destacar que o preconceito que os africanos e os afro-descendentes foram submetidos ao longo dos séculos moldou o surgimento da Umbanda na sociedade urbano-industrial nascente. Estigma que permanece internalizado na cultura brasileira como um todo até os dias de hoje.

Ao longo deste capítulo sobre as matrizes, procuramos fazer uma reconstituição das matrizes fundamentais da religiosidade popular brasileira, presentes no Santo Daime e na Umbanda. Dessa maneira, conseguimos mostrar um panorama que aponta para alguns motivos que possibilitaram o encontro entre as duas, ao mesmo tempo em que indicam, em parte, as razões de fundo para as tensões que existem entre as duas, questões que aprofundaremos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO II: Santo Daime e Umbanda

A intenção deste capítulo é descrever o encontro entre o Santo Daime e a Umbanda da maneira como ocorreu no interior da Doutrina do Santo Daime. Assim, vamos falar do encontro de duas religiões instituídas. Para isso, iniciaremos com uma descrição histórica, que contextualiza o cenário do surgimento do Santo Daime, bem como aponta as razões de fundo que explicam a compatibilidade entre estas duas práticas religiosas. Tendo realizado a contextualização, partiremos para a história da formação do Santo Daime até chegarmos ao encontro com a Umbanda. Iniciaremos com a da história do seu fundador, Raimundo Irineu Serra; em seguida falaremos a respeito de Sebastião Mota de Melo, líder do principal seguimento inaugurado após o falecimento de Irineu, e de seu filho Alfredo Gregório de Melo, atual líder espiritual do Santo Daime.

Após estas três etapas da história da religião amazônica, numa perspectiva que privilegia os aspectos que evidenciam os espaços de encontro com a Umbanda, seguiremos para uma caracterização das maneiras como a Umbanda vem sendo trabalhada dentro do Santo Daime. Inicialmente faremos uma descrição de alguns rituais no Céu do Mapiá – AM (sede matriz do Santo Daime), onde realizamos parte do trabalho de campo e, em seguida, descreveremos a Umbanda dentro do Reino do Sol, igreja¹⁴⁹ localizada no extremo sul do município de São Paulo, onde também realizamos a pesquisa de campo.

Umbanda e Santo Daime vivem um forte diálogo que, apesar de não ser hodierno, vem se intensificando nos últimos anos, o que se pode constatar não apenas pelo aprofundamento que a Umbanda viveu dentro do Santo Daime, mas também pelos inúmeros terreiros de Umbanda que passaram a utilizar a bebida da floresta. O uso da bebida dentro de expressões religiosas afro-brasileiras já foi identificado (como mostraremos a seguir) num período anterior àquele que em que se deu o encontro do qual vamos tratar. Tal fato, entretanto, não causa estranhamento, pois conhecendo um pouco o cenário religioso popular brasileiro e sua dinâmica, como vimos no primeiro capítulo, deparamo-nos com uma intensa

149 Igreja é um dos termos para designar os templos do Santo Daime. Terreiro também pode ser um dos termos para a mesma designação, porém este termo também pode designar a parte externa da igreja, ou seja, a igreja designando o salão onde os trabalhos acontecem e o terreiro sendo uma parte externa ao lado da igreja. O termo igreja denota a influência católica.

profusão de práticas e um alto nível de hibridação de tradições, que se iniciaram desde que europeus, africanos e índios encontraram-se nestas terras e que seguem em clara dinâmica até os dias de hoje. Dessa maneira, reiteramos que nosso estudo dá-se sobre o encontro entre o Santo Daime e a Umbanda, enquanto práticas religiosas instituídas¹⁵⁰.

2.1 - Primórdios de um encontro

Na perspectiva que vamos seguir neste trabalho, portanto, é o Santo Daime que acolhe a Umbanda em seu interior. Seu encontro efetivo¹⁵¹ aconteceu num momento em que o Brasil vivia grandes transformações socioeconômicas e a Amazônia buscava ser integrada política, econômica e socialmente. As tentativas de integração da Amazônia foram muitas e, na maioria das vezes, falharam. Nas décadas de 1960 e de 1970, quando foram inauguradas as rodovias que ligavam as regiões do Sul às regiões do Norte, a urbanização e a industrialização ganharam dimensões consideráveis e a integração desta região passou a se efetivar.

Outro fator importante para ajudar na compreensão do encontro entre estas duas religiões é o aspecto carismático da liderança dentro do Santo Daime. Desde seu surgimento, na figura do seu fundador Raimundo Irineu Serra (quem iremos apresentar adiante), o Santo Daime nasceu e cresceu num processo dinâmico de transformação de seus rituais, sofrendo alterações e transformações legitimadas no poder do carisma de seu líder, que conferia coesão ao grupo. A figura de Sebastião Mota de Melo também é reconhecida como uma liderança poderosa por seus seguidores. Descrito como homem distinto, de grande carisma, de espírito aberto ao novo, que soube estabelecer um diálogo com as transformações que ocorriam. Encontrou na juventude alternativa das regiões desenvolvidas do país, que afluía

150 O Santo Daime, como veremos a seguir, tem sua constituição e sua instituição bem delimitadas. A Umbanda, apesar de ter origem difusa e ser constituída por uma enorme variedade de práticas, considerando os denominadores comuns que caracterizam, principalmente, as “Umbandas” do Sudeste do país, que criaram as Federações e procuraram codificar uma teologia.

151 Queremos chamar de encontro efetivo o momento em que, dentro do Santo Daime, reconheceram-se os elementos da Umbanda e, deliberadamente, foram sendo integrados no interior dos rituais desta religião. Pensamos que isso ocorreu sob a liderança de Sebastião Mota de Melo, discípulo de Mestre Irineu (fundador do Santo Daime), que veio a se tornar o líder do maior seguimento dentre aqueles que surgiram após o falecimento do líder fundador do Daime.

para a região amazônica, muitas vezes em aventuras rumo a Machu Picchu – Peru ou em viagens mochileiras, comuns àquela juventude alinhada com o movimento da *contracultura*, ressonância dessa abertura. Tanto o Santo Daime como a Umbanda são expressões da religiosidade popular, por isso com fronteiras muito porosas às trocas com outras tradições.

Para entender o encontro dessas duas religiões, seguiremos um modelo sugerido por Alves Júnior.¹⁵², que analisa a inserção da Umbanda no Santo Daime em três gerações. Esta perspectiva permite enxergar, desde a gestação do Santo Daime, os elementos constitutivos que permitiram a chegada da Umbanda. Veremos que, desde o início, o Santo Daime “bebeu” em tradições de origem distintas, que, por sua vez, também eram resultado de hibridações anteriores, que mantiveram as portas abertas para que, num outro contexto, o encontro acontecesse. Nas palavras de Alves Júnior: “O modo como a Umbanda se insinuou na cosmovisão, no discurso e nas práticas rituais do Santo Daime se deu aos poucos. Não vislumbramos ruptura, um salto substantivo; antes uma continuidade, quase que a do bom filho que à família torna”¹⁵³.

Iniciaremos nossa descrição contemplando o cenário amazônico, bem como levantando alguns fatos da trajetória dos líderes de cada uma das gerações, que nos possibilitam conhecer como o culto do Santo Daime vai se compondo e como a presença afro-brasileira vai se manifestando.

2.1.1 - A presença afro-brasileira no contexto Amazônico

Vimos no capítulo anterior que o contingente de escravos que chegou ao Brasil ficou concentrado, principalmente, ao longo da costa brasileira e das proximidades, onde foram estabelecidas as plantações de cana-de-açúcar e, posteriormente, de café. Na região da floresta amazônica, onde prevaleceu o extrativismo de produtos nativos, as chamadas “drogas do sertão”, a mão de obra dos índios e seus descendentes era a mais apropriada, pois eles possuíam o conhecimento da lida da floresta. Criou-se, assim, um mito de que na Amazônia não

152 Cf. Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*.

153 *Ibid.*, p. 126.

havia negros e, até recentemente, como afirma Pinheiro¹⁵⁴, pensava-se que sua presença era nula, ficando restrita, quando considerada, à participação parca na revolta da Cabanagem e aos rumores da existência de quilombos. “O ocultamento da presença negra na Amazônia continua efetivo, mantendo incólume uma das mais graves distorções na escrita da história na região”¹⁵⁵. Nos dois primeiros séculos de dominação portuguesa na região, a oferta abundante de mão de obra nativa e a licenciosidade jurídica de sua exploração foram fatores que inibiam a importação de escravos africanos para a região. Mesmo quando se considera a introdução da mão de obra africana escravizada na região, a quantidade de negros que entraram na província do Grão-Pará foi bastante inferior àquela que entrou na Bahia e no Maranhão:

De qualquer forma, cabe salientar que, desde meados do século XVIII, a introdução de negros no Grão-Pará tornou-se uma realidade importante para a sociedade e para a economia da província e, embora os marcos mais importantes desse processo estejam inquestionavelmente localizados no período de administração de Francisco Xavier de Mendonça Furtado, seria um erro defender a idéia de que antes do estabelecimento da empresa pombalina não havia escravatura africana nas capitanias do Pará e Maranhão¹⁵⁶.

O que é possível dizer é que a introdução de escravos neste período não ocorreu em grande escala. Foi sob a administração pombalina que houve um aumento substancial na entrada de negros na região. Pinheiro não apenas busca recompor um quadro da presença negra na Amazônia, reunindo informações dispersas numa série de estudos, como também reconstitui a ação dos negros escravizados, tanto no que diz respeito às suas lutas e às reivindicações de liberdade contra o sistema escravista, como também à sua forte atuação junto aos cabanos da revolta. A atuação negra ativa tornou-se evidente ao

[...] recolher um número bastante significativo de indícios que atestam ter sido a presença negra na Amazônia extremamente onerosa para os proprietários, principalmente porque nela, mais que em qualquer outra região do Brasil, havia possibilidades potencialmente maiores de se realizarem fugas¹⁵⁷.

154 Cf. Luís Balkar Sá Peixoto PINHEIRO, De mocambeiro a cabano, *Revista Terras das Águas*.

155 *Ibid.*, p. 149.

156 Luís Balkar Sá Peixoto PINHEIRO, De mocambeiro a cabano, *Revista Terras das Águas*, p. 149.

157 *Ibid.*, p. 155.

De fato as fugas aconteciam individual ou coletivamente, possibilitando a formação de quilombos ou de mocambos, que eram comunidades negras que acabavam por desenvolver um modo de vida semelhante ao dos índios, com quem mantinham estreito contato. A presença vigorosa de mocambos no Pará, bem como sua forma de atuação e de interação com a sociedade – furtos de gado, libertação de escravos, assassinato de senhores, bem como a comercialização sorrateira daquilo que produziam –, traziam novo olhar sobre a presença negra na Amazônia. Sua atuação na Cabanagem não apenas era real e efetiva, como também se expressava em conflitos internos ao movimento. Preteridos pelas lideranças brancas cabanas, que eram os senhores, e até pelos índios, os negros rebelavam-se e recebiam, em resposta, a opressão. A mentalidade de branqueamento já estava, assim, presente, de maneira que havia animosidade étnica entre grupos, em função de ocupações sociais. Pardos livres, integrados no sistema escravista como capatazes, por exemplo, buscavam se diferenciar dos escravos de maneira bruta e violenta¹⁵⁸.

Os mocambos eram uma preocupação prioritária das lideranças tanto dos cabanos quanto da província após a supressão da revolta, entendidos como ameaça. Tomando como base algumas afirmações no artigo de Pinheiro, torna-se compreensível tal preocupação:

Primeiro, quando o negro liberto, chamado por alcunha "Patriota", se fez líder de um desses grupos e, tendo aglutinando mais de 400 fugidos, chegou a pleitear sua indicação para o cargo de presidente da província no mesmo instante em que defendia o rompimento com o Império e a criação de uma república no norte do país. Depois, quando o "preto" João do Espírito Santo, um cabano mais conhecido como Diamante, "reunindo os seus comparsas, organizou clandestinamente um corpo que denominou de guerrilheiros" e chegou a elaborar um plano para assumir o controle do poder na província, derrubando o então presidente ... o cabano Eduardo Angelim!¹⁵⁹.

Os cem anos que vão da metade do século XVIII à metade do século XIX, segundo Furuya, foram de grande mudança sociocultural, com diminuição radical da

158 Cf. *Ibid.*, p. 162-168.

159 Luís Balkar Sá Peixoto PINHEIRO, De mocambeiro a cabano, *Revista Terras das Águas*, p. 170.

população indígena, que, de maioria, passou a ser minoria. Este autor fala de uma surpreendente “cultura popular amazônica homogênea”¹⁶⁰, que se estabeleceu, ponto comum entre os pesquisadores sobre este período. Ao considerarmos a exposição anterior, baseada no texto de Pinheiro, indagamos se isso não seria por demais reducionista e generalizante. O fato é que, Furuya considera estas transformações como o “[...] primeiro horizonte das religiões populares da Amazônia”¹⁶¹, caracterizado pelo culto aos santos e pela pajelança como elementos centrais, que são, ainda hoje, a base das religiões populares da região.

Posteriormente a este período, iniciou-se o chamado *Ciclo da Borracha*, sob o qual se criou o mito dos recursos inesgotáveis. A grande ausência de mão de obra na região gerou um enorme fluxo migratório da região nordeste, estimulado pela possibilidade de um enriquecimento rápido. Cidades formaram-se pelo resultado da movimentação desta economia. Este período, segundo Furuya¹⁶², foi de 1840 a 1912. A migração maciça começou em 1845 e se intensificou em 1877 com a grande seca que houve no Nordeste, aumentando o contingente populacional amazônico de trezentos e trinta mil em 1872, para um milhão e quatrocentos mil em 1930. A maior parte do contingente nordestino que migrou para a região era proveniente do Ceará, mas com relação à influência das tradições afro-brasileiras, o Maranhão tem maior destaque. É a partir da influência oriunda deste estado que se estabelece, para este autor, o “[...] horizonte afro-amazônico” ou os “cultos afro-amazônicos”¹⁶³.

A influência das tradições afro-brasileiras espalhou-se por toda Amazônia, concentrando-se, principalmente, nas cidades, que se tornaram fluxos irradiadores destas e de outras influências culturais para os vilarejos e para as comunidades. A difusão da influência afro-brasileira iniciou-se na mesma época em que estas tradições ali chegaram, ou seja, no final do século XIX e início do século XX. A título de exemplo, Furuya¹⁶⁴ cita um grupo de “Umbanda” (Umbanda está entre aspas, pois não se trata daquela Umbanda nascida no Rio de Janeiro e em São Paulo nas décadas de 1920-30) em Porto Velho, que se constituiu em 1917 e tinha como

160 Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*, p. 24.

161 *Ibid.*, p. 24.

162 Cf. *Ibid.*

163 Cf. Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*.

164 *Ibid.*, p. 26.

liderança *Chica Macaxeira*. Este grupo seria de Tambor de Mina¹⁶⁵ maranhense e, pelos relatos de Nunes Pereira¹⁶⁶, parece que utilizavam *ayahuasca* durante os rituais. Outro grupo ligado aos cultos afro-brasileiros, considerado o mais antigo da Amazônia que se tem notícia, situa-se em Manaus e teve sua fundação em 1900, sob a liderança de uma mulher nascida no interior do Maranhão e que teria se iniciado na *Casa de Nagô*¹⁶⁷ em São Luís.

Todo esse horizonte religioso, portanto, de cultos afro-amazônicos, formou-se a partir do *Ciclo da Borracha*, que teve seu apogeu em 1912. Movimentou intensamente a economia da região, que se tornou responsável pela quase totalidade da demanda mundial de borracha, mas entrou num declínio vertical em função das plantações de seringueiras no Oriente sob domínio dos ingleses, como vimos no primeiro capítulo.

Com a chamada Revolução de 1930, liderada por políticos do Rio Grande do Sul e de Minas Gerais, Getúlio Vargas tornou-se Presidente de República. O Acre, desde então, passou a ser governado por nomeações do presidente. Além das transformações políticas, ocorreram transformações sociais e econômicas, promovendo uma ruptura com muito daquilo que sobrevivera das características coloniais. A nova proposta econômica visava a urbanização e a industrialização. A política nacionalista implantada procurava substituir as importações por produtos da indústria nacional, bem como integrar economicamente as regiões menos desenvolvidas do país. Neste mesmo período, no contexto das grandes cidades do Sudeste, surgiu a Umbanda.

Até a década de 1930, a economia sustentava-se com base na produção agrícola. Com a tomada de poder por Vargas, teve-se a consolidação de um movimento de industrialização. Com a urbanização e a industrialização, surgia a sociedade de classe como realidade social. As cidades tornaram-se, definitivamente, os polos de produção e também os polos políticos. A partir disso, Ortiz sugere: "... os anos 30 significaram uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições"¹⁶⁸. Diferentemente

165 Tambor de Mina é expressão religiosa afro-brasileira do Maranhão, da qual iremos falar um pouco mais adiante.

166 Cf. Manuel Nunes PEREIRA, *A Casa das Minas*.

167 Trata-se de uma das casas mais tradicionais do Tambor de Mina no Maranhão.

168 Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*, p. 32.

do Santo Daime, a Umbanda teve origem difusa e é, para Ortiz, clara expressão do movimento de consolidação da sociedade urbano industrial, na qual as tradições afro-brasileiras são ressignificadas dentro deste novo contexto. Teremos oportunidade de verificar adiante que o Santo Daime teve seu surgimento num momento em que no Acre também acontecia a urbanização.

Com o início da Segunda Guerra Mundial e com a tomada das plantações seringueiras asiáticas pelos japoneses, surgiu uma nova demanda pela borracha brasileira, cuja campanha era chamada de *Batalha da Borracha*. Os migrantes, nordestinos do Ceará em sua maioria, que vieram, ficaram conhecidos como *Soldados da Borracha*. Grande contingente desses migrantes foi para o Acre e ali permaneceu mesmo após o final da guerra. A Amazônia continuou em evidência, ainda, em função da ideia de recursos naturais inesgotáveis, parte da estratégia da política nacional de desenvolvimento, que buscava integrá-la política e economicamente. O Brasil tinha um baixo índice demográfico e os estados viviam em relativo isolamento, em função da inexistência de meios ou de vias que ligassem as regiões. Considerando as dimensões do território nacional e as dificuldades de tráfego decorrentes disso, a década de 1960 representou um marco decisivo no processo de integração, quando foi concluída a rodovia que ligava Cuiabá e Porto Velho, que depois foi estendida para Rio Branco.

Em 1966 foi inaugurada a “Operação Amazônica”, foi fundada a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), foi incentivado o investimento de capital da Amazônia e, em 1967, Manaus foi designada “zona franca”. Em 1970 foi lançado o PIN (Programa de Integração Nacional), foi anunciada a construção da Transamazônica, e, sob a direção do então recém-criado INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), foi promovido um plano de colonização com nordestinos¹⁶⁹.

O influxo populacional que a partir daí se deu foi de grandes proporções. A população amazônica cresceu mais de 300% de 1940 a 1980. De um milhão e quatrocentos e sessenta mil habitantes, passou para cinco milhões e oitocentos e sessenta mil. Levando em consideração o final do século XIX, o crescimento superou os 1000%. A partir da década de 1970, aumentou o número de migrantes

169 Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*, p. 30.

vindos da região sul do país.

A população do interior dos estados do Norte passou a migrar para as grandes cidades, buscando melhores condições de trabalho, de saúde e de educação. No entanto, estes indivíduos depararam-se com as dificuldades de uma vida que lhes demandava dinheiro para sobreviver, sem que o emprego fosse-lhes garantido:

Sendo privadas das bases da forma de vida existentes até então nas áreas não urbanas e passando por uma 'proletarização passiva' (ibid.: 23) pela exclusão do mercado estável de trabalho das cidades, as pessoas se estabelecem nas favelas das cidades: esta é a realidade da "urbanização" da Amazônia¹⁷⁰.

Fatores como a exclusão e a marginalização são as chaves para entender o crescimento de grupos religiosos na Amazônia, dentre eles a Umbanda (neste caso, estamos referindo-nos a proliferação da *Umbanda do Sul* pelo Brasil, que recebeu o nome de *umbandização*¹⁷¹), que, analogamente ao que aconteceu nas grandes cidades do Sul, era uma expressão subalterna da religiosidade.

Rondônia e Acre, até as décadas de 1970 e 1980, eram estados muito isolados, sendo fluvial o único meio de acesso. Neste período, a Região Sul do Brasil foi diretamente ligada a estes estados, provocando uma invasão de projetos, de empreendimentos e de grandes contingentes migratórios.

Todas estas transformações no contexto social, político e econômico da Amazônia são fatores importantes que ajudam a compreender o movimento de *umbandização*, que se deu a partir da década de 1960. Antes disso, como já vimos, já existiam manifestações de grupos religiosos ligados às expressões afro-brasileiras, compondo um quadro de *cultos afro-amazônicos*, que eram muito

170 Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*, p. 32-33.

171 A "umbandização" é entendida por FURUYA, como um movimento de expansão da influência da Umbanda nascida nas metrópoles das regiões no sul do país. Tendo surgido nas décadas de 1920-1930, a Umbanda iniciou sua expansão pelo Brasil depois do final da Segunda Guerra Mundial. Sua organização em Federações, conferiu-lhe legitimidade à existência de muitos grupos. Além das Federações, que se espalharam por todo o Brasil, sua organização no *Sul* expressou-se também em uma codificação teológica, publicada em livros, bem como numa *indústria umbandista*, responsável pela venda de toda sorte de artigos ligados nos rituais. O resultado disso é certa padronização de espíritos que já existiam, mas que viam seus arquétipos fixados a partir de imagens das estátuas que circulava. Um exemplo que ele cita é a imagem de Iemanjá "... como uma mulher linda de cabelos pretos, aparência branca, vestindo roupas da cor azul clara, de pé com mãos abertas quando quebram as ondas do mar sob um luar noturno" (*Ibid.*, p. 16).

particulares a cada região, diferindo do Candomblé nordestino e da Umbanda sulista, expressando bastante a regionalidade.

A *umbandização* da Amazônia esteve ligada às grandes transformações econômicas, às transformações demográficas, à urbanização, à ligação direta com os estados do Sul por meio de rodovias e à criação da *zona franca* de Manaus. O ímpeto de integrar a Amazônia por parte do governo e a implantação da agropecuária na região produziu um fluxo migratório das regiões do sul do país, sejam de fazendeiros ou de trabalhadores rurais brancos. O desenvolvimento da região passou, a partir de então, a fluir em um processo semelhante ao de outras regiões do país, fazendo com que ali (incluindo o Acre) se reproduzisse, também, processos socioculturais. Uma das evidências desta *umbandização*, para Furuya, está no surgimento de novos espíritos possesores, os caboclos, “... com origem óbvia no mundo espiritual da Umbanda do sul”¹⁷². Este movimento tornou-se mais evidente a partir da fundação, em Manaus, de três federações na década de 1970, que passaram a exercer influência política, e quando as lojas de artigos religiosos ligados a Umbanda começaram a crescer. Por outro lado, ao mesmo tempo em que ocorria a *umbandização* dos cultos na Amazônia, ocorria também uma ressignificação da Umbanda que chegava, gerando a *amazonização da Umbanda*.

Ao investigarmos as raízes culturais do Santo Daime, como teremos a oportunidade de ver adiante, podemos classificá-lo dentro das tradições afro-amazônicas. Não obstante, o problema não estaria em lhe negar ou afirmar a influência indígena, afro-brasileira ou dos ritos sincréticos assimilados pelos caboclos, pelos mestiços e pelos ayahuasqueiros na intersecção entre selva e povoado, pois todas estas matrizes, na perspectiva de Monteiro da Silva, já estavam presentes na constituição do Círculo de Regeneração e Fé (CRF). Assim, a polêmica estaria “... em torno da especificidade da influência, isto é, saber até que ponto esta teria ocorrido num contexto histórico anterior ao da expansão do espiritismo kardecista nos primeiros anos desta década e da umbanda, bem depois dos anos 1930”¹⁷³. Alves Júnior¹⁷⁴ afirma que o Kardecismo era uma das tradições veiculadas

172 Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*, p. 35.

173 Clodomir MONTEIRO DA SILVA, *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 415.

¹⁷⁴ Antonio Marques ALVES JR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 82.

pela *Revista do Pensamento*¹⁷⁵. De qualquer maneira, a chegada da Umbanda por aquelas bandas leva-nos a duas hipóteses não excludentes: a primeira de que haveria um *terreno* propício para recebê-las, preparado pelas tradições afro-amazônicas, ou seja, universos simbólicos análogos; e a segunda seria o alto nível de adaptabilidade e de porosidade seja do Kardecismo, da Umbanda ou do universo curandeiro amazônico.

Na mesma época, portanto, em que correntes espíritas populares, entre elas a Umbanda sulista, espalhava-se pelo país, que segundo Furuya, iniciou-se com o final da Segunda Guerra Mundial, na Amazônia surgiam e se fortaleciam expressões religiosas levadas por migrantes, principalmente, do Maranhão.

2.2 - Santo Daime – Como começou

2.2.1 - Primeira Geração – Mestre Irineu

Toda essa contextualização do cenário amazônico faz-se necessária para entendermos o surgimento do Santo Daime, bem como seu posterior encontro e integração da Umbanda em seu ritual.

A primeira geração iniciou-se com a figura de Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina¹⁷⁶ do Santo Daime. Nascido no Maranhão, no município de São Vicente Ferrer na baixada maranhense, a 15 de dezembro de 1892¹⁷⁷. Foi para

175 Criada em 1917 por Antônio Rodrigues por meio da Editora Pensamento, da qual foi fundador, assim como do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). A *Revista do Pensamento* tinha ampla divulgação no Brasil. Por meio dela veiculava-se a filosofia do CECP e outras filosofias esotéricas da Europa, que, por sua vez, bebiam de tradições diversas.

176 “Doutrina” é um nome usado pelos fiéis para se referir ao Santo Daime em si, bem como ao conjunto dos ensinamentos que compõem esta prática religiosa. É um conceito, muitas vezes, referido nos hinos. Os hinos são cantos “recebidos” do plano espiritual por alguns adeptos, trazendo as mensagens e os preceitos, compondo a cosmologia e a doutrina. O conjunto destes cantos compõe o Hinário. Receber hinos denota certa graduação espiritual, não obstante, existem aqueles que não os recebem e têm sua graduação coletivamente reconhecida.

177 Há uma dúvida com relação à sua data de nascimento ser no ano de 1890 ou 1892, pois na certidão de nascimento consta a primeira data e nos demais documentos consta a segunda data. Cf. Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 71-75. Este livro, recém-publicado, busca trazer detalhes da biografia de Irineu. Nosso trabalho não tem este propósito, para isso recomendamos a referida obra para maiores aprofundamentos. No presente texto, atentaremos-nos para as características de sua trajetória que julgamos mais adequadas para explicar a maneira como Umbanda e Santo Daime vieram a se encontrar.

a Amazônia ocidental em 1912 para trabalhar como seringueiro, já no final do primeiro Ciclo da Borracha¹⁷⁸. Trabalhou em Xapuri, Brasileia e Sena Madureira, estando ligado à extração da borracha¹⁷⁹, para, em seguida, trabalhar na Comissão de Limites do Governo Federal. Como seringueiro, segundo consta, trabalhou muito pouco. Travou contato intenso com a cultura da região. MacRae¹⁸⁰ diz que Raimundo Irineu teve contato com os índios Caxinawá, tanto brasileiros como peruanos, afirmando que eles já estavam em avançado processo de assimilação da cultura hegemônica.

Sua primeira experiência com a *ayahuasca*¹⁸¹ foi com seus conterrâneos, os irmãos Antônio e André Costa, nas fronteiras do Brasil com a Bolívia, na região de Cobija. A figura de um *ayahuasqueiro* peruano, Don Crescênio Pizango, foi quem inicialmente teria convidado Antônio Costa a tomar a bebida. Este a apresentou a Irineu, que, mais tarde, submeteu-se a um processo de iniciação¹⁸² análogo aos processos de iniciação xamanística típica dos *ayahuasqueiros* e dos vegetelistas.

Junto a esses dois irmãos, Irineu fundou o Círculo de Regeneração e Fé (CRF), centro esotérico anterior ao Santo Daime, no qual já utilizavam ritualmente a *ayahuasca*, seguindo preceitos e ensinamentos do Círculo Esotérico da Comunhão

178 Os Ciclos da Borracha correspondem a dois momentos econômicos distintos na história do Brasil, relacionado à extração e à comercialização da borracha. Promoveram grandes transformações na região amazônica, principalmente nas cidades de Manaus, de Porto Velho e de Belém. Neste mesmo período, foi criado o Território Federal do Acre, hoje Estado do Acre, adquirido da Bolívia em uma compra de 2 milhões de libras esterlinas em 1903. O Ciclo da Borracha viveu seu auge entre 1870 a 1912, considerado o primeiro Ciclo da Borracha; tendo depois experimentado uma sobrevida entre 1942 e 1945 durante a II Guerra Mundial (1939-1945), sendo, portanto, o segundo Ciclo da Borracha. Cf. Warren DEAN, *A luta pela borracha no Brasil*.

179 As possibilidades de trabalho na região não eram muitas. As que existiam eram ligadas à extração da borracha. Cf. Warren DEAN, *A luta pela borracha no Brasil*, p. 85.

180 Cf. Edward MACRAE. *Guiado pela Lua*, p. 61.

181 *Ayahuasca* é um termo quéchua, que significa “cipó dos espíritos”. É o nome mais conhecido e generalizado para se referir à bebida que é preparada a partir de duas plantas: um cipó conhecido como *Jagube* ou *mariri* (*Banisteriopsis caapi*), que corresponde a um princípio masculino, e uma folha conhecida como *Rainha* ou *chacrona* (*Psychotria viridis*), correspondendo a um princípio feminino. São muitos os nomes atribuídos a essa bebida, variando conforme o grupo, étnico ou não, que dela faz uso. Em nosso trabalho utilizaremos o termo *ayahuasca*, quando nos referirmos ao universo curandeiro vegetalista amazônico e o termo “daime” (com letra minúscula) para nos referirmos à mesma bebida dentro do novo contexto no qual foi inserida, ou seja, no contexto do surgimento do Santo Daime ou Daime (quando usamos letra maiúscula, para nos referirmos à prática religiosa como um todo).

182 Existem diferentes versões sobre a iniciação de Irineu com a *ayahuasca*. Em P. MOREIRA; E. MACRAE, *Eu venho de longe*, p. 87-102, além de apresentá-las, os autores buscam analisar os motivos da possível divergência entre as versões. Em Sandra GOULART. *Raízes culturais do Santo Daime*, a autora realiza uma análise de duas narrativas que compõem o mito de origem do Santo Daime – que inclui a iniciação de Irineu –, bem como são simbolicamente entendidas e ressignificadas pelos adeptos.

do Pensamento (CECP). As sessões que realizavam eram itinerantes, estratégia utilizada para fugirem das perseguições policiais, muito comuns na época, incidindo sobre cultos populares de uma maneira geral. O CRF sofria estigmatização exacerbada em função da cor negra de seus participantes¹⁸³. O grupo era constituído por uma maioria negra e seus componentes eram vistos como curandeiros que usavam uma bebida desconhecida, mal vista, fazendo com que se enquadrassem no Decreto de 11 de outubro de 1890, nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, que proibia a prática ilegal de medicina e da magia, também proibindo o curandeirismo e o uso de *substâncias venenosas*, que era como chamava as drogas naquela época. Os rituais deste grupo já possuíam forte caráter espírita, nos quais, geralmente, Antônio Costa recebia comunicações, num processo de comunicação psicográfica. Estas mensagens eram assinadas por seres que se identificavam como reis, rainhas e princesas, invocados por meio de chamadas¹⁸⁴. Além das comunicações, também se realizavam consultas, nas quais as entidades receitavam remédios e procedimentos aos consulentes, bem como respondiam às questões que, porventura, as pessoas trouxessem¹⁸⁵. Monteiro da Silva¹⁸⁶ sugere que, neste grupo, já existiam elementos constitutivos do universo simbólico afro-maranhense, que podem ser reconhecidos nas entidades que se apresentam como reis, rainhas, príncipes e princesas, comuns na *encantaria maranhense*¹⁸⁷.

Disputas pela liderança entre Antônio e Irineu fizeram com que Irineu se retirasse, transferindo-se para Sena Madureira e, em seguida, em 1920, para Rio Branco, quando entrou para a corporação da Força Policial, onde trabalhou até 1929, dando baixa como cabo. Desde o Maranhão, quando serviu o exército, esteve envolvido com a carreira militar. A Força Policial era uma organização forte no Acre. Nela ele fez muito amigos, dentre eles Manuel Fontenele de Castro, que viria a se

183 O estigma sofrido pelos negros na região é tratado em alguns momentos do livro de Paulo MOREIRA; Edward MacRAE. *Eu venho de longe*. Ver Introdução e Capítulo final, bem como na página 111. Mesmo após seu falecimento, os seguidores de Mestre Irineu procuraram *branquear* seu fenótipo, numa espécie de tentativa de maior legitimação da Doutrina (tal como os adeptos do Santo Daime referem-se à sua prática). Processo semelhante àquele vivido pelas tradições afro-brasileiras no Brasil como um todo. No capítulo anterior, referimos-nos a tal fato como a *política do branqueamento*.

184 As chamadas ou os chamados eram cantos que serviam para invocar a presença das entidades. Este é um elemento que denota a herança indígena, pois no universo curandeiro amazônico o pajé ou vegetalista usa o mesmo recurso ou recursos análogos.

185 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 106-109.

186 Clodomir MONTEIRO DA SILVA, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 419.

187 Nome dado ao universo que inclui o *Tambor de Mina* e a *Pajelanca*, que abordaremos adiante.

tornar, por três vezes, governador do Território Federal do Acre por designação. Esta é uma das alianças que, no decurso da formação do Santo Daime, permitiu que o grupo conseguisse se proteger minimamente das perseguições das quais foram alvo.

Sobre o Acre, vale a citação de que: “Desde sua formação até sua elevação a estado, o Território Federal do Acre foi comandado por inúmeros governadores e secretários gerais oriundos das hostes militares”¹⁸⁸. A experiência pessoal de Irineu e a força militar no Acre, certamente, são elementos importantes para compreender o ordenamento militar que se reproduziu na estruturação do Santo Daime, estruturação que permitiu que seus adeptos se considerassem *Soldados da Rainha da Floresta*.

A partir da década de 1930, Irineu iniciou seus trabalhos abertos com *ayahuasca*, tornando-se conhecido da pequena comunidade local. Os primeiros seguidores de Irineu eram, também, majoritariamente negros. Ao mesmo tempo em que as perseguições policiais as práticas curandeiras, a feitiçaria e a prática ilegal de medicina e magia eram constantes, não ocorriam de maneira homogênea, pois alguns grupos beneficiavam-se da proteção das elites locais. Uma das relações que beneficiou o grupo do Mestre foi a amizade com o Governador Manuel Fontenele de Castro. Ao longo de seu livro, Moreira e MacRae fazem importantes reflexões, contemplando as perseguições vividas desde o surgimento do Santo Daime – as intervenções policiais, ao final da vida do Mestre Irineu, não eram tão comuns, mas o grupo continuava sendo estigmatizado pela sociedade e pelas Igrejas Católica e Protestante –, e sobre as alianças políticas do Mestre. Ainda que estigmatizado por muitos (lembramos que o Santo Daime surgiu como uma expressão religiosa minoritária numa sociedade que lhe era bastante hostil), chegou ao final de sua vida reconhecido como uma autoridade em Rio Branco, já que muitos políticos recorriam a ele para que curas acontecessem.

O cenário brasileiro de perseguição das expressões afro-brasileiras e o projeto civilizador branco fez com que o Kardecismo e seus pressupostos servissem de apoio legitimador, de fato ou como fachada. Ele se tornou um padrão de muitos terreiros no quadro daquelas perseguições. Tal estratégia remete-nos ao ideal de embranquecimento que não apenas influenciou a questão da legalidade do ritual,

188 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 113.

mas gerou uma ideia de hierarquia, na qual o branco seria sinônimo de superioridade.

É esse quadro de perseguição que permitiu Walter Dias¹⁸⁹ especular as razões que levaram Mestre Irineu a se afastar da africanidade: “Desde o início, contrariando a tendência dominante na região até aquele momento, ele procura se afastar das influências da Umbanda, sem excluí-la totalmente de seu universo simbólico”¹⁹⁰. Por essas mesmas razões, MacRae¹⁹¹ acredita que a ambiguidade da ação do curandeiro, ou seja, a capacidade de atacar e de defender, presente nas práticas vegetalistas, também tenham sido excluídas. A proximidade com os princípios e com os preceitos do CECP, bem como a filiação do grupo a esta instituição, também são entendidos como uma tentativa de aproximar o culto de uma prática com maior legitimidade social. Moreira e MacRae¹⁹² corroboram esta tese ao apresentarem as características iniciais dos cultos promovidos por Mestre Irineu e o longo processo de transformação que foram sofrendo ao longo do tempo até seu falecimento.

Como vimos anteriormente, a religiosidade popular amazônica, já há muito tempo, tinha na prática da pajelança a incorporação de espíritos no pajé. Mesmo nas práticas *ayahuasqueiras*, MacRae¹⁹³ constata a possessão de entidades no vegetalista. Se levarmos em consideração o horizonte afro-amazônico proposto por Furuya¹⁹⁴, depararemos-nos com um universo ainda mais recheado desse tipo de prática ritualística. Independente dos motivos que levaram Irineu ao afastamento destas práticas, certamente não foi por não saber de sua existência, por não conhecê-las ou por não ter tido contato com este tipo de manifestação religiosa. A possessão não foi incluída no ritual do Santo Daime em sua gestação. Concordamos, portanto, com a tese de que as escolhas de Mestre Irineu, no que tange à recusa dos elementos afro-brasileiros em sua prática, parecem encontrar explicação na reprovação política e social dessas práticas.

A crença na possessão por espíritos estava presente entre os adeptos do

189 Cf. Walter DIAS JÚNIOR, *O Império Juramidam nas batalhas do Astral*.

190 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 137

191 Cf. Edward MacRAE, *Guiado pela Lua*, p. 66.

192 Cf. Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*.

193 Cf. Edward MacRAE, *Guiado pela Lua*.

194 Cf. Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*.

Santo Daime, no entanto, diferentemente das tradições afro-brasileiras, eram valorizadas negativamente, entendidas como deturpação dos pensamentos do indivíduo, como *encosto* ou como obsessão. Para tal fenômeno, Mestre Irineu desenvolveu o *Trabalho*¹⁹⁵ *de Mesa*, que servia para livrar o indivíduo dos distúrbios que lhe acometiam. A ideia de doutrinação de espíritos não estava presente, bem como não se estimulava o desenvolvimento mediúnico¹⁹⁶.

A despeito da não apreciação da possessão e do desenvolvimento mediúnico neste sentido, Moreira e MacRae resgatam informações dos primeiros movimentos de formação do Santo Daime, no qual constataam que, durante os trabalhos de concentração, o Mestre realizava chamadas¹⁹⁷, tal como realizavam também no CRF. Segundo os depoimentos que recolheram, parece que este elemento esteve presente nos rituais até seu falecimento. Os chamados têm a função de invocar algum ser ou força do astral para que se apresente em socorro daqueles que precisem. Diferentemente dos hinos, havia um cuidado muito grande para que não fosse cantado ou evocado em vão, a qualquer hora ou por qualquer um, sob pena de infortúnio. Alguns dos chamados denotam a herança clara do universo cosmológico indígena, como é o caso do Pakaconshinawá¹⁹⁸. Algumas canções dos hinários adquirem caráter de chamado também, como é o caso do hino número 107, “Linha do Tucum”, do hinário *O Cruzeiro*¹⁹⁹. Em outros hinos desse mesmo hinário, encontramos uma série de nomes de origem tupi, o que, por sua vez, não é um tronco linguístico característico da região do Alto Amazonas. Tal fato leva Moreira e MacRae a sugerirem que se trata, possivelmente, de influências oriundas do

195 *Trabalho* ou *sessão* são conceitos usados para designar um ritual. São comuns ao universo espiritualista como um todo.

196 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 307.

197 Às vezes cantadas, às vezes assobiadas. As chamadas ou os chamados, principalmente os assobiados, são característicos do universo vegetalista, chamados de *ícaros*. Para mais informações ver: Edwar MacRAE, *Guiado pela Lua*, p. 41-43.

198 Cf. Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 132-141. Este nome denota raiz do tronco linguístico *Pano*. A família Pano é descrita como linguística e culturalmente uniforme. Raoul de LA GRASSERIE foi quem primeiro propôs uma sistematização a respeito dos *Pano*. Os povos ligados a este tronco linguístico ocupam hoje o território do Alto Amazonas, numa zona que inclui Peru, Brasil e Bolívia. Cf. Philippe ERIKSON, Uma singular pluralidade: a etno-história pano, In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*.

199 O Santo Daime é uma religião que constitui sua prática de maneira essencialmente musical. Em todos os rituais há música, mais especificamente hinos. Eles são *recebidos do astral* e são entendidos como mensagens vindas do plano espiritual, expressas em forma de versos musicados. Um conjunto de hinos forma o hinário. *O Cruzeiro* é o hinário recebido pelo Mestre Irineu e se tornou o principal regente dos princípios da doutrina daimista. O hinário *O Cruzeiro* é constituído por 129 hinos e é considerado o mais importantes de todos os hinários dentro do Santo Daime.

Maranhão. Outros hinos apresentam nomes que indicam matriz africana²⁰⁰.

Outro aspecto resgatado nesta pesquisa, evidenciando a herança vegetalista, diz respeito ao uso do tabaco, que, quando assoprado na bebida, tal qual fazem os vegetalistas, ganha o nome de *daime curado*. Mestre Irineu também realizava a prática de soprar fumaça sobre a cabeça daqueles que estavam mirando muito, utilizando o tabaco que ele mesmo produzia artesanalmente, denotando herança indígena/cabocla, visto ser uma prática comum entre pajés. Hoje, o uso de tabaco é evitado, entendido como vício, denotando a influência da cultura moderna ocidental. O rapé também seria outro elemento usado por Mestre Irineu e que continua sendo utilizado como remédio para resfriado. Ele mesmo é quem preparava seu rapé:

Quando Mestre Irineu iniciou seus trabalhos em Rio Branco, os principais elementos de sua prática religiosa eram, além da própria bebida, os chamados, seus primeiros hinos e esses outros produtos de uso associado ao daime, deixando transparecer a forte influência indígena. Mas, com o passar do tempo, os traços da cultura indígena, com exceção do daime, foram cedendo espaço a elementos mais próximos da cultura nacional dominante²⁰¹.

Ao longo do tempo, estas práticas “... foram perdendo espaço para elementos do catolicismo, numa espécie de 'branqueamento' de seus valores e de perda de lembrança de seus significados originais”²⁰². Seu papel de curador, ainda que apenas no início mais ligado às práticas dos mestres ayahuasqueiros, continuou até o fim de sua vida.

O surgimento do Santo Daime deu-se em um momento em que grande um contingente de trabalhadores deslocava-se das colocações seringueiras para os centros urbanos. Era o período de declínio do extrativismo gumífero. Muitos migrantes nordestinos, não tendo recursos para retornarem para suas terras, mudavam-se para as capitais estaduais da região, dando início à formação de colônias agrícolas em torno de Rio Branco²⁰³.

A prática do curandeirismo era ainda muito estigmatizada, vista como negativa

200 “Iaiá (Senhora Virgem, ou senhorita – iorubá), Paxá, Barum, Marum e Begê (ibeji – espírito de criança)”, Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 200 – nota de rodapé 10.

201 *Ibid.*, p. 142.

202 *Ibid.*, p. 139.

203 Cf. Sandra Lúcia GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, p. 111.

pelo pensamento dominante, seja em função de séculos de perseguição por parte da igreja, seja em função da sanção do Estado laico, que o criminalizava como prática ilegal de medicina. A assistência médica existente neste período, entretanto, era insuficiente, de maneira que a figura de Mestre Irineu tornou-se intimamente ligada à cura, característica que permanece até os dias de hoje no Daime, tanto nos efeitos da bebida, como na própria figura do Mestre. Muitos foram os casos de atendimentos individuais em que Irineu e o paciente tomavam daime. Consultando a Rainha da Floresta, sua guia, conseguia diagnosticar, prognosticar, receitar remédios, realizar desobsessões e realizar toda sorte de cura. Isso delata também o abandono em que a população vivia no Acre, o que fazia de Mestre Irineu uma fonte de esperança.

A forte influência do catolicismo popular que se constata no Santo Daime, desde seus mitos fundadores²⁰⁴, é resultante de sua forte expressividade na religiosidade brasileira como um todo. Pajés, macumbeiros, curandeiros, benzedores e outros se afirmavam católicos (não importa se o faziam para se proteger ou se realmente se consideravam como tais). Mestre Irineu casou-se na Igreja Católica, apontando para uma relação com a instituição e, até o fim de sua vida, procurou legitimar o Daime perante a Igreja local.

A Igreja Católica era a única vista com legitimidade social na época. Em relatos coletados por Goulart, junto aos adeptos do Santo Daime que viveram com o Mestre Irineu, é frequente a comparação do Santo Daime com o Catolicismo, dizendo se tratar da mesma coisa. Os casamentos dos membros de seu grupo eram realizados na Igreja Católica. O batizado, no entanto, foi um ritual que o Mestre elaborou dentro de sua Doutrina na década de 1930, no qual batizava com daime, água e sal²⁰⁵. No mesmo período em que constitui o batismo, criou também um ritual fúnebre: A Santa Missa.

À medida que os rituais do Santo Daime foram se constituindo e se transformando, os hinos surgindo e o bailado se compondo, a prática foi se distanciando das tradições do curandeirismo *ayahuasqueiro*. Um exemplo disso são os próprios hinos, cantados coletivamente, em coro, compondo um ritual

204 Aqui apenas lembramos que a *Doutrina* foi revelada a Raimundo Irineu Serra pela Virgem Mãe, Nossa Senhora da Conceição.

205 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 196.

coletivizado, culminando com trabalhos de hinários com centenas de pessoas, já distante daquelas experiências iniciais em que as práticas que o Mestre Irineu empregava eram análogas àquelas do universo vegetalista, nas quais as chamadas eram realizadas por um único indivíduo²⁰⁶. Os conteúdos dos hinos, excetuando-se os primeiros hinos do Mestre, principalmente, direcionavam-se mais à cosmovisão cristã.

Irineu era um buscador espiritual. Sabemos que foi filiado ao Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo, e também à Ordem Rosa-Cruz. Buscou filiar seu grupo ao CECP, o que lhe conferiria maior legitimidade. A influência destas duas correntes está presente na doutrina do Santo Daime até os dias de hoje, evidente nas orações que são realizadas no início dos rituais. A ênfase na harmonia, no amor, na verdade e na justiça que existe na doutrina daimista²⁰⁷ é influência direta do CECP. A filiação de Irineu a estes dois grupos esotéricos explica-se, em parte, pela presença da publicação da *Revista do Pensamento*, um periódico distribuído por todo Brasil para os membros filiados ao CECP. Essa publicação transmitia conhecimentos esotéricos que tiveram sua efervescência na Europa dos séculos XVIII e XIX. O Kardecismo foi uma das correntes disseminadas por essa publicação, como mencionamos.

A receptividade que encontramos no Santo Daime à influência de outras tradições religiosas e a porosidade que vemos se manifestar desde seu surgimento até os dias de hoje denotam atributos da cultura ou da religiosidade popular, mas não uma característica específica desta ou daquela tradição isoladamente. Toda manifestação religiosa é sincrética (fruto de sincretismo, tendência ao sincretismo), assim como as culturas são miscíveis por *natureza*. Em sua expressão popular, as culturas e as religiosidades parecem ter maior dinâmica em sua miscibilidade e em seu hibridismo²⁰⁸.

206 Como mencionamos, consta que o Mestre continuou realizando os chamados até seu falecimento. Luíz Mendes do Nascimento, um dos seguidores de Mestre Irineu e atualmente uma liderança reconhecida dentro do Santo Daime, elaborou um trabalho no qual realiza chamadas intercaladas de hinos. Este trabalho chama-se “Os Chamados” e parece funcionar dentro da mesma lógica, até agora, apresentada para caracterizar este elemento ritual.

207 Daimista é o nome que os adeptos usam para se referir ao que é relativo ao Santo Daime, inclusive o próprio adepto.

208 Um fato que parece fazer um contraponto à porosidade da cultura popular e a sua religiosidade é quando olhamos para o movimento anti-sincrético dos principais e mais tradicionais terreiros de Candomblé da Bahia. Em tal movimento, liderado pela Mãe Stela de Oxossi, do Ilê Axé Opo Afonjá, notamos uma forte influência intelectual, resultado da troca com a academia, que se estabeleceu na

Assim, quando falamos do surgimento do Santo Daime, estamos nos referindo a uma expressão da religiosidade popular que, em sua porosidade, *bricolou* elementos que estavam disponíveis no universo em que esta religião estava inserida. No caso do Santo Daime, esta *bricolage* recebeu uma carga subjetiva considerável de sua liderança, pois, como teremos a oportunidade de verificar, o líder exerceu uma direção que se sustentou no poder de seu carisma. A subjetividade expressou-se, portanto, nas suas escolhas, que são o resultado daquilo que viveu, por onde passou e o que conheceu. Estas considerações levam-nos para uma análise de alguns aspectos da biografia de Irineu, que nos dão a oportunidade de contemplar elementos que podemos entender como resultantes do seu contato com expressões da religiosidade afro-brasileira. Esses elementos reforçam a leitura de que alguns aspectos na cosmologia daimista se não apontam diretamente ou explicitamente para a cosmologia afro-brasileira, pelo menos preparam um campo fértil para o encontro com a Umbanda posteriormente.

A religiosidade afro-brasileira estava presente na trajetória de seu fundador. Fomos buscar estes dados também em Labate²⁰⁹, que vê raízes maranhenses presentes no Santo Daime. A partir dos dados da história de vida de Irineu, a autora infere sobre uma possível influência afro-brasileira na cosmologia daimista. Identificar, com clareza, as origens cosmológicas das crenças e das práticas do culto do Santo Daime não é uma tarefa simples, se considerarmos a intensidade dos hibridismos da cultura brasileira. Sendo assim, a autora aponta para *subtradições* culturais específicas na formação do culto, que iluminam aspectos dos rituais e da cosmologia que vão complementando o entendimento sobre sua origem.

Dentro do universo religioso maranhense, Labate aponta, então, as seguintes tradições: *Tambor de Mina e Pajelança*; *Festa do Divino Espírito Santo*; o *Baile de*

medida em que esses terreiros tornaram-se objetos de pesquisa prestigiados. O mesmo movimento anti-sincrético expressou seu antagonismo naquelas mãos de santo mais antigas, as quais aderiram formalmente ao anti-sincretismo, porém, na prática, continuaram participando das missas e rezando suas ladainhas aos santos, evidenciando não apenas a receptividade e a porosidade inerente à cultura popular, mas também seu caráter fragmentário e heterogêneo que, entre outras coisas, confere-lhe poder de resistência, ou seja, impermeabilidade à ideologias. Vale notar também que a partir dessas mãos de santo, o Catolicismo pode realmente ser adotado como fonte de fé pelos adeptos de cultos populares e não apenas como um recurso de defesa às perseguições. Para aprofundamento sobre o manifesto anti-sincrético ver: Josidelth Gomes CONSORTE, Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador, In: Lísias Nogueira NEGRÃO, *Novas Tramas do Sagrado*. Para uma visão mais ampla do Ilê Axé Opo Afonjá, ver Maria das Graças de Santana RODRIGUÉ, *Orí Àpéré ó – o ritual das águas de Oxalá*.

209 Beatriz Caiuby LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizas Maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 303-346.

São Gonçalo e outras influências que busca balizar, principalmente, tendo como referência o hinário do Mestre Irineu, “*O Cruzeiro*”.

2.2.1.1 - Tambor de Mina e Pajelança

Tambor de Mina dá nome aos cultos de possessão maranhense de origem africana, sendo uma versão dos cultos afro-brasileiros neste estado. Como as outras manifestações de origem africana, ele abriga diversas *nações*, sendo as principais *mina jeje* e *mina nagô*, destacando-se duas casas destes cultos: Casa das Minas Jeje e Casa de Nagô, fundadas em meados do século XIX. A primeira foi muito estudada, gozando de prestígio, mas nunca teve filiais. A segunda espalhou terreiros pelo Maranhão e pela Amazônia. Tambor de Mina designa um termo genérico que engloba uma série de expressões religiosas – que não necessariamente se filiam a ortodoxia destas duas casas, não obstante, as duas se tornaram referências desta tradição: “... mistura a mina nagô com elementos da umbanda, do espiritismo kardecista, do candomblé, do terecô (...) e da pajelança maranhense, formando o universo (...) de 'mina de caboclo’”²¹⁰.

Alguns pesquisadores das tradições ayahuasqueiras, como Fróes e Monteiro da Silva, já apontavam para a ligação de Irineu com o Tambor de Mina, no entanto, sem muita precisão. A hipótese do contato do Mestre Irineu com o Tambor de Mina é descartada tanto por Labate e quanto por Moreira e MacRae. Pesquisando a presença desta expressão religiosa na baixada maranhense, Labate constata que a fundação de casas de Tambor de Mina data da década de 1930, muito tempo depois da partida de Irineu, o que indica pouca probabilidade de ele ter travado contato com esta tradição. No entanto, muitos falam da possibilidade, ainda que baseada em dados imprecisos, de ele ter realizado algum contato com o Tambor de Mina em visita que realizara em São Luís, antes de ir para o Acre. É possível também, sugere a autora, que seu envolvimento com o *Tambor de Crioula* tenha sido interpretado erroneamente como um envolvimento com o Tambor de Mina. A autora, então, explica:

210 Beatriz Caiuby LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes Maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 313.

Embora o tambor de crioula esteja relacionado com a devoção de São Benedito, sendo muitas vezes realizado como pagamento de promessa a esse santo, trata-se de uma manifestação de caráter essencialmente profano, muito diferente do tambor de mina. Não obstante, é comum essas duas manifestações da cultura negra no Maranhão sejam confundidas e que o tambor de crioula seja considerado não um folguedo, mas uma espécie de culto religioso nos moldes do tambor de mina. Foi o que ocorreu, por exemplo, com a Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, que esteve no Maranhão em julho de 1938²¹¹.

Existe também a possibilidade de um exagero da influência do Tambor de Mina em detrimento de outra expressão da religiosidade maranhense, a *Pajelança*, também conhecida como *Cura* ou *Pena e Maracá*, manifestação típica da cultura cabocla maranhense, com influência do Catolicismo popular, Tambor de Mina, *medicina rústica*, culturas indígenas e outras influências da religiosidade popular maranhense. Tem como característica a ênfase em tratamento de doenças e de aflições por meio de transe de possessão de várias entidades, pelo uso de tabaco e pela defumação, o que aproxima a pajelança maranhense de outras pajelanças não indígenas do Norte e do Nordeste, como o Catimbó, a Jurema²¹² e, especialmente, a Pajelança cabocla da Amazônia²¹³.

As referências à pajelança são bastante antigas no interior maranhense. Já em meados do século XIX encontram-se referências explícitas aos pajés na legislação municipal de algumas cidades da Baixada Maranhense. Estes dados permitem cogitar que Irineu tenha realizado contato com esse universo da *encantaria maranhense*. Labate busca confirmar suas teses realizando uma analogia léxica, onde termos presentes no repertório musical da encantaria maranhense também se fazem presentes no repertório musical daimista. Com isso quer propor não apenas um paralelismo de linguagem simplesmente, mas apontar para a importância destas representações simbólicas em ambas as tradições, o que indicaria a influência de uma na constituição da outra.

211 *Ibid.*, p. 315.

212 Sobre a Jurema ver Luiz ASSUNÇÃO, *O reino dos Mestres* e Clarice Novaes MOTA, *Jurema e identidade: um ensaio sobre a diáspora de uma planta*, In: Beatriz Caiuby LABATE; Sandra Lúcia GOULART (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. Sobre o Catimbó, ver Roger BASTIDE, *Catimbó*, In: Reginaldo PRANDI (org.), *Encantaria brasileira*.

213 Beatriz Caiuby LABATE e Gustavo PACHECO. “Matrizes Maranhenses do Santo Daime”, p. 316

2.2.1.2 - Festa do Divino Espírito Santo e Baile de São Gonçalo²¹⁴

A Festa do Divino Espírito Santo é um dos mais antigos e difundidos festejos do catolicismo popular no Maranhão e, provavelmente, teve início com a colonização açoriana do estado no século XVII. Difundida pelas camadas mais pobres da sociedade, tornou-se uma das mais importantes expressões da cultura negra no Maranhão, identificada especialmente com mulheres negras ligadas ao Tambor de Mina.

A mãe de Irineu é referida como uma mulher muito católica. A Festa do Divino também era uma expressão presente na baixada maranhense, o que torna o contato do jovem Irineu com esta tradição uma possibilidade provável. Isso remete a outra consideração: a contribuição católica dentro do Santo Daime pode ter tido grandes contribuições do catolicismo maranhense. As referências ao *império*, ao *reinado* e ao *reino encantado* são muito frequentes na Festa do Divino Espírito Santo, nas quais é possível encontrar referências análogas nos hinos. O próprio Irineu, quando já reconhecido como Mestre, é identificado como *Mestre Império Juramidã*. Outro elemento dessa tradição passível de analogia com Daime em seus hinos são as caixeiras, personagens centrais nesta manifestação. Vemos no hino 100, do hinário *O Cruzeiro*, a referência ao instrumento: “E nas matas eu rufo caixa”²¹⁵.

A métrica de versos das cantigas também é similar, assim como a importância atribuída aos horários *seis da manhã*, *meio dia* e *seis da tarde*, muito característica da alvorada da festa do Divino e também presente num importante hino do Mestre Irineu. Os versos do hino:

SEIS HORAS DA MANHÃ
Seis horas da manhã
Eu devo cantar
Para receber
A Meu Pai Divinal

214 Para aprofundamento sobre o Baile de São Gonçalo ver: Ester MARQUES, A festa de São Gonçalo no Maranhão, *Revista Conselho Maranhense de Folclore*.

215 MESTRE IRINEU, *O Cruzeiro*, hino 100 – “Eu sou filho da terra”.

O pino do meio-dia
 A luz do resplendor
 Eu devo cantar
 A Meu Pai Criador

Seis horas da tarde
 O sol vai se pôr
 Eu devo cantar
 A Meu Pai Salvador

A Terra é quem gira
 Para mostrar
 Toda criação
 Ao Meu Pai Divinal²¹⁶

Os versos da alvorada, retirados do artigo de Labate, são cantados pelas caixeiras sempre nos horários mencionados:

É seis horas é seis horas
 Hora de Cristo rezar
 Os anjos tão de joelho
 Fazendo pelo-sinal

De manhã o sol é rei
 Meio dia é rei coroadado
 Às quatro horas ele é morto
 Às seis horas é sepultado

Foi agora que eu cheguei
 No pino das doze horas
 Vim salvar Espírito Santo
 O Divino rei da glória

Lá se vai o sol sumindo

216 MESTRE IRINEU, *O Cruzeiro*, hino 27 – “*Seis horas da manhã*”.

Vai sumindo devagar
 Amanhã muito cedinho
 Ele vai tornar a voltar²¹⁷

Com relação ao Baile de São Gonçalo, a semelhança com o Santo Daime é principalmente estética, expressa na indumentária e nos ritmos do bailado. Esta é uma indicação que se torna muito evidente quando comparamos a indumentária²¹⁸ de ambas as tradições. Parece muito provável que Mestre Irineu tenha se inspirado nesta festa para compor a ritualística do Santo Daime.

Moreira e MacRae²¹⁹, na já referida obra, apontam outro aspecto da Doutrina de Mestre Irineu como herança das tradições afro-maranhense. Um deles diz respeito a um hino, mencionado acima, de número 107 do hinário *O Cruzeiro*. A referência ao Tucum, uma palmeira cheia de espinhos, o tucunzeiro, existente no Maranhão, é associada às praticas afro-indígenas e a duas categorias de entidades espirituais, os *Légua Boji*²²⁰ e os *Curupiras*²²¹, que são seres que atuam com certa violência, sendo entendidos como castigadores. Essa palmeira é utilizada para depositar feitiços e demandas tirados dos corpos dos consulentes.

217 Hino de Alvorada apud Beatriz Caiuby LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes Maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 330.

218 Cf. Beatriz Caiuby LABATE; Gustavo PACHECO, Matrizes Maranhenses do Santo Daime, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir Sena ARAÚJO (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 333-334.

219 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 271.

220 *Légua Boji* “é conhecido na Casa da Minas-Jeje como um vodum cambinda, “da mata”. (...) como os “voduns da mata” costumam beber - característica também apresentada pelos turcos e por muitas entidades caboclas da Mina, Légua é classificado como caboclo por muitos “mineiros”. Talvez até por influência do livro de Oneyda Alvarenga e de outros que, seguindo as suas indicações identificaram Légua Boji a Légba, alguns pais-de-santo maranhenses mais letrados consideram-no o próprio Légba ou uma entidade que aglutina Légba e Poliboji (...). Com efeito, Légua Boji, além de ter um nome semelhante ao de Légba e de fazer usos de bebida alcoólica, como Exu (entidade iorubana equivalente ao Légba daomeano), tem alguns atributos semelhantes aos deles: é brincalhão, guerreiro, amado e temido”. Mundicarmo FERRETTI, “Tambor-de-Mina” em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias, *Caderno Pós Ciências Sociais*.

221 *Curupira* ou *Curupira* é “Um dos mais espantosos e populares entes fantásticos das matas brasileiras. De *curu*, contração de *corumi*, e *pira*, corpo, corpo de menino. O Curupira é representado por um anão, cabeleira rubra, pés ao inverso, calcanhares para frente (...). Nenhum outro fantasma brasileiro colonial determinou oferta propiciatória. Demônio da floresta, explicador dos rumores misteriosos, do desaparecimento de caçadores, do esquecimento dos caminhos, de pavores súbitos, inexplicáveis, foi lentamente o Curupira recebendo atributos e formas físicas que pertenciam a outros entes ameaçadores e perdidos na antiguidade clássica. Sempre com os pés voltados para trás e de prodigiosa força física, engana caçadores e viajantes, fazendo-os perder o rumo certo, transviando-os dentro da floresta, com assobio e sinais falsos”. Luís CÂMARA CASCUDO, *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 156.

2.2.2 - Padrinho Sebastião

A segunda geração é identificada pela pessoa de Sebastião Mota de Melo, que veio a conhecer o Santo Daime em 1965, buscando se curar de um mal que lhe atacava o fígado. Entendia que aquilo seria algum feitiço forte que lhe haviam botado. Tendo tentado toda sorte de remédios e de tratamentos com curandeiros das mais diversas *linhas*²²², quando já estava desenganado dos médicos, conheceu o daime por meio de Mestre Irineu. Quando se curou, passou a frequentar seu culto.

Sebastião nasceu em 1920, num seringal no município de Eirunepé, no estado do Amazonas. Veio com sua família para Rio Branco em 1960, num período em que se tornava inviável sobreviver apenas como seringueiro. Estabeleceu-se com seus familiares num assentamento chamado Colônia Cinco Mil, que tinha este nome devido ao valor dos lotes.

Desde criança era acometido por visões e por vozes. Iniciou-se na mesa espírita com o Mestre Oswaldo, negro de São Paulo, e aprendeu a trabalhar nesta linha. Atendia doentes incorporado por entidades do panteão kardecista como Professor Antônio Jorge e o Dr. Bezerra de Menezes²²³.

O início de sua participação nos trabalhos com o Mestre Irineu foi marcado pelo abandono de suas práticas anteriores. Entre Irineu e Sebastião estabeleceu-se uma relação de confiança, simbolizada pela condição de *feitor*²²⁴, que o Mestre lhe conferira, o que não era apenas um atributo técnico, tendo também um status espiritual. Não obstante, havia uma razão de ordem prática nesta autorização, que era o fato de Sebastião morar longe, não podendo participar amiúde dos trabalhos do Mestre.

Desta maneira, quando não coincidia com os trabalhos do Alto Santo²²⁵,

222 *Linha* é um termo para designar uma tradição. Quando se fala de linhas espirituais, geralmente, estamos nos referindo às tradições espirituais.

223 Ambas são entidades que atuam no panteão kardecista. Bezerra de Menezes foi um médico cearense que misturava as teorias do magnetismo às práticas terapêuticas, acabando por sustentar que os espíritos desencarnados, mais do que os fluídos magnéticos, são os verdadeiros agentes da cura. A ênfase no poder terapêutico dos espíritos forneceu um novo sentido ao espiritismo brasileiro, ao mesmo tempo em que possibilitou uma abertura para a hibridação com antiga religiosidade brasileira.

224 Aquele que coordena a feitura do daime.

225 Nome dado ao local de culto de Mestre Irineu, localizado na colônia Custódio Freire, zona rural de

Padrinho Sebastião abria trabalhos na Colônia Cinco Mil, o que fez com que muitas pessoas conhecessem o Daime por meio de suas mãos. No Alto Santo, Sebastião e os membros de sua comunidade formavam um subgrupo dentro daquele grupo maior. “Líder de um grupo expressivo, feitor, de personalidade marcante e dono de um hinário que crescia, produziam-se rivalidades da parte de outros membros da igreja do Alto Santo em relação a Sebastião, mesmo antes do falecimento do Mestre Irineu”²²⁶.

A morte de Mestre Irineu, em 1971, gerou uma série de disputas, muito característico de grupos que perdem sua liderança carismática. Isso fez com que, em 1974, o grupo de Sebastião se retirasse do Alto Santo, dando continuidade aos trabalhos na Colônia Cinco Mil de forma independente.

Não tardaram a chegar os primeiros hippies, dos quais alguns vieram a marcar o destino do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), que dava os primeiros passos. Como mencionamos no início do capítulo, a década de 1960 e de 1970 foi marcada por grandes transformações na Amazônia – e no Brasil como um todo –, em função das políticas de desenvolvimento que visavam à integração política e econômica da região. Foi neste período que foram construídas as rodovias que ligavam esta região às regiões do Sul do país, gerando um grande fluxo de migração sulista para o Norte, desde fazendeiros e trabalhadores até os jovens aventureiros, adeptos da cultura alternativa. Este também é um “... período de vital efervescência no plano da cultura e das mentalidades”²²⁷. É o período que antevia aquilo que viria a se chamar pós-moderno, estando, na época, ligado ao movimento da *contracultura*, que chegando ao Brasil ganhou adeptos entre os intelectuais e os estudantes, abrindo uma mentalidade que valoriza o exótico, o diferente e o original, resultando num interesse da juventude pelas civilizações orientais com seus mistérios transcendentais e suas filosofias ocultistas. Esses jovens chegaram ao Santo Daime através do Padrinho Sebastião, estabelecendo uma aliança que viria trazer grandes transformações para ambas às partes envolvidas.

Sebastião Mota, na construção de seu templo, construiu a primeira meca dos

Rio Branco.

226 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 142.

227 Clodomir MONTEIRO DA SILVA, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, p. 419.

mochileiros. A interação com este grupo explica, em parte, a continuidade e a descontinuidade do Cefluris em relação ao Alto Santo, pois, nesta relação, estabeleceu-se um intenso intercâmbio, “(...) expansão e própria adaptação criativa aos adeptos dos anos 1990, e da ruptura com os valores da modernidade, e sua reaproximação aos cultos afro-brasileiros, em especial com a umbanda do Rio de Janeiro”²²⁸.

Com a chegada dos integrantes vindos das regiões mais desenvolvidas do país, seguida por inúmeras conversões, o Santo Daime não só passou a interagir com essa expressão cultural representada por aqueles jovens, como também viu sua prática sendo levada para Rio de Janeiro, Minas Gerais, Brasília, São Paulo e outros países.

A partir deste intenso contato com os *do sul*, que caracterizou a comunidade de Sebastião, muitos moradores *nativos* da comunidade tiveram a oportunidade de viajar e de conhecer vários destes lugares. A intensa troca estabelecida a partir deste contato “... transformou intensamente posturas e preceitos que delimitavam o Santo Daime tal como elaborado por Mestre Irineu”²²⁹. A Umbanda é um dos elementos desta mudança.

Alves Júnior escolhe dar ênfase a esta geração em sua pesquisa, pois acredita ter sido nela que ocorreram os fatos que pavimentaram o caminho para a chegada efetiva da Umbanda dentro da cosmologia daimista. Dentro da descrição que realiza, dá destaque a dois destes acontecimentos. O primeiro deles é o encontro da comunidade de Sebastião com o macumbeiro Ceará, encontro que o pesquisador crê ser ícone de uma série de acontecimentos que imprimiram na memória grupal os elementos que preparariam as bases para o crescimento da Umbanda em seu interior. O período em que isso aconteceu situa-se entre o rompimento com o Alto Santo e o momento de florescimento de novas igrejas em outros estados.

A chegada deste macumbeiro fascinaria a comunidade e introduziria práticas e preceitos de caráter *proto-umbandista* no seio deste grupo, algo como uma *umbandização passiva*, na qual, embora não se falasse em Umbanda, vários elementos deste universo começaram a fazer parte não apenas do imaginário

228 Maria Beatriz Lisboa GUIMARÃES, *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu*, p. 29.

229 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 140.

daquele povo, como também de seus rituais. Marcados intensamente por sua fulminante e breve passagem estariam preparados para receber de maneira mais acelerada e materializada a Umbanda, o que aconteceria a partir do encontro da comunidade de Sebastião com um grupo de jovens alternativos ligados a um terreiro de Umbanda do Rio de Janeiro. O encontro com a mãe de santo deste terreiro, Baixinha, é o segundo (na ordem diacrônica dos fatos, porém, talvez, o mais importante) acontecimento de destaque.

Não devemos nos esquecer que, no Acre e na Amazônia de maneira geral, este período é marcado por grande efervescência política, econômica e social, além de viver aquilo que Furuya chama de processo de *umbandização* da Amazônia. Isso, certamente, é um fator importante no que diz respeito ao encontro do Santo Daime com a Umbanda. Podemos reconhecer Ceará (personagem do qual falaremos a seguir) como um agente deste processo. Com isso queremos dizer que os acontecimentos particulares da comunidade de Sebastião, que marcam sua história e seu encontro com a Umbanda, refletem também um movimento que se dava num contexto mais amplo. Se a umbandização era um processo amplo, considerando a existência de mais igrejas do Santo Daime em Rio Branco, a abertura à umbandização deve-se, sobretudo à subjetividade e ao carisma de Sebastião, que foi quem se abriu para integrar o conhecimento que não possuíam. A Barquinha, uma das religiões ayahuasqueiras que se constituiu, também tem em seus rituais traços marcantes da influência da Umbanda, nem sempre assumidos como tal²³⁰.

230 A Barquinha foi fundada por um conterrâneo de Mestre Irineu, Daniel Pereira de Mattos. Irineu foi quem lhe apresentou o daime num momento em que Daniel buscava se curar do alcoolismo. Passado algum tempo, Daniel teria recebido *instruções espirituais* que lhe indicavam um caminho para seguir em *outra linha*. Teve autorização do Mestre quando lhe pediu e durante o primeiro ano recebeu do mesmo o daime para a execução dos trabalhos. O ritual que se desenvolveu é bastante diferente daquele do Santo Daime, pois "... visava o desenvolvimento mediúnico dos fiéis (...) marcada sobretudo pelo transe de incorporação", a própria ideia de doença e de cura estão associadas ao desenvolvimento e à doutrinação de entidades pagãs. Cf: Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 121. Neste trabalho, Goulart faz uma análise aprofundada da formação da Barquinha. Para o nosso trabalho importa constatar que, entre as décadas de 1940 e 1950, quando a Barquinha foi fundada e organizada, passou a existir uma prática religiosa *ayahuasqueira* intimamente ligada à prática da Umbanda, ainda que internamente esse reconhecimento seja ambíguo, sempre procurando diferenciar aquilo que se pratica de outras umbandas e de candomblés. O fato é que o trabalho de caridade espiritual é central nesta religião, onde os médiuns e suas entidades - *caboclos*, *pretos velhos*, *erês* e *encantados* - realizam atendimento ao público. A existência da Barquinha merece nota, pois nos possibilita algumas reflexões: 1) Daniel era muito amigo de Irineu, além de seu conterrâneo. Na Barquinha, as influências do universo religioso maranhense são mais evidentes do que no Santo Daime e a aproximação dos rituais desenvolvidos por Daniel com a Umbanda serve para constatar que a ausência destes elementos no Santo Daime, não se deu por desconhecimento dos mesmos por parte de Irineu, mas por deliberação; 2) o fato de Daniel elaborar tal ritual, reforça a ideia da legitimação pelo carisma e

2.2.2.1 - O macumbeiro Ceará

No final da década de 1970, a comunidade de Sebastião contava com mais de trezentos moradores. É neste cenário que chega José Lito, o Ceará, personagem ao qual Alves Júnior dedica expressiva descrição²³¹, por considerar a sua chegada um evento central na impressão de parte dos elementos que viriam a fundar a presença da Umbanda dentro do Santo Daime.

A chegada de Ceará é ocasionada por uma *desordem* que passava uma das integrantes do grupo, que sofria alterações, tais como desmaios e outros tipos de manifestações consideradas intervenções descontroladas de espíritos²³², razão original da busca de alguém que pudesse proporcionar assistência.

Ceará era um jovem moreno, entre 25 e 30 anos, levado para a Colônia por Wilson Carneiro, antigo e respeitado companheiro de Sebastião, morador de Rio Branco. José Lito chegou à comunidade em fevereiro de 1977. Apresentado como alguém que teria a capacidade de ajudar os necessitados na comunidade. Exerceu grande fascínio, inclusive junto à figura do Padrinho, que, segundo relatos, parecia um cordeirinho fazendo tudo o que José Lito mandava.

Mesmo aqueles que não simpatizaram com a figura ou com o tipo de trabalho que ele realizava permaneceram leais ao Padrinho. Mas, além da lealdade, havia neles também o interesse em resolver pendências na matéria, demandas comuns ao ambiente da *macumba*, que parecia ser o domínio de Ceará. Na narrativa dos fiéis, o fascínio pelo qual o Padrinho estaria submetido não seria, na realidade, verdadeiro. Sebastião, ao *seguir* o Ceará, estaria obedecendo uma instrução que recebera de acompanhá-lo durante seis meses. Alex Polari Alverga²³³ relata visões que o Padrinho teve, prenunciando a chegada de um cavaleiro negro que lhe ensinaria uma *linha* da qual não tinha conhecimento. Ao nosso ver, além dos acontecimentos internos à comunidade que demandavam por alguém que tivesse esse

pela subjetividade, já característica no Santo Daime. A *linha* que *recebe a instrução* de seguir diz respeito à sua trajetória pessoal, àquilo que viveu. Seu carisma permitiu que sua prática vigorasse; 3) considerando o período em que a Barquinha foi fundada, década de 1940, podemos constatar que naquele universo religioso do Acre já estavam presente elementos bastante característicos do universo afro-brasileiro.

231 Cf. Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 140-168.

232 A descrição destes distúrbios são os mesmos daqueles que vivenciam os aspirantes a xamã, como descrito no capítulo anterior.

233 Cf. Alex Polari ALVERGA, *O Guia da Floresta*, p. 123-124.

conhecimento, a própria força e a proporção que a *umbandização* ganhava na região pode ser vista como um fator que contribuiu para a abertura a este tipo de fenômeno.

Ceará se apresentou como aquele que revelaria *verdades ocultas* para aquele povo, ajudando a disciplinar e a domar entidades malignas que andavam a solta. Também transmitiria, ao Padrinho, conhecimentos ele que não possuía. Segundo Alfredo, filho de Sebastião, ele ajudaria aqueles que não se curavam com o Daime.

As entidades com que Ceará trabalhava eram do panteão umbandista. À direita, os caboclos e os orixás e à esquerda, os exus. Aos poucos, revelaria que viera para um embate com Sebastião e que gostava de fazer o mal. Passados os eventos que acarretaram um final trágico, seu assassinato, encontramos no olhar da comunidade, em retrospectiva, uma ambiguidade na avaliação de suas influências. Ao mesmo tempo em que aparelhava o mal, reconhece-se seus conhecimentos e suas contribuições. No relato de uma liderança feminina do grupo do Padrinho Sebastião, em entrevista concedida a Alves Júnior²³⁴, esta se questiona como teria sido possível transitar por tanta confusão, ao acompanharem o Ceará, sendo que eram guiados pela luz do daime. Depois reconhece que precisavam passar por aquilo, pois era uma *linha* que mais tarde iriam entrar.

Ao mesmo tempo em que apresentava parte dos elementos que preparariam a chegada da Umbanda, havia uma ressignificação, por vezes, uma leitura *branca*, como no relato²³⁵ de outra liderança feminina do grupo, que disse que José Lito estava apresentando o que era Satanás. Na própria fala do Ceará (ou a fala que atribuem a ele) estava presente esta dicotomia bem e mal. “Nada, foi o sangue que dei pro diabo”²³⁶. Além do que já foi colocado, Ceará exerceu grande poder sobre as mulheres da comunidade, o que gerava intriga entre os casais. Este fato alavancou seu fim trágico.

Dentre as contribuições assimiladas pelo grupo de Sebastião com a passagem de Ceará estão, entre outras, a *Tronqueira*, a *Casa de Estrela* e o *ponto firmado do Tranca Ruas*.

A tronqueira, em muitos centros afro-brasileiros, denomina a casa de Exu,

234 Cf. Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 147.

235 J.C.S. apud Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 150.

236 A.G.M. apud Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 150.

local que concentra o axé deste orixá. Como é usual na Umbanda, algumas denominações sofrem grande flexibilidade. Na orientação de Ceará, era um espaço para trabalhos com espíritos mais *pesados*. Ao reservar um espaço como este dentro do Santo Daime, reserva-se um *locus* de atuação da *esquerda*, inserindo-se na ambiguidade característica da Umbanda, fato que analisaremos no próximo capítulo.

A Casa de Estrela é uma contribuição marcante, pois se tornou um local exclusivo para trabalhos de cura fortes, particularmente para doutrinação de espíritos *sofredores*²³⁷. Serviu de modelo para outras igrejas, como o Céu da Montanha. Neste contexto de doutrinação de *sofredores*, para qualquer um que viesse a ser tomado por um *sofredor* ou para qualquer categoria de Exu ministrava-se uma pequena dose de daime. Esta foi uma prática considerada como um legado da passagem do Ceará pela comunidade, que teve continuidade dentro dos trabalhos de São Miguel, que abordaremos adiante. Simbolicamente, este gesto parece afirmar a superioridade do Santo Daime em relação à Umbanda, ou seja, o daime como um instrumento, em si, de doutrinação de exus e de *sofredores*.

Nos relatos sobre Ceará, sejam aqueles presentes na pesquisa de Alves Júnior, sejam aqueles encontrado nas bibliografias de militantes (como Lúcio Mórtimer²³⁸ ou Alex Polari²³⁹), José Lito sempre teve clareza sobre os campos de sua atuação e mostrava, sem constrangimento, que o campo de sua preferência era a esquerda, com seus exus. Aos poucos revelava que estava ali para um embate com o Padrinho Sebastião, este representando o bem e ele representando o mal. No entanto, a despeito da declaração do embate *Trevas* e *Luz*, personificados nele e no Padrinho, ele começou, aos poucos, a dar daime para seus exus que, segundo ele, estavam lhe pedindo. Isso marca sua derrota simbólica. O último de seus exus a lhe pedir daime seria o Tranca Rua, o chefe dos exus, e, por fim, o próprio Ceará. Os relatos dizem que ele afirmava que se o Tranca Rua tomasse daime, passaria para o

237 Os espíritos *sofredores* são aqueles que, no kardecismo, são chamados de obsessores, ou nas religiões afro-brasileiras também são conhecidos como *encosto* ou *egum*, responsáveis por gerar distúrbios e desordens no indivíduo. A doutrinação desta categoria de espíritos é uma prática característica do kardecismo. Podemos reconhecer nesta contribuição deixada pelo Ceará – a Casa de Estrela – uma herança *branca* de um feiticheiro negro. Assim, se os exus forem categorizados como *sofredores*, sua doutrinação pode ser considerada um *batismo* do Exu pagão, que então se torna aliado.

238 Cf. Lúcio MÓRTIMER, *Bença Padrinho*.

239 Cf. Alex Polari ALVERGA, *O Guia da Floresta*.

lado do Padrinho. Foi o que aconteceu. Em seguida foi o próprio Ceará quem tomou daime, o que representava seu fim efetivo.

Depois de passado os seis meses nos quais o Padrinho Sebastião estaria obedecendo a instrução de seguir Ceará, ele recebeu em uma *miração*²⁴⁰, uma nova instrução, a partir da qual resolveu se desenroscar de Ceará. Realizou, então, um Trabalho de Cruzes, trabalho de exorcismo e de desobsessão, que na época de Mestre Irineu recebia o nome de Trabalho de Mesa. É possível que tenha ganhado o nome de Trabalho de Cruzes, em função das cruzes que os participantes seguravam ao longo do ritual. No mesmo dia e hora que o Padrinho havia agendado esse trabalho, Ceará apareceu chamando todos para seu trabalho, tal como costumava fazer. Desta vez ninguém foi. Todos recusaram, o que significou a ruptura, a perda do fascínio e, conseqüentemente, a perda de seu poder.

Foi nesta altura que as mulheres infiéis relataram seus tropeços aos seus maridos. Poucos dias depois – coincidindo com o dia em que José Lito tomara daime –, a despeito da tentativa do Padrinho Sebastião de convencer seus desafetos a não tomarem a atitude mais drástica, Ceará os encontrou reunidos a sua espera. Assassinaram-no e aguardaram pela polícia. Foram absolvidos em juri popular por unanimidade²⁴¹.

A batalha, não obstante, continuaria no plano espiritual. Durante um trabalho de São João Batista, nos festejos juninos, considerado um dos trabalhos mais importantes da doutrina, Padrinho Sebastião entrara em grande miração. Nela, via um morcego do tamanho de um homem sobrevoando o salão da igreja. De seu peito abria, então, uma gaiola da qual saía uma águia de mesmo tamanho, que pegou o morcego e o trouxe para dentro da gaiola. A partir daí deu-se início a um sofrimento que duraria, aproximadamente, três anos. Ao longo deste período, todos estavam muito preocupados, pois o Padrinho Sebastião ficara muito doente.

240 *Miração* é um termo que provavelmente deriva do verbo “*mirar*” em espanhol, que significa “*ver*”. No universo vegetalista, o termo que se utiliza para designar o mesmo fenômeno é “*borrachera*”, que significa embriaguez. Mestre Irineu é o responsável por ter introduzido esse novo termo, desvinculado de um sentido mais pejorativo dos efeitos da bebida. Miração, portanto, refere-se ao fenômeno proporcionado pelo efeito psicoativo da bebida, no qual o sujeito entra em contato, por meio de visões, com realidades espirituais, astrais e internas, ligadas à sua vida pessoal ou aos conteúdos mais profundos da psique.

241 Cf. Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 162.

2.2.2.3 - A transferência da comunidade para a floresta

A Colônia Cinco Mil, no final da década de 1970, já contava com mais de trezentos integrantes. Os *hippies* injetavam novas dinâmicas comunitárias, introduzindo, por exemplo, o uso da *Cannabis*. Na opinião de Goulart²⁴², problemas com a autoridade no uso desta planta foi o principal motivo do deslocamento da comunidade para o meio da floresta. O crescimento de Rio Branco e da comunidade, assim como a dificuldade de sustentabilidade seriam outros fatores. O encontro com o Ceará havia ocorrido quando todos ainda residiam na Colônia Cinco Mil.

Em 1980, a comunidade transferiu-se para o Rio do Ouro, em Boca do Acre no Amazonas, e em pouco tempo compôs um grupo de duzentas pessoas. Alfredo ficara encarregado da administração da Colônia Cinco Mil. O Rio do Ouro é lembrado como período de muitas dificuldades: malária, difícil comunicação com a cidade, dificuldade com plantio e fome. Nesta ocasião, Padrinho abriu *Trabalhos de Estrela* pela primeira vez com a mesa no formato da estrela de seis pontas²⁴³, o que viria a distinguir o Cefluris das outras *linhas*²⁴⁴. A *Casa de Estrela* só seria construída no Mapiá, localização para a qual se mudaram posteriormente.

Alfredo, que havia permanecido na Colônia Cinco Mil, fora acometido por intensa tribulação espiritual, a partir da qual constituiria o trabalho de São Miguel. Este processo também foi entendido como resquícios do encontro com Ceará. Junto com Mórtimer, elaboraram o Trabalho de São Miguel, que se destinaria a trabalhar impurezas, as sombras e a iluminar os espíritos sofredores. Foi o primeiro trabalho oficialmente de *banca aberta*, que significou que a incorporação era permitida.

Alguns problemas fundiários, nos quais uma empresa do Sul reivindicava a posse das terras do Rio do Ouro, obrigou a comunidade a se deslocar mais uma vez, depois de já terem permanecido lá três anos. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) encaminhou-os à nova terra, localizada à

242 Em sua tese de doutoramento a autora realiza ampla discussão sobre o uso da *Cannabis* dentro do CEFLURIS. Ver: Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 83-92.

243 Os trabalhos no Santo Daime são realizados em torno de uma mesa de centro. Até este momento, a mesa utilizada, tal como no tempo do Mestre Irineu, era retangular.

244 Aqui estamos chamando de outras linhas todos os grupos que são afluentes do grupo do Mestre Irineu. O Cefluris destacou-se entre eles pelo fato de ter se expandido, enquanto instituição, para outras localidades no Brasil e no mundo.

beira de um afluente do Rio Purus, o igarapé Mapiá, que viria a dar o nome da nova comunidade, Vila Céu do Mapiá. É lá que se constitui a Casa de Estrela, onde se realizavam fortes trabalhos nos quais são lembradas as *atuações*²⁴⁵ do Padrinho.

Já muito doente, desde sua passagem pelo Rio do Ouro, a partir do episódio da águia e do morcego, todos estavam desacreditados de sua melhora. Em um determinado dia, Ogum Beira-Mar apresentou-se, através do Padrinho, pedindo que todos se reunissem para ouvir de seu Tranca Rua uma explanação. Então, seu Tranca Rua *atuou* no corpo do Padrinho, chorando, pedindo desculpas e requerendo sua aceitação como um irmão e um guardião da doutrina do Santo Daime. Este episódio marca a aliança com o chefe dos exus.

O pacto selado com o Tranca Rua abriu a esquerda na cosmologia daimista e emerge como um mito fundante da presença da Umbanda em seus trabalhos. [...] caminhava agora o Padrinho Sebastião pelo reconhecimento desta re-significação afro-brasileira onde os exus e as pombas-giras encontram seu lugar no panteão²⁴⁶.

Neste sentido, ainda que ressignificados, ao integrar este personagem polêmico da Umbanda, afirmou-se nele a legitimidade de uma fonte de conhecimento possível. A partir de então, deste encontro com o Ceará, sem se falar muito de Umbanda, vivia-se o transe de incorporação como aprendizado de sua passagem pela comunidade, direcionada para se *desenroscar do mal*.

Concomitante ao movimento de afastamento da cidade, que culminou com a estruturação da Vila Céu do Mapiá, iniciou-se o movimento de expansão da doutrina do Santo Daime. Em meados da década de 1980, deu-se o nascimento das primeiras igrejas no Rio de Janeiro, Visconde de Mauá e Brasília, resultado do encontro da comunidade do Padrinho com aqueles jovens mochileiros, *hippies*, alternativos, que se converteram ao Santo Daime. Céu do Mar e Céu da Montanha, respectivamente as igrejas das duas primeiras cidades mencionadas, cresceram muito rápido e, a partir delas, chegaram os primeiros agentes que abririam o espaço para a Umbanda manifestar-se mais explicitamente. “Certamente a personalidade extraordinariamente aberta do Padrinho Sebastião, no contexto de uma religião de viés carismático da qual era líder incontestado, haveria de repercutir de forma

245 *Atuação* é um dos termos usados para designar possessão.

246 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 168.

emblemática naquilo que já era, por si, eclética e includente”²⁴⁷. O Santo Daime ganhou adeptos, principalmente, entre os jovens da classe média dos centros urbanos. Alguns deles eram adeptos da Umbanda, possibilitando o encontro entre o Padrinho e uma mãe de santo, Baixinha, que viabilizou uma aliança explícita.

Ao realizar sua primeira viagem ao Sul, [Padrinho Sebastião] travou conhecimentos com uma mãe-de-santo e membros de seu grupo que instalariam finalmente a Umbanda com todas as suas letras no corpo de experiências legítimas do Santo Daime, fato que se desdobra até hoje e cujas consequências estão longe de um fim previsível²⁴⁸.

O Santo Daime tem como marca de sua história o forte carisma de seus principais líderes, como já mencionamos. Podemos dizer que é pautado na liderança carismática que esta religião se organiza. Os hinários servem, muitas vezes, como fontes de confirmação deste poder, expressando conquistas e *passagens*²⁴⁹, nas quais seu *Eu Superior* manifesta-se trazendo ensinamentos e mirações. Sem dúvida, esse era reconhecidamente um atributo do Padrinho Sebastião, que encontrava na religiosidade popular, bem como no universo alternativo destes jovens, um campo aberto e livre à bricolagem, que resultou em contribuições e acréscimos à estrutura ritualística que foi deixada pelo Mestre Irineu.

Vale também analisar que o ethos e a visão de mundo desses jovens, num primeiro momento, expressaram valores daquilo que se entende como *contracultura*. Atualmente, podemos dizer que esses valores alternativos perduram dentro do contexto da pós-modernidade, naquilo que se entende como universo da *Nova Era*. O Santo Daime, nos centros urbanos, atingiu, principalmente, os jovens da classe média, “... com alto grau de escolaridade, representativos de trajetórias identificadas com o programa ético-político moderno típico, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição, especialmente do “fardo repressivo” das tradições religiosas”²⁵⁰. No entanto, ainda que muito ligados aos ideais surgidos na *contracultura*, o clamor por revoluções sociais e sexuais e o desbunde deu lugar ao holismo místico e ao

247 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 169.

248 *Ibid.*, p. 169.

249 *Passagem* é um termo usado pelos daimistas para se referirem a momentos de tribulação, de dificuldades e de desafios individuais ou coletivos.

250 Edward MacRAE, *Guiado pela Lua*, p. 130-131.

clamor pela ecologia, que se enquadram dentro daquilo que Champion²⁵¹ chama de nebulosa místico esotérica.

2.2.2.4 - Umbandistas se fardando no Santo Daime

A década de 1980, portanto, foi muito intensa no Rio do Ouro. Padrinho em apuros em seu processo com o Tranca Rua e a posterior transferência da comunidade para o Céu do Mapiá. Na Colônia Cinco Mil, Alfredo vivia intensos processos lembrados como *as passagens de São Miguel*. No Sul surgiam as primeiras igrejas.

Em sua viagem ao Rio de Janeiro em 1985, o Padrinho já pôde presenciar um grande contingente de novos daimistas. Dentre as pessoas que conheceu, estariam aqueles mais diretamente ligados à efetivação da chegada da Umbanda, membros de um pequeno grupo de umbandistas no interior do Rio de Janeiro, junto à mãe de santo Baixinha. Alguns membros deste grupo resolveram se fardar. A mãe de santo, descontente de ver seus filhos envolvidos em outra prática espiritual, ficou, durante um tempo, refratária ao Santo Daime, resistência que terminou quando da ocasião desta primeira visita do Padrinho ao Rio de Janeiro.

Segundo relato de Maria Alice²⁵², em entrevista à Alves Junior, que na altura era seguidora de Baixinha, esta teria sentido a presença de Sebastião quando havia chegado ao Rio de Janeiro e manifestou interesse em ajudá-lo, pois percebera que ele necessitava de cuidados espirituais. Maria Alice, então, buscou os meios necessários para que o encontro pudesse acontecer, encontrando, inicialmente, em Francisco Corrente²⁵³ o interlocutor que possibilitaria a efetivação do encontro. Agendou-se, assim, um trabalho de Estrela em Mauá, Rio de Janeiro. Nesta ocasião,

251 Cf. Françoise CHAMPION, *Religiosidade Flutuante, Ecletismo e Sincretismos*, In: Jean DELUMEAU, *As grandes religiões do mundo*.

252 Maria Alice veio a se tornar a responsável pelos trabalhos de gira no Céu do Mapiá, inicialmente junto com Manoel (Vô) Corrente – reconhecidamente uma liderança ao lado do Padrinho Sebastião –, depois apoiada por membros da família Corrente, que são, então, conhecidos pela sua proximidade com a linha da Umbanda. Cf. Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 171.

253 Filho de Manoel (Vô) Corrente, que se tornou uma liderança dentro do Santo Daime. Reconhecido pela proximidade com a Umbanda.

o Caboclo Tupinambá, o *guia de frente*²⁵⁴ da mãe de santo, teria se apresentado firmando uma aliança espiritual com o Santo Daime. A partir daí começaram a acontecer uma série de trabalhos que foram trazendo a Umbanda cada vez mais para dentro da cosmovisão do Santo Daime. Baixinha, juntamente com Alex Polari²⁵⁵, abriu uma série de trabalhos de banca aberta, incluindo giras, em Visconde de Mauá, no Céu da Montanha. Em pouco tempo, Baixinha se fardaria. “Entrelaçavam-se dois grupos que, embora vindos de religiões distintas, compartilhavam a cultura underground que caracterizava a juventude da época”²⁵⁶.

A próspera comunidade de Mauá, a abertura da Umbanda, o carisma de Polari (líder dessa comunidade) e de seu hinário davam percepções positivas a respeito do lugar da Umbanda dentro do Santo Daime. Um de seus hinos, que se chama “*Ponto de São Jorge*”, explicitava a aliança deste encontro: “Viva o Rei Ogum / Ele veio anunciar / que as linhas estão abertas / que é pra nós se aliar”²⁵⁷. A legitimidade da Umbanda ganhou ainda maior proporção quando Padrinho Alfredo, já presidente espiritual do Santo Daime, recebia hinos saudando a Umbanda e suas entidades, inaugurando cantos que mencionavam os orixás em hinário oficial²⁵⁸. Pouco tempo depois, mesmo ano dos acontecimentos acima, 1989, Baixinha foi ao Mapiá apresentar a Umbanda, *escancarando* a aliança estabelecida.

Em Goulart²⁵⁹ vemos que os trabalhos de gira começaram acontecer de forma mais sistemática em Visconde de Mauá, com Alex, em função da aproximação desta comunidade com o terreiro da Baixinha, “Tata Ojú”. O novo grupo criado pela mãe de santo chamava-se “Lua Branca”, localizado em Lumiar, Nova Friburgo, fundindo elementos do Santo Daime e da Umbanda, “... criando toda uma outra estética e simbologia ritual, e reordenando a cosmologia desta duas religiões num novo sistema”²⁶⁰.

254 *Guia de frente* é a expressão usada para designar aquela entidade que preside a pessoa. Os adeptos da Umbanda acreditam que os indivíduos têm muitas entidades que lhes ajudam e com quem trabalham no terreiro. O *guia de frente* destaca-se pela proeminência de sua atuação sobre o indivíduo.

255 Alex Polari ALVERGA, nesta altura, presidia a igreja e a comunidade Céu da Montanha em Mauá – RJ.

256 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 173.

257 Alex Polari ALVERGA, *Nova Anunciação*, hino 53 – “*Ponto de São Jorge*”.

258 Os hinários considerados oficiais são aqueles reconhecidos pelo Conselho Doutrinário como tais e passam a ser cantados em datas específicas por todas as igrejas ligadas ao Cefluris.

259 Sandra GOULAR, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 113.

260 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 175.

Foi nesse novo grupo que Padrinho Sebastião participou de sua primeira gira, descrita através da entrevista com Maria Alice, que, emocionadamente, relata o acontecimento. Segundo conta, a irmã da Baixinha era uma médium muito forte e quando a gira ia ser forte, Baixinha a chamava. Os membros daquele grupo pouco conheciam sobre o daime. No decorrer da gira, quando cantavam para os caboclos, a irmã da Baixinha, incorporada no centro do congá com o Caboclo *Sete Flechas*, viu Padrinho Sebastião chegando, sem que soubesse quem ele era, começou a cantar para Xangô²⁶¹. Imediatamente o Padrinho incorporou; logo em seguida começaram a *descer os caboclos* de Xangô nos médiuns presentes, que vieram reverenciá-lo num gesto de prostração.

Assim foi que paulatinamente a Baixinha se inseriu no circuito daimista como uma referência; mãe de santo, curadora, respeitada pelos comandos das igrejas e aceita pelos padrinhos da floresta, como o caso do Padrinho Manoel Corrente, do Padrinho Wilson e, principalmente, do Padrinho Sebastião, e dirigente de uma igreja, Baixinha passou a ser reconhecida como uma liderança espiritual e o seu Caboclo Tupinambá como aquela entidade espiritual que se materializava, dando corpo às referências difusas dos caboclos citados nos hinários oficiais²⁶².

Podemos dizer, seguindo as categorias propostas por Furuya²⁶³, que, até então, o Santo Daime vivia uma *umbandização passiva*, ou seja, aos poucos ia assimilando elementos da cosmologia umbandista já presentes naquele cenário religioso popular amazônico, sem que necessariamente se fizesse referência à Umbanda. A partir deste encontro, podemos falar de uma *umbandização ativa*, momento em que a Umbanda é integrada explicitamente dentro da cosmovisão e dos rituais daimistas.

Depois da vinda do Padrinho para o *sul*, ele retornou ao Céu do Mapiá com

261 Xangô é o Orixá da justiça, associado à figura de São João Batista, um de seus sincretismos. O fiel do Santo Daime reconhece no Padrinho Sebastião a presença de São João Batista, assim como no Mestre Irineu reconhece a presença de Jesus Cristo. Em seus hinários, encontramos autoreivindicações dessas presenças. Dentro da doutrina do Santo Daime, encontramos possibilidades diferentes no entendimento deste fato. Há aqueles que acreditam, por exemplo, que Mestre Irineu e padrinho Sebastião eram reencarnações de Jesus Cristo e São João, respectivamente, assim como existem aqueles adeptos que interpretam tal fato não como um processo de reencarnação, mas uma capacidade *psíquica* ou *espiritual* de acessar estas forças arquetípicas do inconsciente, o que também é entendido como mérito grandioso.

262 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 176.

263 Cf. Yoshiaki FURUYA, *Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?*, In: Hirochika NAKAMAKI; Américo PELLEGRINI FILHO (orgs.), *Possessão e Procissão*, p. 17.

peessoas que convidara a se juntar a ele na floresta. Entre elas Clara Iura, mencionada como médium com passagens no Candomblé, e Maria Alice, ligada à Baixinha, a quem o Padrinho entregara a tarefa de abrir uma clareira para iniciar, então, os trabalhos com os Caboclos, ou seja, as giras. A inauguração deste espaço na mata deu início, portanto, aos trabalhos claramente associados à Umbanda no Mapiá. Dentro da dinâmica do transe de possessão, tal como foi instaurado nestes trabalhos, havia e ainda há, uma perspectiva de cura associada a um viés kardecista de iluminação das almas e de doutrinação de sofredores, mais acentuado do que outras características. Foi sob a liderança de Sebastião que o Santo Daime passou a ser conhecido no Brasil e em alguns lugares do mundo.

Seguindo as balizas de seu líder, acolheu a modernidade em suas fronteiras cosmológicas, transformando-se em prolífico tubo de ensaio dos mais diversos encontros interculturais. (...) criou condições para que no interior do Santo Daime, a Umbanda viesse se manifestar e se legitimar.²⁶⁴

O aprendizado que Sebastião teve junto ao já referido Mestre Oswaldo, que o iniciara no Kardecismo, é reconhecido por seu filho Alfredo como ensinamentos de Umbanda, pois conhecia todo tipo de *atuação*. Passagens, como aquela ocorrida com o Ceará, compunham o imaginário rústico daquela população, reinterpretados pelos mais letrados, posteriormente, como uma presença de *Quimbanda*²⁶⁵, e que nós reconhecemos como parte do movimento de *umbandização* da Amazônia. Seus adeptos mais tradicionais, como vimos acima, também tinham um olhar *branco* para os trabalhos do Ceará, entendidos por estes como manifestações de Satanás. Neste caso, valeria investigar com mais cuidado qual a contribuição da herança *evangélica*, presente na história da família de Rita Gregório de Melo, viúva de Sebastião, que corroborava a visão cristã da Igreja Católica da época. Em Ortiz²⁶⁶, os estudos sobre Umbanda já mostraram a construção de mecanismos de exclusão dos traços de herança africana, deslocados pela visão dominante *branca*, com a criação da *esquerda demonizada*. É a Quimbanda com seus exus e suas pombas-giras, que seria uma face oculta ou renegada desta matriz, que se apresentava como Umbanda.

264 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 181.

265 Cf. *Ibid.*, p. 182.

266 Cf. Renato ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro*.

2.2.3 - Padrinho Alfredo

Pouco antes da morte do Padrinho Sebastião em 1990, seu filho Alfredo assumiu a presidência do grupo. De certa maneira, já vinha assumindo seu papel de líder desde que permaneceu no comando da Colônia Cinco Mil, quando da ocasião da transferência da comunidade, inicialmente, para o Rio do Ouro e, em seguida, para o Céu do Mapiá. O período de sua liderança refere-se aquele em que a Umbanda foi integrada institucionalmente, para qual se tentou estabelecer diretrizes e balizas na maneira como deveria ser praticada. Sua expressão deu-se sob a forma de novos rituais e também por meio dos hinos, que se multiplicavam, fazendo referência a seu panteão. Uma vez que os hinários são reconhecidos como o *livro sagrado*, no qual se encontram os ensinamentos da doutrina, cantar às entidades do panteão umbandista significava integrar novos elementos à sua cosmovisão.

Entre os méritos de Alfredo, então Padrinho, estava o de conseguir conduzir a Umbanda dentro de limites rituais daimistas, algo que não aconteceu sem tensões. Havia a necessidade de se situar, como comandante, dentro das grandes transformações que ocorriam, decorrentes da expansão e do crescimento institucional. Ao mesmo tempo em que a chegada da Umbanda mostrava-se incontornável, por outro lado também apresentava a necessidade de um enquadramento, uma vez que, por natureza, é heterogênea, criativa e espontânea, e o Santo Daime, por sua vez, seguia diretrizes bem delimitadas, valorizando a contrição e a ordenação, dentro de um padrão estabelecido em estatuto, conforme o *Caderno de Normas Rituais*, que afirma que qualquer tipo de sugestão ou de proposta de mudança deve ser avaliada pelo Conselho Doutrinário²⁶⁷:

[...] quando menos pela óbvia necessidade de manter sob controle as rédeas do comando. Era uma incógnita o rumo que poderia advir de tantas mudanças; dentre elas, a Umbanda, com suas peculiaridades, poderia ser um fermento perigoso à manobrabilidade e coesão da instituição, então mais do que nunca necessitada de uma estrutura que orientasse seu crescimento.²⁶⁸

267 *Conselho Doutrinário Ritual* é uma estrutura diretora do Cefluris, que “... está encarregado de dar à luz ao Livro de Preceitos, onde serão reunidos estatutos, regimentos internos, portarias e decretos, nossos fundamentos e princípios ético-doutrinários, instruções e orientações de interesse geral” Cf. CEFLURIS, *Normas de Ritual*, p.4.

268 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 183.

O que fez com que, Padrinho Alfredo, ao assumir a presidência, suspendesse os trabalhos mediúnicos. Tais acontecimentos parecem, segundo Alves Júnior, lançar luz sobre os conflitos em torno da possessão num sistema religioso que vivia seu processo de institucionalização ainda incipiente.

Um fato que ilustra o relato acima diz respeito ao momento em que Alfredo assumiu a liderança, quando alguns dos primeiros integrantes *de fora* do grupo, ou seja, aqueles que não pertenciam aos núcleos familiares constituintes do grupo inicial de Sebastião, tais como Lúcio Mortimer, Murillo, Daniel, Regina Pereira, entre outros, e também com algumas lideranças locais importantes, manifestaram sua oposição àqueles que haviam ficado incumbidos de dar continuidade aos trabalhos de Umbanda no Mapiá.

Ainda que com oposição, os acontecimentos e as circunstâncias iam, progressivamente, abrindo espaço para a acomodação da Umbanda dentro dos rituais do Santo Daime. O carisma da liderança do Padrinho Sebastião e também de seu filho Alfredo produzia coesão no grupo. Tamanha era essa coesão, que até mesmo aqueles que tinham restrições com relação à Umbanda colaboraram para a efetivação de sua chegada. Um exemplo disto é o trabalho de São Miguel, que contou com a colaboração de Lúcio Mórtimer, um dos refratários à Umbanda, para sua elaboração.

Como já mencionamos anteriormente, este foi o primeiro trabalho de *banca aberta*, ou seja, um trabalho com espaço para a incorporação dentro do ritual²⁶⁹. Para nossa pesquisa interessa sublinhar que é este caráter de oficialização do espaço do transe de possessão que distingue esta geração da anterior. O Trabalho de São Miguel foi entendido, inicialmente, como uma ordem de limpeza dos trabalhos realizados por Ceará, que, supostamente, eram responsáveis pelo sofrimento de Alfredo. Neste sentido, esse trabalho ganhou a conotação de limpeza da alma e de afastamento de espíritos malévolos. Antes de ele ser instituído, Padrinho Sebastião vinha experienciando, dentro dos Trabalhos de Cura (conhecidos no Mapiá como *Estrelão*) incorporações, retomando os *estudos* que abandonara quando conheceu o Santo Daime. Com a abertura dos Trabalhos de São Miguel, saía de uso a *banca*, ou seja, o espaço da incorporação no Trabalho de

269 Para aprofundamento sobre os trabalhos de *banca aberta* no Santo Daime ver: Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 183-192.

Cura, para se concentrar exclusivamente no primeiro.

A ampliação do espaço da Umbanda dentro do Santo Daime sempre foi ambígua. A oposição, por vezes obstinada à Umbanda, está ligada a sua própria trajetória de nascimento e de legitimação enquanto religião. Os fortes preconceitos ligados à história da escravidão substanciam as perseguições às religiões afro-brasileiras. Assim, seria de esperar tal reprodução dentro do Cefluris²⁷⁰. Os eventos com o Ceará confirmariam tais estigmas, contribuindo para a rejeição. A ausência do padrinho Sebastião também auxiliava para a dissensão, que era amenizada pela sua liderança.

Em entrevista realizada por Alves Júnior com uma das lideranças das igrejas daimistas, Alex Polari, vemos que, internamente, havia uma valorização ambígua em relação à recepção da Umbanda. Transcrevemos este texto:

No nível da massa, havia uma receptividade até exagerada, que deu margem a muitos problemas, porque havia uma festividade, né? Havia também uma valorização daquilo que, vamos dizer assim, a Umbanda não tinha de melhor e que nós tínhamos, que era a doutrina e a disciplina.

Mas esse outro lado mais festeiro, mais solto, desencadeou assim também uma resistência no nosso lado mais conservador, de quem nunca tinha trabalhado com aquilo. Talvez pudesse até ter visto o Padrinho atuar ali, que conseguia aquela coisa mesmo dos rituais, dos hinários. Então, trouxe isso também: não há como associar a uma polêmica que surgiu quando a gente fez a aliança²⁷¹.

Alex estabeleceu-se como uma liderança dentro do Santo Daime, tanto no âmbito institucional como no espiritual carismático. É importante notar que, num primeiro momento, foi por meio de sua igreja, o Céu da Montanha em Visconde de Mauá, que os trabalhos de Umbanda dentro do Santo Daime, com as giras com a mãe de santo Baixinha, tiveram seu espaço de expressão. Suas observações acima, entretanto, apontam para uma tensão *doutrinária* entre as práticas. Essa tensão já foi, de alguma maneira, apontada por Alves Júnior.²⁷² Buscaremos aprofundá-la no terceiro capítulo.

270 Fica em aberta a possibilidade de uma pesquisa, com viés psicológico, que possibilite investigar o quão arraigado este preconceito está na cultura e no inconsciente coletivo do daimista.

271 ALEX POLARI apud Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 188.

272 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 238-247.

Com o crescimento da população do Mapiá, intensificado pela migração dos adeptos *do Sul*, foram trazidas muitas práticas e filosofias religiosas e espiritualistas. No âmbito do desenvolvimento mediúnico havia aqueles mais ligados a Umbanda, outros mais ao Kardecismo, outros ao espírito *Emmanuel*²⁷³. Assim, procurando uniformizar um ritual que unisse e agregasse estes grupos, que atuavam separadamente, criou-se o trabalho de Mesa Branca – Mesa de Instrução de Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge.

Concomitantemente com os acontecimentos de resistência à Umbanda, Maria Alice iniciava seus trabalhos de giras, organizando e estruturando, tal como havia sido encarregada pelo Padrinho Sebastião. “A percepção de uma indisciplina que vinha acompanhado a Umbanda era uma das fontes daquela aversão e combatê-la passava por uma tentativa de enquadrá-la em moldes rituais mais aceitáveis”²⁷⁴, influenciando na maneira como a Umbanda estruturou-se e se desenvolveu dentro da comunidade Céu do Mapiá que, supostamente, deveria servir de modelo para as demais igrejas no Brasil e no mundo.

O trabalho de Mesa Branca foi estruturado sobre a base do trabalho de São Miguel, uma vez que se tratava de um trabalho de *banca aberta*. Ao mesmo tempo, criou-se um espaço para *estudos esotéricos*, que não se restringiam aos aspectos mediúnicos da incorporação. Dentro deste formato ritual, existia certa flexibilidade a partir da qual o dirigente poderia direcionar o trabalho para o *estudo* que acredita ser mais conveniente para aquele momento ou para aquele grupo. O aspecto da possessão sempre prevaleceu, uma vez que era o mais demandado pelos fiéis.

As dissidências em relação à Umbanda reproduziram-se não apenas no Céu do Mapiá, mas também em outras localidades, como em São Paulo, onde na igreja Flor das Águas²⁷⁵, por exemplo, seus experimentos com as giras produziram rachas e polaridades. O Céu de Maria, hoje, uma das maiores igrejas da cidade de São Paulo, é resultado desta tensão, que produziu ecos em grupos, mais tarde, também refratários à Umbanda. Tal fato pode ser evidenciado quando um adepto tem dificuldades de viver um transe de incorporação em várias dessas igrejas, muitas

273 Corrente ligada às contribuições de Chico Xavier ao espiritismo no Brasil. Cf. Bernardo LEWGOY, *O grande mediador*.

274 Antônio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 189.

275 Nome da primeira igreja do Santo Daime na cidade de São Paulo.

vezes recebendo reprovação ou censura por parte dos *fiscais*²⁷⁶, que não sabendo lidar com o fenômeno, acabam comprometendo a experiência do indivíduo.

Quando Padrinho Alfredo decidiu reabrir oficialmente a *banca* da incorporação, dava autoridade aos médiuns como Maria Alice, Clara Iura e Isabel Barsé, no que tange ao desenvolvimento mediúnico, ou seja, aquele que envolve o transe de possessão. Estas pessoas atuavam como *autoridades* dentro da doutrina. Em visita²⁷⁷ às igrejas *do Sul*, elas chegavam como professoras autorizadas do Padrinho Alfredo que passava, em suas preleções, a valorizar o aspecto da mediunidade como um atributo a ser conquistado pelos *Soldados da Rainha da Floresta*.

É dessa maneira, portanto, que a Umbanda chegou ao Santo Daime, gerando entre a grande corrente daimista afinidades e rejeições, principalmente no que diz respeito ao aspecto da incorporação, por se tratar de um fenômeno que nem todos vivenciam ou dominam. Não são raros os casos em que encontramos fiéis que passaram por atribulações em vivências mediúnicas desta categoria. Nossa intenção, a partir daqui, é trazer exemplos concretos de como a Umbanda pode ser trabalhada dentro do Santo Daime e, assim, teremos a oportunidade de verificar que ela expressa singularidades em diferentes grupos.

2.3 - A presença da Umbanda

2.3.1 - Céu do Mapiá – A Matriz

Tomando como base o trabalho de campo realizado no início do ano de 2011, podemos esboçar um quadro geral daquilo que conseguimos captar sobre como a Umbanda vem se expressando na igreja matriz do Santo Daime. A estadia foi

276 A fiscalização é uma função estruturante do ritual no Santo Daime. Em todo ritual daimista, existe um número de adeptos mais experientes que se dispõe a realizar a função de fiscal que, como o nome indica, tem por objetividade ajudar os demais adeptos a se portarem de acordo com as regras de funcionamento do ritual, assim como fornecer uma assistência mínima àqueles que, por ventura, necessitem.

277 A visita de comitivas vindas do Céu do Mapiá é considerada, pelos adeptos das demais igrejas, como solene e importante para novos aprendizados e para receber o conhecimento daqueles que *bebem na fonte*.

relativamente curta (trinta e cinco dias), em relação ao período dedicado à igreja de São Paulo, na qual, enquanto frequentador assíduo, tive a oportunidade de realizar observações mais detalhadas, proporcionadas pela intimidade com o grupo. O período é curto também se compararmos aos períodos de pesquisa mais extensos, como de Goulart, que passou aproximadamente seis meses na comunidade; ou se tomarmos a história pessoal dos pesquisadores, como é o caso de Alves Júnior, que além de pesquisador é dirigente de uma igreja de São Paulo que, quando realizou sua pesquisa, já possuía uma relação estabelecida com uma série de interlocutores, o que lhe possibilitou mais facilidade no acesso às entrevistas de que precisava. Assim, nossa descrição restringe-se a um esboço geral dos rituais, impressões que tivemos sobre eles e algumas entrevistas que realizamos, aos quais juntaremos as informações existentes em outros trabalhos que nos permitam ampliar nossas reflexões no capítulo final desta dissertação. Dessa maneira, interessa-nos debruçar nosso olhar, principalmente, sobre os trabalhos de *banca aberta* dos quais participamos ao longo de nossa estadia na vila²⁷⁸.

As Giras

O primeiro trabalho de banca que participei foi uma *pré-gira* de Oxossi, no dia 18 de janeiro de 2011, a qual é chamada de *Trabalho de Gongá*²⁷⁹, supostamente fechada, no qual somente *estruturantes*²⁸⁰ participariam. O fato de não saber desta informação fez com que, ao passar em frente à Santa Casa, no terreiro, visse a movimentação e fosse me preparar para participar. Este seria um trabalho de instrução, mas quando cheguei lá, vi muitos visitantes, o que fez com que eu não me sentisse um intruso. A presença era predominantemente feminina. Os pouquíssimos homens presentes eram todos visitantes.

Uma das estruturantes presentes, responsável pelo canto, vendo minha

278 O trabalho de campo na Vila Céu do Mapiá foi realizado entre os dias 28 de dezembro de 2010 e 09 de fevereiro de 2011.

279 Segundo Nei LOPES, *Novo dicionário banto do Brasil*, p. 213, gongá significa “(1) Altar de umbanda (2) Recinto onde fica esse altar (3) Pequeno cesto com tampa (BH) – Do quimbundo *ngonga*, cesto, cofre. No antigo reino de Ngondo a palavra *ngonga* designava uma espécie de sacrário onde se guardavam as relíquias da pátria”.

280 *Estruturante* é um termo utilizado para designar aqueles adeptos que exercem funções estruturantes nos rituais. Podem ser fiscais, médiuns, servir daime e uma série de outras funções existentes para que o ritual ocorra.

camiseta do Reino do Sol, perguntou se eu tocava tambor e me convidou para tocar²⁸¹. Não havia ninguém que o fizesse, o que, de certa maneira, me serviu como um cartão de visitas.

No Comando deste trabalho estava Maria Alice, figura que fora encarregada pelo Padrinho Sebastião de abrir os trabalhos de Umbanda no Mapiá, como já mencionamos. No início explicou que se tratava de uma preparação para a gira de Oxóssi, para que todos se conectassem aos *guias de luz*, para que no dia da gira todos estivessem fortes. Afirmava que aquela era a *Umbanda na linha Branca do Padrinho Sebastião*. As irmãs Corrente, filhas do Padrinho Corrente – que era um grande companheiro de Sebastião e respeitado por todos na comunidade como Padrinho – estavam presentes e, dentro da estrutura do trabalho, ocupavam posição de co-coordenação.

Começaram os cantos, saudando as linhas dos Orixás e dos Caboclos. Além dos guias, que estavam sendo chamados e incorporando nos médiuns, também vieram *espíritos sofredores*. Aos poucos fui percebendo que a lida com os sofredores era uma constante nos trabalhos no Mapiá, apontando para uma afinidade com a doutrinação de espíritos no espiritismo kardecista. Ficou claro, portanto, que além do trabalho com os *guias de luz*, a Umbanda servia como um espaço para a manifestação desta categoria de espíritos, que ao incorporarem, expressavam corporalmente e verbalmente, queixas, sofrimentos, distúrbios e desordens.

Em Alves Júnior, já encontrávamos referência aos trabalhos no Mapiá com os sofredores, linha que escolheram para seguir. Isso se torna ainda mais evidente quando analisamos um dos hinários de Maria Alice, “O Rosário”, que é, simultaneamente, uma louvação aos orixás e uma oração de doutrinação dos espíritos sofredores. Para exemplificar, coloco alguns versos de alguns desses hinos:

281 Reino do Sol é o nome da igreja na qual conheci a Umbanda dentro do Santo Daime, a despeito do fato de que já conhecia hinos que se referiam aos orixás e aos caboclos. A estruturante fez essa solicitação, pois sabia que, no Reino do Sol, tradicionalmente, realizam-se giras. Ela cogitou a possibilidade de que eu soubesse tocar tambor.

2. POR PIEDADE²⁸²

(...)

Tem piedade

Mamãe Iemanjá

Que é

Pra nós poder caminhar

Tem piedade

Destas almas sofredoras

Que me acompanham

Neste caminho da Cruz

(...)

3. OXALÁ²⁸³

(...)

Pai Oxalá

Vós venha me valer

Com Vossa luz

Para eu poder vencer

Para eu vencer

A escuridão desta matéria

Iluminar

Toda esta legião

Dos sofredores

Que vêm me acompanhando

Para eu cumprir

A minha peregrinação

(...)

Ainda dentro deste *Trabalho de Gongá*, depois de se ter cantado para algumas *linhas*, abriu-se um espaço para que alguns estruturantes apresentassem *pontos cantados* de seus guias. Esse espaço acabou por se tornar, o que me pareceu, uma válvula de expressão de *vozes contidas*, pois, além dos cantos que

²⁸² MARIA ALICE, *O Rosário*, Trecho do hino 2 – “*Por piedade*”.

²⁸³ Maria Alice, *O Rosário*, Trecho do hino 3 – “*Oxalá*”.

eram apresentados, algumas pessoas presentes utilizaram o espaço pedir a palavra. A maioria das manifestações apresentava-se como entidades, sofredoras ou não, e suas falas tinham sempre caráter escatológico, falando do fim dos tempos e davam recados aos presentes de que se endireitassem.

Isso de alguma maneira reproduz algumas características do messianismo, já evidenciados por Goulart, vendo que as religiões ayahuasqueiras eram “... fundadas por líderes carismáticos, expressando a estruturação de doutrinas proféticas”²⁸⁴. Embora a autora não enquadre o movimento liderado por Padrinho Sebastião dentro do messianismo típico, ela lembra que existe uma variação na classificação com relação aos movimentos messiânicos e aos milenaristas de acordo com as perspectivas teóricas²⁸⁵. Desde o falecimento do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião foi visto como um profeta por seus seguidores. Ideias escatológicas, povo escolhido, *Nova Jerusalém* eram temas de suas falas e de seus hinos, como no hino de número 53 de seu hinário “*O Justiceiro*”: “(...) Todos vão ver o mundo balançar (...) Mas quando ver a terra estremecer/ Valei-me meu pai eterno já é tarde pra você”²⁸⁶. Tal ideia do final dos tempos ou de um novo tempo está muito presente dentro da perspectiva da *Nova Era* ou da *nebulosa místico esotérica*. Nas correntes *ayahuasqueiras*, elas se reproduzem, sendo que cada grupo pode realizar a ressignificação à sua maneira. No Céu do Mapiá, as mensagens apontam para um *balanço* pelo qual o mundo passará, semelhante ao Dilúvio de Noé, no qual os indivíduos são aconselhados a se *endireitar* e se redimir dentro da Doutrina, buscando o perdão dos seus pecados. Há, portanto, a ideia de salvação.

O fato de cada um tomar o daime e de ter a oportunidade de vivenciar o *contato* não mediado em si mesmo, possibilita que as mensagens, sejam as dos hinos, sejam as das entidades, recebam uma interpretação idiossincrática. No entanto, o imaginário do grupo incide sobre a interpretação do indivíduo. Assim, temos a idiossincrasia e a interpretação de cada grupo, refletindo sua cultura, enquanto teia de significados mais ampla.

A *Gira de Oxossi* aconteceu no dia 21 de janeiro, um dia depois do longo trabalho de São Sebastião²⁸⁷, na qual, mais uma vez, toquei tambor. Este trabalho

284 Sandra Lúcia GOULAR, *Contrastes e continuidades de uma tradição amazônica*, p. 13.

285 Cf. *Ibid.*, p. 85.

286 PADRINHO SEBASTIÃO, *O Justiceiro*, Trecho do hino 53, “*Eu brilho aqui*”.

287 O Trabalho de São Sebastião é um trabalho de hinário, realizado em comemoração a este santo.

estava bem mais cheio do que o Trabalho de Gongá, naturalmente, por ser aberto, e também a presença maciça era de mulheres. Muitos poucos homens locais estavam presentes, sendo que muitos deles permaneciam à parte do ritual, sem uma participação efetiva. Dos visitantes, a participação era bastante ativa. O clima era festivo. No comando do trabalho estava Maria Alice acompanhada das irmãs Corrente. Estruturalmente seguiu-se a mesma linha do trabalho de Gongá. Ao mesmo tempo em que havia manifestação dos guias, havia também muitos sofredores.

Tanto a Gira quanto o Trabalho de Gongá foram realizados no mesmo local, um terreiro, coberto, dentro do terreno da Santa Casa de Cura Manoel Corrente. Diferentemente dos trabalhos de Santo Daime, propriamente dito, que são realizados dentro da igreja.

Ao longo do trabalho aconteciam muitos atendimentos, prática característica da Umbanda. Em um deles, um jovem adulto que observava o ritual um pouco mais afastado foi trazido por uma das entidades para dentro do Gongá. Aos poucos, foram se aglomerando mais e mais entidades (incorporadas nas pessoas), buscando atuar junto àquele jovem. Aos poucos houve uma catarse coletiva e um homem, *do sul*, tentou intervir, pois avaliava a situação como descuidosa. Foi imediatamente reprimido por uma das coordenadoras da gira, incorporada ou não. Tal fato evidenciou uma tensão entre os *do sul* e os mapienses, não pelo fato da discordância apenas, mas por uma tensão de ethos.

Trabalho do Agarrube

Agarrube, além de ser o nome de um Rei mencionado num hino do Mestre Irineu, identificado como um dos Três Reis Magos pelos daimistas, é o nome de um dos filhos do Padrinho Valdete, irmão do Padrinho Alfredo. É comum entre os daimistas, que seus filhos recebam nomes de entidades e de divindades de seu panteão. Agarrube realiza trabalhos, *paralelamente* àqueles que são considerados

Neste dia, além de cantar os dois hinários do Padrinho Sebastião, totalizando cento e oitenta e dois hinos, realiza-se, ao final, uma Santa Missa, em homenagem ao dia do falecimento do Padrinho, que foi na mesma data em que se celebra o trabalho deste santo. Este santo é um dos mais populares no Brasil. “A crença popular registra que foi visto lutando ao lado dos nativos na batalha final contra os franceses que ocupavam o Rio de Janeiro (1567), tendo o dia da luta (20 de janeiro) coincidiu com a festa dedicada ao santo”. Flávio ROSA, São Sebastião – Soldado e Mártir, *Último Andar*, p. 77.

oficiais em um terreiro semelhante àquele da Santa Casa de Cura, localizado no terreno de seu pai, chamado Estrelinha da Mata. Tive oportunidade de participar de dois destes trabalhos. Um deles aconteceu alguns dias depois que eu havia chegado no Céu do Mapiá; o segundo foi um dos últimos antes de eu ir embora da vila.

Também participei, ao longo de cinco dias, de um dos feitos²⁸⁸ que foram realizados. Durante o feitiço, tive a oportunidade de conversar com Josinei, que afirmava ser um dos melhores amigos de Agarrube, o que me pareceu coerente pelo fato de que nos dois trabalhos que participei, ele se sentava à direita do Agarrube, exercendo uma espécie de co-comando do trabalho. Ao longo das conversas que tivemos, contou-me como começaram esses trabalhos, dizendo que no princípio só participavam poucos homens. Tinha-se como objetivo inicial trabalhar com as entidades da esquerda *mais pesadas*. Eles se reuniam os poucos, bebendo um daime forte e chamando as energias densas, numa perspectiva auto-iniciática, ao mesmo tempo em que relatavam insegurança e medo do que estavam fazendo. Depois de algum tempo realizando trabalhos fechados, apenas entre poucos amigos, e vivendo processos de grande intensidade, buscaram o apoio de Clara Iura, que consideravam uma referência no assunto. Assim, começaram a abrir seus trabalhos para mais pessoas.

Neste momento vale uma nota importante. Pelo o que se conta na comunidade daimista, Agarrube sempre se caracterizou por um comportamento rebelde dentro dos rituais e na vida de maneira geral. Muitas histórias que ouvi, falavam de sua presença nos trabalhos oficiais como uma presença perturbadora, a começar pelo fato de que se vestia inteiramente de preto²⁸⁹, além de sempre se apresentar tocando guitarra com distorção. Dos trabalhos que presenciei, pude ver um pouco deste padrão de comportamento. Disseram-me que era ainda mais exacerbado; que, agora estava mais tranquilo. O fato é que na comunidade como um todo, percebi uma boa parte da juventude que não participava ou participava com pouco empenho dos trabalhos oficiais, muitas vezes se retirando antes do final do ritual. Esses mesmos jovens estavam em massa nos trabalhos de Agarrube. Percebi, então, que Agarrube e seus amigos mais chegados exerciam uma liderança

288 *Feitio* é o nome dado ao ritual no qual se prepara o daime. Ver apêndice desta dissertação.

289 No Cefluris, preto e vermelho são cores que devem ser evitadas ao máximo dentro dos rituais, pois estão associadas às *energias densas*.

carismática sobre esses jovens *renegados*. Se por um lado muitos mal tomavam daime, o que é considerado o comportamento de desordem, nos trabalhos do Agarrube estavam presentes e se mostravam pró-ativos durante os rituais. Na ocasião desses trabalhos, o repertório de hinos incluía, além dos hinos do Agarrube, hinos oficiais como do Padrinho Valdete, seu pai, e do Padrinho Sebastião, seu avô.

Dentro daquilo que pude perceber, seu trabalho acaba *arrebanhando* aqueles jovens que estavam afastados. A própria atitude rebelde de Agarrube frente ao instituído, legitimava seu carisma junto a esses jovens, também rebeldes, que viam nele alguém a ser seguido no capítulo seguinte vamos analisar melhor as razões de fundo desta desordem.

A linguagem da Umbanda em seus rituais é bastante presente, não apenas nos hinos, mas pelo fato da liberdade em relação às incorporações. A categoria dos sofredores está sempre muito presente, mas os caboclos e os orixás também. O tema da doutrinação dos exus e pomba-giras é central, o que parece apontar para um movimento análogo ao do Padrinho Sebastião, que doutrinou o Exu Tranca Rua, simbolizado nos relatos de sua história acima. Assim, as desordens daqueles jovens encontravam nos trabalhos do Agarrube um espaço para sua legitimação e seu enquadramento.

O segundo trabalho teve a presença de uma série de adultos e de muitos jovens, diferentemente do primeiro, ocasião em que, praticamente, não havia adultos. Cantou-se uma série de pontos ao som do tambor e as incorporações predominantes eram de caboclos, dando uma dinâmica diferente daquela onde predomina a manifestação dos sofredores.

A força dos jovens predominava. Estes mesmos jovens que, diferentemente daqueles membros que fundaram a comunidade ao lado do Padrinho Sebastião, inevitavelmente, estão em intenso contato com a sociedade global. Muitos deles viajando por países e por estados no Brasil, entrando em contato com a sociedade como um todo em vários âmbitos, desde localmente, ou seja, Acre e Amazonas, que vivenciaram grande crescimento nos últimos anos, assim como em intenso contato com culturas de outras capitais do país e culturas de outros lugares do mundo. Mesmo os que não têm oportunidade de viajar, realizam esse contato por meio do imenso número de visitantes que afluem para o Mapiá. Essas culturas, ainda que manifestas em indivíduos daimistas, com forte senso de conversão, produzem

maneiras diferentes de lidar com a vida e com a doutrina. Se num primeiro momento, quando o Mapiá formou-se, predominava uma moral mais *maniqueísta*, os jovens de hoje passam a entrar em contato com uma juventude mais liberal do Sul e do mundo.

A televisão está presente no Mapiá e não são apenas os jovens que a assistem. Não se trata de analisar se isso é bom ou ruim, apenas constatar o fato de que a zona de intersecção intercultural amplia-se e, na juventude, parece ser mais porosa à troca. Assim, a Umbanda que se expressa no trabalho do Agarrube parece cativar a juventude, pois a juventude tem seu espaço e seu poder legitimado no comando de um jovem também. A Umbanda, através do espaço que dá às mulheres e ao corpo, ganha o gosto da juventude.

Podemos dizer, em linhas gerais, que a Umbanda no Céu do Mapiá é uma força viva que encontra seu espaço de manifestação. Tal como veremos no capítulo seguinte, tem em sua inerente característica de subalternidade, uma ferramenta criativa e inclusiva, daquilo que fica excluído da ordem instituída.

2.3.2 - Reino do Sol

Minha participação nos trabalhos desta casa iniciou-se no final do ano de 2006, período em que ainda não cogitava a realização desta pesquisa. Assim, podemos considerar, para efeito da realização do trabalho de campo, a data de início da realização do mestrado, ou seja, o ano de 2010.

Vimos que o Santo Daime surgiu a partir de um momento muito claro na história a partir de seu fundador, Raimundo Irineu Serra, sendo que o seu crescimento e a sua expansão ocorreram a partir da constituição de uma instituição, o Cefluris. Assim, os centros que vão se espalhando pelo Brasil e pelo mundo nasceram vinculados a essa instituição que lhes dá aparato material, o fornecimento do daime; sustentação moral, na medida em que os grupos sentem-se legitimados pelo consentimento das lideranças do Cefluris, entendidos como detentores de força espiritual; e proteção institucional, já que uma proteção perante a sociedade e o Estado pelo vínculo existente com o Cefluris.

O que podemos dizer é que mesmo pertencendo a uma instituição, os dirigentes destas novas igrejas gozam de certa autonomia, uma vez que grande parte deles tem seus próprios hinários compondo instruções relacionadas à sua trajetória, que não apenas abre a possibilidade de introduzir elementos simbólicos novos, até então ausentes na cosmovisão *oficial*, como também proporciona ao dirigente a reivindicação do seu carisma, expressa suas conquistas de acesso ao *Eu Superior*, ou seja, conquista de acessar o divino em si mesmo. Ao mesmo tempo, há também a necessidade de seguir e de cumprir as normas rituais estabelecidas pela instituição, que garantem o padrão e o controle sobre suas filiadas. Existem normas claras sobre como os rituais devem ser executados e a *cultura daimista*, inclusive, busca alicerçar-se na impecabilidade da execução daquilo que está determinado como oficial. Como veremos em nossa análise, há, muitas vezes, uma predileção exacerbada pela ordem, pela ordenação e pelas normas, servindo de legitimação de um *pequeno poder* daquele que conhece melhor as regras sobre aquele que as desconhece. O caráter carismático constitutivo desta religião é o que permite que a subjetividade das lideranças se expresse no ethos e na visão de mundo de seu grupo. O hinário e as preleções tornam-se, então, recursos pelos quais os dirigentes expressam suas ideias.

O Reino do Sol é uma igreja localizada no extremo sul do município de São Paulo, no bairro de Parelheiros. É reconhecidamente uma casa que privilegia a linguagem da Umbanda dentro de seus rituais. Dentro do calendário ritual anual desta igreja, realizam-se pelo menos sete giras. Todos os meses há, necessariamente, um trabalho de *banca aberta*, sendo que, muitas vezes, realizam-se dois desse trabalho no mesmo mês. Houve ocasiões em que foram realizados três trabalhos desta categoria num mesmo mês.

Como veremos no relato da história do Reino do Sol, o grupo que o constitui reunia-se, inicialmente, para realizar giras em espaços emprestados por outras igrejas ou em espaços improvisados, sendo que os outros trabalhos do calendário ritual do Santo Daime eram realizados em outras igrejas. Aos poucos o grupo cresceu e houve a necessidade de ter um espaço próprio para maior aprofundamento dos *estudos*, quando foi constituída a igreja. Desde sempre tiveram seu foco voltado para os trabalhos de desenvolvimento mediúnico, sem pretensões de abarcar o calendário oficial do Cefluris na íntegra.

Hoje, o Reino do Sol é uma igreja com contingente expressivo, aproximadamente duzentos membros, entre filiados e fardados assíduos, que continua realizando seus trabalhos privilegiando os de desenvolvimento mediúnico, ao mesmo tempo em que realiza parte dos rituais do calendário oficial do Cefluris, reconhecendo sua importância para o desenvolvimento pessoal de seu grupo e para o desenvolvimento mediúnico.

2.3.2.1 - História do Reino do Sol

Iniciaremos o esboço da história do Reino do Sol passando por alguns dados da biografia de seu dirigente, Antônio Marques Alves Júnior, chamado Gê²⁹⁰. Os elementos da biografia do dirigente, de maneira geral, compõem elementos que tendem a se expressar nas características que o grupo assume.

Começamos com uma primeira consideração. Gê Marques teve recentemente uma experiência acadêmica. Realizou uma dissertação de mestrado, da qual somos devedores de boa parte das informações no que diz respeito ao encontro entre o Santo Daime e a Umbanda. Nas entrevistas que realizamos com ele fica, muitas vezes, evidente sua bagagem acadêmica. Além disso, desde muito cedo, foi um amante dos livros e das palavras, algo que transparece nas preleções que realiza durante os trabalhos do Daime. Suas preleções imprimem, dessa maneira, uma característica muito particular a esta casa, seja pelo conhecimento espiritual compartilhado, seja pelo conhecimento acadêmico que permeiam suas falas, uma vez que seu objeto de pesquisa está intimamente ligado à prática espiritual de seu grupo.

Gê destaca dois elementos de sua história que teriam convergido para seu primeiro contato efetivo com a Umbanda. Em sua infância, sua mãe costumava levá-lo às benzedadeiras. Nelas existia uma relação de consulta, de passe e de quebra demandas. Segundo conta, essas rezadeiras, que eram pretas velhas, usavam ervas (este é um daqueles elementos simbólicos que parecem imprimir ou deixar

290 Quando estivermos nos referindo ao acadêmico, continuaremos utilizando a referência Antonio Marques Alves Júnior; ao nos referirmos ao sacerdote utilizaremos Gê Marques, tal como ele é conhecido dentro do universo religioso.

registradas marcas no dirigente). Só mais tarde ele entendeu que elas eram agentes do universo católico popular brasileiro. O segundo elemento que, em seu relato, contribuiu no seu primeiro contato com a Umbanda foi o contato que teve com uma planta alteradora de consciência. Em decorrência das experiências e dos contatos que julgava estar realizando, começou a frequentar, com dezesseis anos, um terreiro de Umbanda, porque acreditava que encontraria uma síntese do que vivia a partir das experiências. Conta, no entanto, que a despeito de sua grande vontade, nunca tinha vivenciado nenhuma experiência de incorporação.

Formou-se na Escola de Comunicação e Artes (ECA) na Universidade de São Paulo (USP). Ao longo de sua juventude, integrou-se nos valores da contracultura, que valorizava as experiências alternativas. Isso, certamente, também o tornava mais receptivo à visão de mundo e ao ethos *ayahuasqueiro*, neste caso, daimista.

Sua primeira experiência com o daime foi entre 1996 e 1997. Chegar ao Daime representou para ele algo muito poderoso no sentido da conversão. Foi tomado pela febre e pela paixão da conversão, algo que não é incomum no Santo Daime, dada a intensidade das experiências que o indivíduo vive ao tomar a bebida. Tornou-se, então, um daimista frequentador assíduo de todos os trabalhos durante anos. Logo no início deste processo, surpreendeu-se ao descobrir que havia Umbanda dentro do Santo Daime. Ficou sabendo da existência da mãe de santo Baixinha e de toda sua história. Também teve contato com uma daimista jovem, que era médium e que, às vezes, incorporava nos trabalhos de forma desregrada mesmo vivendo as atribulações, devido à tensão que havia dentro do formato *clássico* do Daime, que privilegiava a contrição. Essa é uma tensão típica do Daime ainda hoje, mas na época era ainda mais evidente.

A proposta original de contensão, cada um no seu lugar, perfilados no salão, faz parte da proposição original do Mestre Irineu, enquanto formato ritual. Mestre Irineu não incluiu a incorporação ou o desenvolvimento mediúnico dentro de seus rituais. Foi só a partir da geração do Padrinho Sebastião, como já mostramos, que esta postura passou a ter que conviver com a questão da incorporação e com os estudos mediúnicos. A incorporação passou a ser vista como pertencente ao universo das manifestações religiosas possíveis do Daime. Às vezes mais, outras vezes menos criticada, mas não questionada em sua realidade ou em sua veracidade. Portanto, a incorporação passou a ser algo passível de ser vivido pelo

fiel. As maneiras de lidar com isso, seja exorcizando, seja desenvolvendo mediunidade, é outra questão. A trajetória pessoal do Padrinho Sebastião indicava legitimidade para a experiência da incorporação, à qual se somou historicamente à presença da Umbanda e ao *estudo* que se iniciou.

Desde o começo de sua trajetória, Gê havia percebido a presença da Umbanda e a ambiguidade do espaço que lhe era reservado. Tendo-a reconhecido, deu seu segundo passo no processo de conversão, pois, ao ver a Umbanda, interessou-se por ela dentro do Daime. Em seu primeiro trabalho de *banca aberta*, dirigido por Maria Alice, na antiga igreja Flor das Águas²⁹¹, teve sua primeira experiência de incorporação, ou seja, uma experiência de ser tomado por algo, produzindo um fluxo de energia no corpo, movimentações involuntárias, atitudes involuntárias, uma experiência de catarse e de transe de possessão. Essa experiência inaugurou outro momento de sua conversão, porque ela foi involuntária, antes de tudo. Em suas palavras:

É como se tivesse aberto um canal para um fluxo energético. Eu tô falando isso, tentando chamar esse transe da maneira mais neutra possível. Abriu um canal para esse tipo de transe, que até então estava fechado. Então, eu tive essa experiência, que é uma experiência, em termos de catarse, extremamente prazerosa, extremamente (...) de êxtase mesmo. Junto com o Santo Daime, ela produz algo absolutamente inédito para mim. Altamente positivo do ponto de vista da satisfação, e altamente mágico, a ponto de fascinar. É um fascínio que ela exerce. Quem de fato vive a experiência da incorporação, em condições adequadas, ela é uma experiência fascinante. Podemos chamar de qualquer coisa, se for uma erupção kundalínica, seguindo algumas tipologias do Groff num livro de emergência espiritual. Erupção kundalínica, contato com o Eu Superior (isso sou eu falando), e outras experiências do tipo, enfim... Mas aí já é, como diz a Concone, estabelecer um diagnóstico cultural para o transe, ou seja, o transe como experiência de fluxo incontido e daí, bom, o que isso significa? É possível que quando você tem essa experiência do transe, presentes nas práticas xamânicas, das mais variadas práticas religiosas em torno do mundo; quando se vive isso, é possível que você tenda a preencher de significado essa experiência com os elementos que você tenha em suspensão no seu universo cosmológico, tal como eu defendo um pouco na minha dissertação²⁹².

Os elementos que tinha em suspensão, como brasileiro e de acordo com sua

291 Flor das Águas foi a primeira igreja do Santo Daime em São Paulo. Tinha como proposta a intersecção com o Candomblé.

292 Gê Marques, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, São Paulo, 27/04/2010.

trajetória, faziam parte da Umbanda. A partir daquele momento, ao ir aos trabalhos do Santo Daime, tomava daime e tinha a experiência mediúnica. Isso aconteceu por anos dentro de uma igreja onde essa manifestação não era bem vinda. Seu dirigente não tinha afinidade com tal experiência. No entendimento de Gê, não ter afinidade com a experiência mediúnica, antes de tudo indica, certamente, a ausência de tal experiência.

É claro, isso significa dizer que, como hipótese, se imaginarmos um espectro de onda, você vai ter num polo, alguém que nunca sentiu esse tipo de experiência de êxtase de transe, vamos chamar de incorporação, onde o transe se manifesta no corpo, a partir de um fluxo de energia. E no outro lugar [polo] alguém hipersensível a essa experiência. Estamos falando de sensibilidade a essa experiência, na qual acontece uma alteração de consciência, ou seja, outros elementos estimuladores como música, batuque, incenso, perfume, toques ou sei lá o que, produzem com muita facilidade essas experiências. Eu conheço muitas pessoas que não chegam perto, eles estão exatamente no extremo desse polo, dessa polaridade, não acessam essa experiência. Então, é muito difícil imaginar que, uma pessoa que não acessa essa experiência, consiga imaginar como ela é ou consiga ter algum tipo de crença nela. Olhar de fora essa experiência é completamente insignificante, porque ela é uma experiência vivida dentro. É possível que dentre essas pessoas, por exemplo, o João²⁹³, ele tem um monte de hinos para caboclos, ou seja, ele tem uma afinidade com o mundo mágico, encantado, proposto pela bebida, mas isso se dá apenas no universo da miração, sem a manifestação corporal. Então, a pessoa não entende e boa parte das vezes não crê. Tem pessoas que não vivem isso, mas, vamos dizer assim, pelo seu ethos religioso, crê na experiência. O fato é que ele como dirigente de uma igreja, não acessando essa experiência, e tendo também experiências traumáticas em outra igreja onde ele começou a tomar daime – igreja que viveu um período de prática mediúnicas um pouco desregradas, para opinião de muitos – foi querer ter uma outra prática limpa dessas questões²⁹⁴.

Nos anos em que incorporava nos trabalhos, Gê foi primeiro conhecendo a trajetória da Umbanda dentro do Santo Daime através dos hinos e através dos relatos, percebendo-se como sendo um filho da Umbanda. Sendo aquelas experiências manifestações mediúnicas, foi buscá-las. Frequentou terreiros e fez seu desenvolvimento mediúnico. “Fui fazer uma caminhada”²⁹⁵, como diz.

293 Aqui optamos por utilizar um nome fictício.

294 Gê Marques, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, São Paulo, 27/04/2010.

295 Gê Marques, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, São Paulo, 27/04/2010.

Depois de anos experimentando tal situação, foi ficando claro que havia uma quantidade de pessoas sensíveis, que desejavam viver a possibilidade de experimentar essa prática religiosa, ou aquelas que involuntariamente incorporavam e viviam uma espécie de tensão, porque isso era reprimido nas igrejas do Daime. “Isso provoca uma tensão interna profundamente desagradável pra quem involuntariamente incorpora, às vezes aborta a própria trajetória dele naquela experiência junto com o daime” ²⁹⁶.

Consciente da necessidade de um espaço que acolhesse esses indivíduos, espaço que ele mesmo não encontrou, viu-se no ímpeto de constituir esse espaço que acolhesse esses *irmãos*. Foi o que fez nascer o Reino do Sol. Um pequeno grupo, originalmente motivado pela mediunidade, reuniu-se com ele e deu forma ao embrião do que seria o Reino do Sol, que antes de vir a desejar ser uma igreja, desejava ser um espaço para a realização de giras. Começaram a fazer as primeiras giras no Céu da Nova Era²⁹⁷, que cedia o terreiro para a realização delas. Quando iniciou esses trabalhos, a ideia era apenas fazer as giras, não se imaginava a constituição de uma igreja. Entretanto, o grupo reuniu-se num dado momento e passou a ter um espaço próprio para o ritual.

Esse espaço veio a se tornar o Reino do Sol, que possui uma relação direta com a trajetória pessoal do Gê. Tal como afirmamos anteriormente, a subjetividade do dirigente daimista imprime-se no ethos e na visão de mundo da *corrente*. Nesta outra etapa de seu depoimento, vemos que Gê considera mais alguns elementos constitutivos de sua trajetória, que sedimentaram sua prática dentro do Santo Daime como dirigente:

Eu vim de um ambiente alternativo. Eu introjetei toda aquela expectativa alternativa contracultural da década de setenta. E a visão de mundo espontânea inconsciente que eu tinha, era similar a essa visão, que é a visão alternativa, vamos chamar assim. E só mais tarde eu fui entender o papel que a Umbanda ocupa nessa visão. Curiosamente, quando a gente vai entender as origens da Umbanda no Santo Daime, você vai perceber que a Umbanda é um resultado... O encontro da Umbanda com o Santo Daime se deu porque, antes, outro encontro se deu, entre jovens oriundo do ambiente alternativo do Rio de Janeiro que chegaram ao Daime, e eles também haviam chegado na Umbanda. E o que eles buscavam no Daime, é o que

296 IDEM, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, São Paulo, 27/04/2010.

297 Céu da Nova Era é uma das igrejas daimistas de São Paulo, localizada em Sou Lourenço da Serra – SP.

eles estavam buscando na Umbanda também, que é o que de toda maneira, este espírito alternativo buscava. Uma perspectiva experimental sobre a espiritualidade. O privilégio sobre a experiência mística em relação a toda essa formatação institucional mais mental de algumas religiões privilegia a experiência mística, ou seja, ela tem que se dar dentro de você. A peregrinação entre as práticas religiosas. O que importa é muito mais a atitude de peregrinação do que a raiz da onde você tá bebendo. Um amor e um respeito pela tradição junto com a experimentação que dialogam em tensão. Tudo isso é muito característico do universo alternativo. Esses jovens que na Europa pegavam o *Magic Bus* para ir a Índia ver se encontravam algum guru pra se iluminar. No Brasil iam a Bahia, ao Candomblé baiano. O tropicalismo que também glorificava um pouco os orixás. Aliás, glorificou exatamente na década de setenta. Logo o tropicalismo que era um porta voz um pouco desse movimento alternativo brasileiro de então, que também fez essa ponte, os baianos, a Bahia virava a nossa Índia. E um pouquinho desses jovens ia para Machu Pichhu e encontravam o Daime na Amazônia, e Amazônia certamente era um lugar misterioso, certamente detentor de um conhecimento oculto que era isso que se buscava. Esse conhecimento oculto na tradição que precisava ser redescoberto. Tem Don Juan, *A Erva do Diabo*, o universo do Castañeda, também, e de repente essas pessoas encontraram o Padrinho Sebastião, lá na floresta Amazônica, usando uma bebida mágica, em que Mestre Irineu ressignificava o universo cristão. O encontro da Umbanda no Santo Daime se deu através dos alternativos, eu diria que dentro de mim também, paralelo, eu não sabia disso, meu encontro com o Daime e meu encontro com a Umbanda.

A influência do universo alternativo dentro do Santo Daime é destacada por alguns autores como Goulart, o próprio Alves Júnior, Guimarães, MacRae, e outros. Mas, sem dúvida, o fato de ser consciente de tal influência (fato que se reforça com a pesquisa acadêmica), e também de ter vivido em sua juventude os mesmos valores, traz para a cosmovisão de seu grupo e para suas práticas estes elementos com mais propriedade e com mais liberdade.

O Santo Daime, em si, já se define como centro eclético²⁹⁸. Como já mencionamos, é corrente entre os pesquisadores que o Daime viveu, em muitos aspectos, a influência dos jovens alternativos. Este mundo alternativo trazia em seu bojo uma porosidade semelhante à do universo religioso popular, vendo compatibilidade de seus ideais com as tradições como o Kardecismo, permitindo toda sorte de bricolagem. O daimista torna-se, assim, um *bricoleur* por excelência. A ideia de evolução kardecista, por exemplo, traz em si a noção do estudo: *estou fazendo agora este estudo* – vocabulário jargão dentro do Santo Daime –, que é

298 Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - CEFLURIS

uma atitude alternativa de peregrinação pelas fontes. Isso parece indicar uma espécie de equivalência de preceitos, ou seja, não se trataria apenas de matrizes comuns entre a Umbanda e Daime, mas também uma equivalência de ethos e de atitudes esperadas.

A combinação, portanto, deste ecletismo ao ethos alternativo, criou um caldeirão aberto à experimentação, que, em seguida, inaugurou um fluxo de dupla direção entre a floresta e a cidade, entre a floresta e o mundo, trazendo uma série de novas contribuições em termos de *linhas* espirituais, como práticas orientais, o universo hinduísta, budista, etc.

Assim, nesta expansão, a qual abriu um fluxo inédito de trocas entre os caboclos da floresta e o mundo, o que aconteceu foi uma ampliação de elementos em suspensão por onde se pode transitar – sejam fiéis ou dirigentes – eventualmente recolhendo, de acordo com as suas afinidades íntimas, aquilo com que mais se identifica. Ou seja, aqui vemos um cenário caracterizado dentro daquilo que, na academia, tenta-se identificar como neo-esoterismo, universo místico-esotérico, o universo *Nova Era*²⁹⁹.

A partir deste ponto, portanto, necessariamente devemos levar em consideração que toda esta nova configuração do Santo Daime vive em meio ao advento da pós-modernidade e, no campo religioso, a ideia de *faça você mesmo a sua cesta de crença*, tal como aponta Magnani³⁰⁰. Isso acontece no nível individual e também, muito provavelmente, no nível das igrejas do Santo Daime, uma vez que a subjetividade de seu dirigente tem solo fértil para vê-la se expressar.

Gê afirma que no Reino do Sol sempre teve uma atitude experimental e aberta. Mesmo no começo, diz terem sido estimulados a desenvolver alguns *estudos*, tal qual propunha Maria Alice e Clara, realizados durante a madrugada, que eram os momentos muito adequados. Começavam às quatro da manhã mais abertos e mais livres daquele cenário ritual mais restrito, onde se iniciaram muitas práticas corporais. Gê diz ter vindo de algumas experiências corporais, da dança e do *Tai-chi-chuan*, chegou a ter grupos de vivências, um deles era um grupo de sensibilização na década de 1970 e no começo da década 1980. Ele reunia dezenas de jovens desenvolvendo experiências com o corpo, práticas lúdicas e experiências

299 Nova Era é uma noção muito presente dentro do Santo Daime.

300 José Guilherme Cantor MAGNANI, *Mystica Urbe*, p. 81.

de sensibilização. Essa experiência foi trazida, então, para esses trabalhos da madrugada:

O grupo inicial do Reino era pequeno e havia um belo espaço para possibilidade de se realizar isso. Íamos pro meio da mata na força do daime, de manhã cedo, desenvolvendo práticas que ora era tai-chi, ora de dança, ora de meditações ativas do Osho, ora disso, ora daquilo, tínhamos várias coisas já. Então, corpo tinha já seu lugar. Não tínhamos elaborado conceitualmente, que havia um lugar de equivalência entre e isso e a pratica de Umbanda nossa, eu diria que só mais tarde que algumas dessas práticas e experiências a gente introduziu nas giras, nos rituais de Umbanda. É lógico que pela tradição, num vou parar num meio de um hinário do Mestre Irineu, e fazer uma prática corporal. Mas a gira, pela equivalência, você percebe que eu já poderia propor isso. E ali estamos lá fazendo essa experimentação que é uma experimentação sem fim. Se ela pode trazer benefícios na trajetória espiritual de cada um, cada um é que pode dizer. Eu acho que de toda maneira, tem diferença entre aqueles que fizeram as trajetórias, aqueles que esporadicamente experimentam, ou aqueles que chegaram depois, tá cada um num ponto da caminhada³⁰¹.

O que podemos dizer, a partir daquilo que observamos em campo, é que por meio da Umbanda é aberto um espaço privilegiado para o corpo. As giras no Reino do Sol são um espaço de grande liberdade de expressão do corpo. É quase possível dizer que a única regra da gira é não conversar. A parte isso, o sujeito pode se portar da maneira que desejar, desde que não comprometa sua integridade ou a de outrem, e nem interfira no andamento do ritual. A catarse proporcionada pela incorporação acontece a partir do indivíduo, sendo que seus movimentos são expressões subjetivas que vivencia. A dinâmica de contrição corporal típica do Santo Daime, no Reino do Sol, dá espaço para a entrega ao fluxo que se apresenta dentro de cada um. Além disso, vemos que na gira há, mais ou menos, o mesmo número de homens e de mulheres participando. Entretanto as mulheres destacam-se, não pelo contingente como no Céu do Mapiá, mas pela predominância de médiuns de atendimento mulheres. O médium de atendimento ocupa o lugar de curador de ou facilitador da cura, na medida em que proporciona atendimentos àqueles que procuram ajuda. No capítulo seguinte teremos a oportunidade de refletir um pouco mais sobre o papel do médium e também aprofundar o papel e o desenvolvimento dos gêneros dentro da Umbanda no Santo Daime.

301 Gê Marques, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, São Paulo, 27/04/2010

Neste capítulo procuramos fazer uma contextualização do cenário amazônico do Daime, contemplando o período de sua formação, bem como o período de seu crescimento e de sua expansão, que é quando integra a Umbanda em seus rituais. Em seguida expusemos como surgiu, cresceu e se expandiu, contemplando os elementos constitutivos de sua cosmovisão, que tornaram o encontro com a Umbanda possível.

Por fim, trouxemos um esboço de como a Umbanda vem sendo *trabalhada* dentro do Santo Daime, tomando como referência principal uma igreja em São Paulo, que nos servirá de base para um maior aprofundamento no capítulo seguinte, no qual buscaremos fazer uma análise da dialética entre estas duas práticas.

CAPÍTULO III: A necessidade de transgredir: razões de fundo da tensão

No capítulo anterior procuramos descrever o encontro do Santo Daime com a Umbanda. Iniciamos com uma contextualização do cenário amazônico mostrando transformações socioeconômicas permitiram compreender um pouco da cultura da região e a presença das religiões afro-brasileiras ali. Em seguida, contando a história do Santo Daime desde seu surgimento, pudemos ver de que maneira a Umbanda foi sendo integrada no bojo dos rituais daimistas. Terminamos dando exemplos de algumas expressões da Umbanda no Santo Daime hoje, com base naquilo que coletamos em campo.

Neste capítulo, vamos realizar a análise de alguns aspectos do encontro do Santo Daime com a Umbanda. O que nos leva à análise deste encontro é uma tensão real que existe entre estas duas práticas. As colocações que faremos, portanto, dizem respeito a este encontro dentro do Cefluris³⁰². Os elementos umbandistas que projetaremos, dessa maneira, dizem respeito a essa relação, o que significa que se comparássemos esta mesma Umbanda com o Candomblé da Bahia, por exemplo, a análise seria diferente. Existem razões de fundo que explicam essa tensão. Nossa intenção é nos debruçarmos sobre algumas perspectivas possíveis de se olhar para essa tensão.

Os aspectos tensos dessa relação nos chamam a atenção pelo fato de a Umbanda ter sido integrada oficialmente no espectro ritualístico daimista, como vimos no capítulo anterior, ao mesmo tempo em que tem seu espaço, muitas vezes, questionado ou mal compreendido, o que reflete na incapacidade ou indisposição de parte dos fiéis e dirigentes em lidar com o fenômeno do transe de possessão, principalmente. Dessa maneira, podemos dizer que o elemento mais evidente da

302 O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) é um segmento do Santo Daime que surgiu como uma das dissidências ocorridas após o falecimento de Raimundo Irineu Serra, e que, de maneira geral se distingue das outras dissidências que aqui reconhecemos sob a denominação Alto Santo, correspondendo à grupos que permanecem realizando rituais mais próximos daquilo que ficou estabelecido pelo Mestre antes de falecer. O Cefluris se distingue do Alto Santo, dessa maneira, por alguns motivos dentre os quais se destacam o acolhimento dos hippies adeptos da contra cultura, a abertura experimentalista à outras plantas de poder, com destaque para a Cannabis Sativa, bem como pela integração de elementos rituais da Umbanda dentro de suas práticas. Assim, a Umbanda dentro do Santo Daime é severamente criticada como um afastamento da “linha do Mestre” pelo Alto Santo. Dentro do Cefluris essa crítica também se reproduz.

tensão entre Umbanda e Santo Daime, se dá sobre o fenômeno da incorporação em sua complexidade. Isso leva nossa reflexão para uma análise das questões da corporeidade, desdobrando-se, como veremos, numa análise da relação de gêneros, e da moral que sobre o corpo se constrói, assim como também nos leva a uma análise da organização do Santo Daime enquanto instituição, para o qual a Umbanda representa um elemento dissonante.

Alves Júnior já havia levantado uma série de questões para que investigações futuras buscassem responder. A existência da tensão já havia sido identificada por este autor:

A resistência a ela [Umbanda] se reproduz em muitos grupos e igrejas, mas algo a Umbanda parece dizer ao universo daimista que soa como um apelo difícil de resistir. Pesquisas que aprofundem seus significados nestes novos nichos urbanos e que descrevam seus desdobramentos ainda dentro desta terceira geração da Umbanda no Santo Daime, estão entre os objetos de estudo que ficaremos devendo³⁰³.

A resistência que se reproduz nos grupos e igrejas à Umbanda, de maneira geral, recai sobre o fenômeno do transe de possessão, que pressupõe, na maioria das vezes, grande movimentação, catarses, fazendo desta, uma experiência que centraliza o corpo, uma experiência corporal, além de permitir a fala, ou seja, a entidade tem direito à palavra.

Vimos que a juventude alternativa que aportou na comunidade do Padrinho Sebastião na década de setenta teve papel decisivo no que diz respeito à expansão do Santo Daime, e à chegada da Umbanda. Alves Júnior afirma que o transe de incorporação oferecia novas ferramentas que se encaixavam na expectativa dos jovens alternativos, na medida em que possibilitava a expressão dos sem-voz, estabelecendo novas relações que possibilitavam os marginalizados se fazerem ouvir, além de possibilitar, por meio do desregramento (aos olhos daimista), o questionamento de algumas normas de comportamento ritual. Isso já indica o porquê do atrito com o institucional.

Assim, dois aspectos da reprovação desta experiência nos chamam a atenção: a) uma é cultural, vemos uma distinção na herança religiosa entre

303 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 192.

Umbanda e Santo Daime. A primeira sendo mais legatária das tradições africanas, matriarcais, poligâmicas, que vivenciam uma integração com a natureza e que as distanciam da dualidade cristã bem e mal. A segunda se assenta numa moralidade cristã, onde a dicotomia do bem e do mal é reforçadas, assim como a ideia de pecado; b) outro aspecto que parece tencionar o espaço do transe de possessão, diz respeito à institucionalização. Na medida em que o Santo Daime se expande e passa a lidar com realidades mais complexas, necessita institucionalizar-se. Ao se institucionalizar, a organização religiosa estabelece uma ordenação que tende a privilegiar a regra em detrimento da experiência individual³⁰⁴. Não descartamos com isso todo o esforço de institucionalização que existe na Umbanda enquanto religião, visíveis nas Federações espalhadas pelo Brasil, assim como o esforço de codificá-la e teologizá-la³⁰⁵. Não obstante, a Umbanda continua sendo plural, ecumênica, ou seja, divergindo em suas teologias e, ainda que exista um código compartilhado entre os terreiros, quando comparada à organização do Santo Daime a Umbanda tem uma institucionalização difusa. Dentro do Santo Daime este padrão se repete, de maneira que a Umbanda manifesta as idiossincrasias do lugar onde é praticada³⁰⁶. No movimento de institucionalização do Santo Daime “as regras vão prevalecer sobre a experiência; os sujeitos especialistas vão exercer um poder de interpretação e de decisão religiosa de forma concentrada e assimétrica”³⁰⁷. Neste sentido, a Umbanda parece gerar tensão dentro de uma organização mais burocratizada, na medida em que intensifica ou potencializa a vivência individualizada da experiência.

³⁰⁴ Não queremos dizer com isso que na Umbanda não existe ordenação ou que não esteja sujeita aos processos de racionalização, pelo contrário, reconhecemos o esforço de institucionalização que existe na Umbanda enquanto religião, visíveis nas federações espalhadas pelo Brasil, assim como o esforço de codificá-la e teologizá-la. Não obstante, a Umbanda continua sendo plural, ou seja, divergindo em suas teologias, e ainda que exista um código compartilhado entre os terreiros, quando comparada à organização do Santo Daime a Umbanda tem uma institucionalização difusa. Dentro do Santo Daime a Umbanda manifesta as idiossincrasias do lugar onde é praticada, o que a torna, também, difusa dentro do Santo Daime.

³⁰⁵ Podemos citar como exemplo a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU) e o Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda.

³⁰⁶ Tal como mencionamos no capítulo anterior, a Umbanda que se pratica no Céu do Mapiá é diferentes daquela praticada no Reino do Sol, e ambas diferem daquela que é praticada pela mãe de santo Baixinha. Todos estes centros, entretanto, estão dentro do espectro que aqui estamos chamando de Santo Daime.

³⁰⁷ João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza: tipos e processos*, p. 42.

3.1 - Santo Daime, a rotinização do carisma e a Umbanda

A complexidade da organização de uma religião segue, mais ou menos, o percurso de organização social dos grupos humanos e do contexto ao qual está inserida. “As organizações religiosas, acompanhando dialeticamente a organização das sociedades em que se localizam, conservam esquemas antigos, adaptam-se às novas dinâmicas e, muitas vezes, refazem-se por completo”³⁰⁸. Nesta seção, analisaremos sob a perspectiva weberiana de dominação³⁰⁹ o surgimento e desenvolvimento do Santo Daime, procurando entender qual o papel realizado pela Umbanda em sua organização. O modelo de dominação de Weber é tipológico. As tipologias, segundo Passos³¹⁰, têm caráter ideal e didático, classificando de modo singular e genérico uma realidade plural e complexa. Estimulam a verificação da realidade concreta. Limitadas empiricamente, podem ser complementares nas situações mais complexas, fazendo necessário um cruzamento das tipologias.

Mestre Irineu, enquanto fundador do Santo Daime, tem sua vida cercada de narrativas que nos permitem qualificá-lo como um líder carismático “clássico”: recebeu a Doutrina diretamente da Virgem Soberana Mãe; foi o único dentre os participantes de um de seus primeiros rituais com *ayahuasca* a ver Don Pizango na cuia³¹¹; passou por um épico processo de iniciação, digno de um verdadeiro xamã,

308 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 19.

309 O que WEBER considera como “dominação” é “... a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de um determinado grupo de pessoas. (...) Certo mínimo de *vontade* de obedecer, isto é, *interesse* (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação” (*Ibid.*, p. 139). É a natureza dos motivos da obediência que vai determinar o tipo de dominação. Segundo WEBER, são três tipos *puros* de dominação legítima: “... 1. de caráter *racional*: baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer dominação (dominação legal), ou 2. de caráter *tradicional*: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade (dominação tradicional), ou, por fim, 3. de caráter *carismático*; baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas (dominação carismática)” (*Ibid.*, p. 141). Veremos que esta tipologia nos servirá, entre outras coisas, para nossa análise da relação entre Umbanda e Santo Daime. Não obstante, como o próprio autor explica, a tipologia proposta não costuma existir empiricamente em estado “puro”, ou seja, dentro de uma mesma organização comumente encontram-se os três tipos de dominação, cabendo àquele que analisa identificar o quanto de cada tipo está presente no caso.

310 Cf. João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 78.

311 Uma das narrativas que conta sobre as primeiras experiências de Mestre Irineu com a *ayahuasca*, fala de um mestre *ayahuasqueiro* que se chamava Don Pizango. Este personagem teria sido um iniciador de Mestre Irineu nos conhecimentos da *ayahuasca*. O que destacaria o carisma de Irineu nesta narrativa é que, num determinado momento do ritual, quando segurava uma cuia com *ayahuasca*, Don Pizango teria lhe aparecido na cuia, manifesto no próprio líquido (Don Pizango, nesta narrativa, ora é apresentado como um Mestre da *ayahuasca*, ora como uma entidade espiritual. Em

no qual ficou dias na mata apenas se alimentando de macaxeira insossa e daime, recebendo todos os ensinamentos para iniciar sua missão; além de que realizou toda sorte de curas e milagres junto ao povo que lhe acompanhava. Não são poucas as histórias que matizam a vida deste líder como um ser dotado de poderes curadores, de atributos supramundanos e de qualidades extra cotidianas. Seu hinário³¹² constitui uma narrativa que expressa suas conquistas e seus poderes espirituais, reivindicando sua liderança. A título de exemplo transcrevemos um de seus hinos:

62 – QUEM QUISEIR SEGUIR COMIGO

Quem quiser seguir comigo é preciso me ouvir
 Para seguir neste caminho, para adiante ser feliz
 A minha Mãe que vai na frente com a luz do Resplendor
 Para ensinar os meus irmãos, para todos ter amor
 Jesus Cristo me mandou, para mim vir ensinar
 Para seguir neste caminho, para remir e salvar
 O poder está comigo, e a verdade eu vou mostrar,
 Ensinar os meus irmãos para todos enxergar.³¹³

Os hinários de seus primeiros discípulos compõem o corolário desta narrativa, confirmando o carisma do Mestre. Um enorme número de adeptos do Santo Daime que, mesmo não tendo conhecido Mestre Irineu em vida, “recebem” hinos que falam do seu poder, agora como um ser do *astral*, Juramidã. Não faltam exemplos para ilustrar isso. Escolhemos apenas uma parte de um hino, de um de seus discípulos diretos, Antônio Gomes, que tem um hinário praticamente inteiro declarando o caráter divino da pessoa de Irineu, o Mestre:

ambos os casos reconhecido como descendente de tradição Inca e responsável por ensinar Mestre Irineu) dizendo a Irineu que ele era o único entre os presentes capaz de vislumbrar aquilo que estava vendo. Don Pizango teria pedido a Irineu que mostrasse a cuia aos demais presentes para confirmar. Tendo o feito, Don Pizango passaria a lhe ensinar, a partir de então, a sabedoria da *ayahuasca*. Cf. Sandra Lúcia GOULART, *As raízes culturais do Santo Daime*, p. 59-60.

312 Já vimos que o hinário tem importância central dentro desta religião, pois é por meio de sua execução que se torna possível a assimilação da cosmologia daimista, ou seja, dos valores, crenças, símbolos, etc.. Cf. Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 150, constata que os hinos relatam a trajetória da vida do dono do hinário, assim como se torna a experiência particular de cada fiel durante o ritual, e por fim, é expressão da própria doutrina daimista.

313 MESTRE IRINEU, *O Cruzeiro*, Trecho do hino 62 – “Quem quiser seguir comigo”.

39 – ESTE REI QUE AQUI ESTÁ

Este Rei que aqui está, que o Divino Pai mandou
 Ele veio para este mundo para ser o dominador
 Mesmo assim eu dizendo ninguém quer acreditar
 Que ele tem este poder deste globo governar
 Ele veio ser a baliza deste mundo de ilusão
 Com o Poder do Pai Eterno Ele traz na palma da mão
 Ele veio para ensinar neste mundo universal
 Para todos nós trabalhar para a vida espiritual [...]
 Nosso Rei aonde reside é um palácio de nobreza
 Não tem com que se compare esta Divina Pureza [...] ³¹⁴

Dessa maneira, vemos que Mestre Irineu se aproxima muito da liderança carismática “pura” do modelo weberiano. Não se legitimava pela tradição, pois foi o fundador do movimento, nem tampouco se legitimava por meio de normas definidas em um estatuto, e sim por seus atributos sobrenaturais, tal como Goulart já havia constatado³¹⁵. Vimos no capítulo anterior que os rituais do Santo Daime foram sendo elaborados aos poucos e, portanto, o conjunto de regras que organizam o culto foi sendo criado. Nos relatos que recolhe em entrevistas, Goulart³¹⁶ afirma que, enquanto Mestre Irineu era vivo, toda a organização do Santo Daime encontrava-se sob o seu poder. Muitos de seus seguidores, assim como muitos adeptos de hoje, reconheciam nele a presença de Jesus Cristo, dizendo que ele dava provas disso, assim como os seus hinos também o afirmavam: “A minha Mãe que me ensina, me diz tudo que eu quiser / Sou filho desta verdade e meu pai é São José” ³¹⁷.

Fundou o Santo Daime, elaborando gradualmente seus rituais, construindo aquilo que viria a se tornar uma religião, uma tradição.

O profeta genuíno, bem como o príncipe guerreiro genuíno e todo líder genuíno em geral, anuncia, cria, exige mandamentos *novos* – no sentido originário do carisma: em virtude de revelação, do oráculo, da inspiração, ou então de sua vontade criadora concreta, reconhecida, devido a sua origem, pela comunidade religiosa,

314 ANTONIO GOMES, *O Amor Divino*, Trecho do hino 39 – “Este Rei que aqui está”.

315 Cf. Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 71.

316 Cf. *Ibid.*, p. 71.

317 MESTRE IRINEU, *O Cruzeiro*, Trecho do hino 104 – “Sexta-feira Santa”.

guerreira, de partido ou outra qualquer³¹⁸.

O que se verifica após este estado “puro” de carisma *in statu nascedi*, ou seja, característico do momento de surgimento do grupo ou ordem, a *rotinização do carisma*³¹⁹ é condição incontornável da continuidade do grupo. Torna-se uma necessidade, principalmente, após o falecimento do líder. A própria substituição da liderança já é uma característica desse processo de racionalização. Weber³²⁰ propõe algumas possibilidades deste processo de substituição. Nosso foco será naquelas que dizem respeito à construção que estamos propondo.

Enquanto Mestre Irineu era vivo, não havia cargos claramente definidos. Exercia autoridade incontestada, fazendo com que as decisões mais importantes passassem sempre pelo seu crivo. Suas qualidades extraordinárias, extra cotidianas, é que legitimavam sua força e liderança. O fato de o próprio estatuto do Círculo de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) – nome formal do centro de Irineu, escolhido no final de sua vida – ter sido elaborado após o seu falecimento, evidencia ainda mais a dominação carismática de sua liderança.

Goulart³²¹ afirma que, até um pouco antes do falecimento do Mestre, ele ainda não havia escolhido quem lhe substituísse. O fato é que antes de morrer, deixou como encarregado o senhor Leôncio Gomes, tio materno de sua esposa. Nos relatos de dona Percília Ribeiro³²², recolhidos numa publicação interna³²³ do Santo Daime, consta que Irineu estava lhe repassando apenas a *liderança*, pois a *chefia* permaneceria com ele³²⁴. Isso deixa transparecer que se tratava de uma escolha função de um *carisma relativo*, por ser filho de Antonio Gomes, antigo companheiro do Mestre, dono de um dos hinários mais importantes do Daime. Dentro do modelo de rotinização do carisma, a escolha parece se enquadrar dentro da “... designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado, e reconhecido

318 Max WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 160.

319 Cf. *Ibid.*, p. 161-67.

320 Cf. *Ibid.*, p. 162-163.

321 Cf. Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 64.

322 Dona Percília Ribeiro ocupava funções de alta confiança do Mestre Irineu, dentre as quais era zeladora dos hinários e de outros elementos rituais. Cf. Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*.

323 Cf. *Revista do Centenário*, Rio de Janeiro, 1992.

324 Para os daimistas, Mestre Irineu continua “presente” e atuante, agora como um ser do *astral*, *Chefe Império Juramidã*. No relato fica claro que não estava transmitindo uma liderança plena, mas uma liderança mais “operacional”.

pela comunidade”³²⁵. O reconhecimento não foi unânime, e não o seria qual fosse sua escolha. Assim, disputas internas emergiram, gerando dissidências, tal como prevê o modelo weberiano³²⁶. Goulart faz uma reconstituição detalhada buscando contemplar todas estas dissidências, contemplando-as dentro da tipologia weberiana de dominação. Para nosso trabalho interessa-nos, apenas, aquela que se refere ao Padrinho Sebastião e seus seguidores, que falaremos adiante.

Mestre Irineu criou um novo culto. Muitos elementos que compõem os rituais de hoje, foram introduzidos pouco antes de seu falecimento, como é o caso da *farda azul*³²⁷, outros elementos foram retirados após seu falecimento, como é o caso do *trabalho de mesa*³²⁸. Ao longo do processo de formação do Santo Daime, vai se buscando fixar normas e funcionamento rituais, iniciando um processo de racionalização, que se intensifica com a morte do líder, e gradativamente conforme o crescimento do grupo.

A racionalização, que em outras palavras é a própria institucionalização, é um processo que fixa e formaliza os significados, os valores e os papéis religiosos, buscando criar no grupo a uniformidade da conduta. Podemos dizer, portanto, que com Mestre Irineu em vida, já havia um movimento de racionalização, quando as bases da tradição estavam sendo estabelecidas, e que se torna mais evidente após sua morte, quanto todos os centros daimistas, incluindo os dissidentes do original, se consideram herdeiros de seus ensinamentos. Como sintetiza Passos: “A tradição é, por assim dizer, a forma mais elementar de institucionalização religiosa, uma vez que se torna palavra sagrada que deve ser preservada e repetida”³²⁹. A tradição legítima, com referência no passado, o poder do líder substituto, ou seja, ligando-o ao líder original.

Após o falecimento de Mestre Irineu, portanto, quando Leôncio já havia

325 Max WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 162.

326 Cf. *Ibid.*, p. 161-167.

327 Farda é o nome dado à indumentária daimista, que remete a um ideal militar. O fiel do Santo Daime se considera um soldado da Rainha da Floresta. Como não podia deixar de ser, a ideia de exército, batalha e ordem militar, vêm expressas nos hinos. Existem dois tipos de farda: a branca, usada nos dias de grandes festejos dos santos, e a farda azul, usadas em todas as outras ocasiões, como concentrações e trabalhos de cura.

328 Este trabalho, segundo Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades de uma tradição amazônica*, p. 93, admitia certas crenças das religiões afro-brasileiras, tais como a obsessão e a possessão de espíritos e caboclos, embora apropriada de maneira invertida, ou seja, algo a ser exorcizado. A eliminação deste formato ritual após o falecimento do Mestre Irineu, representa um direcionamento da tradição buscando se afastar das práticas afro-brasileiras.

329 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza: tipos e processos*, p. 54.

assumido a presidência³³⁰ do centro, passou a existir uma disputa deste com Padrinho Sebastião. Como aponta Goulart³³¹, a despeito de não ser parte dos membros mais antigos do grupo do Mestre, Sebastião se destacava como liderança significativa. Isso se fazia evidente por vários motivos, desde o fato de, antes de tomar daime, já ter um reconhecimento como curador *espírita*, até um reconhecimento interno ao grupo do Mestre Irineu, quando recebe deste a autorização de produzir seu próprio daime e realizar trabalhos junto ao seu grupo. Somam-se a isso os hinos que vinha recebendo, que reivindicavam o lugar de sucessor, associando a si mesmo a figura de São João Batista³³² que, ao contrário do que acontecera dois milênios antes, seria João Batista que sucederia Jesus em sua missão. Depois de alguns episódios marcando a rivalidade, Sebastião Mota se retira com um grupo substancial e passa a realizar seus trabalhos de forma independente na Colônia Cinco Mil, local onde sua família e parte de seus seguidores moravam.

Os seguidores de Sebastião reconhecem nele o verdadeiro sucessor do Mestre, e abraçam a missão de São João Batista. Como dissemos os hinos não são apenas uma fonte espiritual de ensinamentos para o fiel, mas, também, um elemento de expressão do carisma de quem os recebe. A repercussão do hino, ou seja, sua aceitação entre os membros da irmandade é que vão confirmar a legitimidade do carisma do indivíduo. O hinário de Sebastião continuava a confirmá-lo como um agraciado de Deus, também trazendo, tal como seus discursos³³³, profecias. A liderança de Sebastião também se aproxima do carisma “puro”, embora não como Mestre Irineu, pois a tradição já estava estabelecida. Assim, além de se legitimar

330 Leôncio Gomes permanecera na liderança do CICLU até seu falecimento em 1980, quando se deu um novo conflito de sucessão. Cf. Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidade*, p. 73-74.

331 *Ibid.*, p. 67.

332 Não são poucos os hinos que PADRINHO SEBASTIÃO se afirma como São João Batista e como o sucessor do Mestre, como no hino 28 de seu hinário *O Justiceiro*, do qual destacamos alguns versos: “Sou eu, sou eu, sou eu / Eu posso afirmar / O Mestre me chamou / Para eu me declarar [...] Que o Mestre está em mim / E é preciso eu me calar [...] Que debaixo da minha ordem / É que agora eu quero ver [...] A minha mãe é tão formosa / e a do meu Mestre também é / Ele é filho de Maria / e Eu sou filho de Isabel”. Como afirma Sandra GOULART, *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 69: “A ideia segundo a qual um hinário e o seu respectivo dono podem se associar a um santo cristão ou ao espírito deste, é bastante corrente na linha do Santo Daime. É curioso observar como ela se associa à crença na reencarnação. Pois, em muitos casos, a relação entre o santo e o dono do hinário transforma-se na reencarnação do primeiro no segundo”.

333 Cf. Alex Polari de ALVERGA, *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. O texto deste livro consiste na transcrição de uma série de conversas e preleções proferidas pelo Padrinho Sebastião, cujo conteúdo são ensinamentos morais, espirituais, bem como profecias sobre o final dos tempos. A escatologia é uma característica bem acentuada no grupo do Padrinho Sebastião.

pelos seus próprios poderes, também se legitimava como herdeiro da tradição, afirmando-se como um discípulo³³⁴ do Mestre Irineu, e como aquele que tem o poder para ser o herdeiro do legado divino da missão.

3.1.1 – O CEFLURIS

Reconhecemos no Santo Daime, portanto, os três tipos de dominação atuando concomitantemente. O poder *carismático*, que tem sua legitimidade no dom do líder, se faz presente graças ao caráter eminentemente extático do Santo Daime, refletindo no caráter da liderança que os dirigentes das diversas igrejas exercem, assim como na grande quantidade de grupos independentes e dissidências que existem hoje no universo *ayahuasqueiro*³³⁵; o poder *tradicional*, que se funda no passado instituído, é sempre evocado pelos grupos daimistas, e também pelos grupos que Labate chama de “neo-ayahuasqueiros”³³⁶; e o poder *racional*, que se legitima pela objetividade de suas estruturas, normas e papéis, fica mais evidente no desenvolvimento do Cefluris, uma vez que foi a instituição que mais cresceu e se expandiu, tornando incontornável um grau mais elevado de burocratização, como procuraremos demonstrar.

Ao sair do Alto Santo, em 1974, Padrinho Sebastião funda o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)³³⁷. O próprio nome do centro indica a herança da tradição ao fazer referência ao fundador. A despeito de haver diferenças entre todas as dissidências do grupo original, o Cefluris se destaca a tal ponto de pesquisadores como Goulart, por exemplo, dividirem o Santo Daime como um todo em dois grandes grupos. O Cefluris foi responsável não apenas pelo crescimento e expansão da *Doutrina*, mas também por introduzir novos rituais e influência de outras tradições religiosas; o outro grupo, que inclui o centro original e

334 “Eu vivo aqui na terra com prazer e alegria / Sou servo do meu Mestre, sou filho da Rainha”. Trecho do hino 62 do hinário *O Justiceiro*, PADRINHO SEBASTIÃO.

335 Beatriz Caiuby LABATE, *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*.

336 Cf. *Ibid.*, p. 84-101. São grupos que rompem com o formato tradicional, não obstante, se remetendo à fonte de origem das religiões ayahuasqueiras, principalmente Santo Daime e União do Vegetal (UDV). UDV é outra religião ayahuasqueira que se expandiu pelo Brasil e outros países. Sandra Lúcia GOULART, em *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, traz um aprofundamento sobre as três religiões que se constituíram a partir do uso ritual da ayahuasca, a saber: Santo Daime, UDV e Barquinha.

337 Cf. Sandra Lúcia GOULART, em *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica*, p. 66.

todas as outras dissidências, concentradas em sua maioria no mesmo bairro, é considerado o Alto Santo, mas que formalmente se constituem como centros distintos. Assim, quando nos referirmos ao Santo Daime, estaremos nos referindo ao Cefluris e todos os seus centros filiados, ou que já foram a ele filiados. Alto Santo, dessa maneira, designará aqueles grupos concentrados em Rio Branco que permaneceram mais próximos ao formato deixado por Mestre Irineu.

Foi o grupo de Sebastião que começou a receber visitantes de outros estados e países, dos quais se destacam os jovens mochileiros, adeptos da cultura *hippie* dos anos sessenta e setenta. Como já dissemos no capítulo anterior, este encontro foi muito significativo em vários sentidos para o grupo de Sebastião, contribuindo para algumas inovações dentro da Doutrina, como a introdução da Umbanda (que é o que mais nos interessa), e uma série de outras influências culturais características deste universo *alternativo*, tais como o interesse pelas práticas esotéricas de maneira geral e a atitude experimentalista diante das *plantas de poder*. Foi por meio destes jovens que a expansão do Santo Daime se efetivou, expandindo-se por todo o território nacional, produzindo reconfigurações no sistema de crenças e práticas daimistas, dando início, conseqüentemente, ao processo gradual de burocratização. Tornar-se um sistema organizado de normas, papéis e significados é condição para não se diluir no tempo e espaço. Conforme afirma Passos: “O crescimento do grupo religioso vai instaurar também situações que exigem certos mecanismos de organização, sob pena de o grupo dispersar-se em sua dimensão numérica”³³⁸. A burocracia teria o significado de racionalização máxima dentro de uma organização social, buscando como resultado ideal a capacidade de funcionar por si mesma, independente dos sujeitos que ocupem as funções. Por comportar o caráter carismático e tradicional, a burocratização do Santo Daime se constrói numa dialética intrincada.

Enquanto o Padrinho Sebastião era vivo, a despeito de o Cefluris viver um crescimento a largos passos, a realidade institucional com que seu filho Alfredo lida hoje, atual líder, é bem mais complexa. Sob a liderança de Sebastião, o Santo Daime ainda viveu uma realidade de caráter bastante carismática. Alguns fatos evidenciam isso, tais como as inovações rituais que ele introduziu e integrou: a *Casa de Estrela* para realizar fortes trabalhos de cura; a realização das *giras* de Umbanda;

338 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 59.

a mesa de centro em formato de estrela de seis pontas reconfigurando o posicionamento dos *batalhões*³³⁹; o *ponto de luz* que passou a ser firmado junto à porteira marcando a aliança com o *Exu Tranca Ruas*, que se tornou guardião da doutrina; o *Trabalho de Cura*³⁴⁰, também conhecido como *Estrelão*, que consiste numa coletânea de hinos selecionados por Sebastião; e o *Trabalho de São Miguel*, que embora tenha sido elaborado pelo seu filho Alfredo, foi instituído quando Padrinho Sebastião ainda era vivo.

Outro elemento que destaca seus atributos carismáticos foi ter promovido a transferência de seu povo, acarretando em grandes empreitadas, primeiramente para Rio do Ouro, em Boca do Acre – AM, onde permaneceram por três anos, e posteriormente para o igarapé Mapia, afluente do Rio Purus, no município de Pauini – AM, onde se estabeleceu a comunidade definitivamente. Há de se convir que a transferência de uma comunidade com centenas de pessoas não é uma empreitada simples, principalmente se considerarmos que se tratava de estabelecer um assentamento autossustentável em meio à da floresta amazônica, enfrentando um ambiente bastante hostil e selvagem. Em entrevista realizada no Céu do Mapiá junto a um morador que acompanhou e participou da transferência de todas estas transições, podemos ter uma breve ideia das dificuldades:

[...] as tronqueiras do Padrinho Sebastião são os homens que enfrentaram essa mata, que enfrentaram carapanã [transmissor da malária, que acometeu a comunidade com epidemias devastadoras], que enfrentaram marimbondo, que enfrentaram a mutuca cabo verde, e tudo que é sangrino. Andaram na visão da onça no meio da mata, desarmado, se arriscaram³⁴¹.

A despeito de todo o sacrifício, as transferências foram bem sucedidas, tendo seu sucesso alicerçado na fé que os seguidores depositavam no Padrinho Sebastião, que liderava com legitimidade divina. Nosso interlocutor, F.C., relata que a comunidade, já estabelecida no Mapiá, foi vítima de uma denúncia que acarretou

339 Antes as pessoas se dispunham em fileiras formando um retângulo, com a estrela as fileiras passaram a formar um hexágono.

340 Este formato ritual era usado como um espaço para a *banca*, ou seja, para incorporações, até o momento que se criou o Trabalho de São Miguel, que veio formalizar, finalmente, a *abertura da banca* de maneira ritualizada. Cf. Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 59-60.

341 FC, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, Vila Céu do Mapiá, Paiuní - AM, 16/01/2011.

numa ação militar investigativa. O relato possibilita evidenciar que a comunidade era bem sucedida e que Sebastião era, de fato, um grande líder:

Depois que estávamos aqui, teve denúncias que éramos uma favelada que estava tomando conta de uma região amazônica, bando de viciados. Veio o coronel do exército, veio aqui com uma equipe completa, do cozinheiro ao carcereiro. Quando um coronel vai num canto longe, ele vai com uma equipe dele completa. Ele não vai com dois três pra dizer esse aqui é meu guarda costa, aqui é meu segurança e esse é o motorista. Não. Ele leva a equipe completa, do cozinheiro ao carcereiro. Assim ele veio, investigar aquele monte de gente viciado em maconha, que estava se cultivando aí dentro. Quando ele chegou aqui, que ele viu as plantações que tinha: tinha roçado de banana, roçado de cana, tá entendendo?... os menininhos de 12 anos, 13 anos, rapazinho de 13 anos, que são aqueles *boyzinho* que andam de motoca na cidade, de carrão do ano, ele chegava aqui, tocava na nossa mão só pegava calo, igual as mãos dos nossos pais. O Padrinho Sebastião chamou o povo todinho e disse: “Vamos fazer representação para o coronel, ele veio nos ver, então vamos representar o que nós somos”. Ali na casa do vô Nel, tinha um salão que era onde bailávamos os hinários. Nós fomos pra lá boca da noite tomar daime, cantar hinário, dar louvor e dar graças a Deus, e apresentar a Doutrina, e o que nós fazíamos aqui dentro dessa mata. Apresentar pro coronel do exército. O Padrinho Sebastião deu a cadeira da mesa, da testa da mesa, que era a cadeira de Sebastião Mota de Melo, ele mandou o coronel sentar. E foi pra fila bailar. O coronel não queria ver qual era a nossa finalidade dentro dessa mata? Então ele sentou na cadeira do Rei. O nosso Rei aqui era Sebastião Mota. Aí o coronel sentou na cadeira do Rei. Antes de terminar a apresentação, ele se levantou e pediu ao Padrinho Sebastião licença para vir dormir. Cinco estrelas [referindo-se à patente do coronel]. Pediu licença pra vir dormir, e disse: “seu Sebastião eu pensei que eu que era o dono da força, mas seu Sebastião está tudo entregue ao senhor, o que o senhor fizer está bem feito. Pelo amor de Deus, seu Sebastião, eu quero que o senhor deixe eu ir dormir”³⁴².

Sob a liderança do Padrinho Sebastião, seu povo alavancou o início de grandes transformações no Santo Daime. No que diz respeito à Umbanda, legitimou seu espaço. Mandou que se abrisse uma clareira na mata e deixou Maria Alice como encarregada de conduzi-los. Diante do grande carisma de Sebastião, não havia tanto espaço para os refratários à Umbanda.

O Santo Daime viveu o seu *balanço* com a morte de seu grande líder. Sua substituição, no entanto, não foi conturbada, pois seu filho Alfredo já vinha,

342 FC, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, Vila Céu do Mapiá, Paiuní - AM, 16/01/2011.

naturalmente, assumindo esse papel, constituindo também o seu hinário³⁴³, que por sua vez reivindicava seu poder perante a irmandade, como no exemplo que colocamos alguns versos.

136 – EU VOU SEGUINDO

Sou o caminho e porta estreita

Com quem estou me dá valor

Quem está comigo me respeita [...] ³⁴⁴

Considerando o modelo weberiano, a substituição da liderança de Sebastião parece se enquadrar no que chama de “Escolha nova, segundo determinadas características, de uma pessoa qualificada para a liderança por ser portadora do carisma” ³⁴⁵. Acreditamos ser esta a melhor categoria do modelo de Weber para este caso, não obstante tendo que se considerar que, sendo filho de Sebastião, há outra categoria pertinente que considera que “... o carisma seja uma qualidade do sangue e, portanto, seja inerente ao clã do portador, especialmente aos parentes mais próximos: *carisma hereditário*” ³⁴⁶. Apesar da ideia de carisma hereditário não ser estatuída, ou seja, não compõe nenhum estatuto da tradição, percebe-se no ethos daimista, desde seus primórdios, que as famílias ligadas por vínculos de parentesco aos líderes ou às pessoas que ocupam função hierárquica de destaque, são consideradas de *casta* distinta, um pouco da ideia de clã, constituindo uma hierarquia espiritual que reverbera numa hierarquia social. Isso parece ser, antes de tudo, um atributo da cultura local, altamente patriarcal, assunto que iremos abordar mais adiante.

A realidade institucional que Padrinho Alfredo encontrou quando assumiu a liderança era muito mais complexa. O Santo Daime já havia se expandido em larga escala. Mesmo em estágio mais avançado de institucionalização, vemos que convivem a *dominação racional* e a *dominação carismática*, embora dentro do modelo tipológico correspondam a categorias opostas. A coexistência destes dois tipos de dominação dentro do mesmo sistema não pode ocorrer sem tensões. “A

343 Seu primeiro hinário se chama “O *Cruzeirinho*”, seu segundo hinário se chama “*Nova Era*” e o terceiro, recém-iniciado, se chama “*Nova Dimensão*”.

344 PADRINHO ALFREDO, *O Cruzeirinho*, Trecho do hino 136 – “*Eu vou seguindo*”.

345 Max WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 162.

346 *Ibid.*, p. 163.

tensão entre carisma e instituição é um dado histórico e sociológico das grandes tradições religiosas e, não raro, configura situações conflituosas e cismas religiosos”³⁴⁷. O Santo Daime é uma religião de caráter extático, tendo que, inevitavelmente em função de seu crescimento, burocratizar-se. “A burocratização religiosa acompanha o crescimento da comunidade que exige, por si mesma, a necessidade de estruturação interna para não se desagregar”³⁴⁸.

Pouco antes do falecimento do Padrinho Sebastião, em maio de 1989, houve uma reformulação do estatuto do Cefluris, pois havia se transformado em uma entidade nacional, congregando filiais em várias cidades brasileiras. Os centros filiados ao Cefluris são constituídos por indivíduos dos quais, boa parte, tem um vínculo de filiação com o centro. Uma das maiores forças da instituição é a centralização da distribuição da bebida. Os centros que não têm como produzir seu próprio daime, o que é uma realidade da maioria deles, têm uma relação de dependência direta com o Cefluris. O crescimento do Santo Daime transformou toda a organização religiosa e também comunitária. Tendo a burocracia sido implementada, inseriu-se uma nova ordem hierárquica, estabelecida em função da especialização da função administrativa, ou seja, aquele que a melhor executa. No que diz respeito aos rituais, criou-se um Conselho Doutrinário Supremo das igrejas, no Céu do Mapiá, composto pelos *especialistas* religiosos. Posteriormente também foram criados Conselhos Regionais, visando abarcar as demandas do conjunto de igrejas espalhadas pelas regiões brasileiras: Regional Rio de Janeiro / Minas Gerais; Regional São Paulo; Regional Centro-Oeste; Regional Sul; Regional Norte; e Regional Nordeste.

O Caderno de Normas de Rituais é outro exemplo que evidencia o processo de racionalização. O texto que o inicia faz referência à origem, Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, considerados os responsáveis pelas revelações axiomáticas da prática religiosa.

A educação espiritual do CEFLURIS, que veio através do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião, engloba muitas tradições, valores e ensinamentos espirituais materializados neste século XX, que estamos vivendo ainda hoje, graças a Deus! Foi na passagem da década de 20 para 30 que o Senhor Raimundo Irineu Serra teve a

347 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 53.

348 *Ibid.*, p. 103.

visão de uma Senhora que lhe apareceu numa grande luz, em forma de lua, dentro da floresta. Nesta visão Ela se declarou como sendo a Virgem da Conceição, a Rainha da Floresta, Dona dos ensinamentos desta linha espiritual³⁴⁹.

O conteúdo deste Caderno tem como principal objetivo estabelecer a base das normas que regulam os rituais do Santo Daime. No prefácio que antecede a normatização propriamente dita, reconhece-se a burocratização pela qual o Santo Daime teve que passar para abarcar seu crescimento.

Já ao nível material, estamos organizando legalmente todos os nossos filiados e registrando os nossos centros e comunidades do Brasil e do exterior. Tudo de pleno acordo com a lei de seus respectivos países e também de pleno acordo com as exigências burocráticas e de documentação³⁵⁰.

O propósito institucional do Cefluris é, portanto, coordenar as operações que possibilitem criar as condições necessárias para a produção e manutenção da religião respeitando os princípios doutrinários estabelecidos, garantindo a preparação e utilização do daime de maneira correta, ou seja, dentro de uma consagração.

Dentro da comunidade matriz, Vila Céu do Mapiá, a expansão do Santo Daime, o crescente afluxo de visitantes, assim como o crescimento do número de seus habitantes, trouxeram como consequência, o uso regular do dinheiro como equivalente de troca e a absorção de alguns valores da economia de mercado. Isso trouxe enormes transformações para vida da comunidade, demarcando ainda mais a divisão do período carismático do período racionalizado. Isso é bem perceptível para quem visita o Mapiá nos dias de hoje e evidencia que o sistema de autossustentabilidade, mencionado no depoimento acima, é uma realidade perdida em algures no passado, e que a dependência do dinheiro e dos insumos vindos *de fora* são a realidade predominante.

Quando as organizações passam a se basear em leis administrativas, caracterizam-se como burocráticas, realizando tarefas mediante documentos escritos, valorizando a especialização, domínio técnico e hierarquia de funções.

349 CEFLURIS, *Normas de Rituais*, p. 1.

350 *Ibid.*, p. 2.

Assim, a burocratização está longe de ser um processo simples. Pelo contrário, é marcado por um jogo de interesses grupais e individuais, estabelecendo uma dinâmica política em seu funcionamento. Vemos na fala de nosso entrevistado que os atributos de especialização, característicos da burocracia, tornaram-se uma realidade comunitária:

Hoje em dia tá precisando da burocracia, tem que ser tudo no papel, senão ninguém aprova nada. Mas antes de tudo, nós fizemos isso aqui por amor a Doutrina, e respeito a um velho que se chamava Sebastião Mota, que ele tinha consideração a todo mundo, que ele considerava todo mundo igual. Não é porque eu tenho a pele escura, que tua pele é mais branca que ele ia te dar mais valor do que pra mim que sou negro. Tudo era a mesma coisa. Tudo era igual. Mas estamos aqui rapaz, alegre e satisfeito, contente e sorrindo: “Mesmo gemendo e chorando, para mim é uma festa, me renova a esperança quando vejo a floresta” [trecho do hino do Padrinho Alfredo]³⁵¹.

Vimos que a ação do tempo interfere diretamente sobre as experiências espontâneas de todas as ordens. A codificação de princípios e ideais das experiências é, como já dissemos, uma maneira de superar essa corrosão. O crescimento do Santo Daime fora da Amazônia aumentou a necessidade de organização. Não obstante, o carisma do Padrinho Alfredo continuava atuando. Depois de ter criado o Trabalho de São Miguel, quando Padrinho Sebastião ainda era vivo, foi responsável, junto a um grupo de lideranças, por criar mais um formato ritual, o Trabalho de Mesa Branca – Mesa de Instrução de Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge. Como sugere o nome do ritual, tratava-se de um trabalho que visava uma abertura para estudos esotéricos e mediúnicos, o que, como mencionamos no capítulo anterior, representava uma necessidade no Santo Daime, uma vez que passaram a ocorrer trabalhos paralelamente uns aos outros. A criação deste ritual visava unir todos esses grupos, que realizavam práticas distintas, dentro de um único ritual. Assim, a elaboração desta iniciativa representa dois aspectos, um carismático, pelo fato de ser uma inovação ritualística, e um racionalizador, pois visava *desencorajar* as práticas *independentes*.

O fato é que este trabalho marca a formalização de um ritual aberto às novas práticas, evidenciado a delicada tarefa de dar continuidade à racionalização em meio

351 FC, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, Vila Céu do Mapiá, Paiuní - AM, 16/01/2011.

a uma realidade religiosa de carisma latente. Para nós interessa o fato de ser um ritual de *banca aberta* e que, pela primeira vez, passa a existir, dentro de um ritual daimista oficial, um espaço para o canto de *corimbas*, ou pontos, que são cantigas típicas de Umbanda. Se por um lado as *giras* não foram incluídas como rituais oficiais dentro da *doutrina*, o Trabalho de Mesa Branca marcava ainda mais a presença oficial da Umbanda no Santo Daime. Como Alves Júnior constata, a despeito de ser um trabalho que se destina ao estudo das mais diversas tradições, e por ser um ritual que dá liberdade ao dirigente, de conduzi-lo para o *estudo* que achar mais conveniente, a Umbanda, agora *Umbandaime*³⁵², exerceu um apelo maior sobre os daimistas.

3.1.2 - A Umbanda na dinâmica institucional

Para analisar a presença da Umbanda no Santo Daime dentro da perspectiva weberiana, é necessário considerar que estamos diante de um encontro bastante peculiar, pois, como vimos até aqui, o Santo Daime veio, desde sua origem, num processo contínuo de racionalização, numa dialética contínua com o êxtase, e que, a despeito das várias dissidências, o Cefluris conseguiu se organizar de maneira integrada, se tornando uma instituição de grande porte. Concomitante ao início de sua expansão integrou a Umbanda que, por *natureza*, é esquivosa às forças racionalizadoras. Como sugere DaMatta, a Umbanda tem como característica a ausência de teologia ou princípio organizador escrito e explícito, que delimite o autêntico e os *outros*. O terreno da Umbanda, assim, é altamente inclusivo e criativo, “... promovendo integração profunda entre experiências individuais e vivências grupais”³⁵³. A ausência de uma teologia configuraria sua “selvageria”, em outras palavras, “seu fantástico e alarmante poder combinatório e espontaneidade”, escapando à fundamentalismos e da definição de congregações e princípios rituais exclusivos. Possui, portanto uma “lógica tentacular e carnalizante”. Enquanto no

352 Todos os trabalhos oficiais seguem um hinário. Em casos como estes, são elaborados especiais, diferentemente daqueles hinários em que os hinos são recebidos sequencialmente, e que são cantados tradicionalmente em dias de festejos dos santos, em bailado. No hinário de Mesa Branca, portanto, há uma seção que corresponde às *corimbas* de Umbanda, e que leva o título de *Umbandaime*.

353 Roberto DAMATTA, Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Elda Gonzalez, In: Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTÍNEZ, *Marginália Sagrada*, p. 23.

Santo Daime presa-se pela contrição, na Umbanda espera-se do fiel a entrega ao transe. A Umbanda dentro do Santo Daime torna-se, portanto, um elemento potencializador dessa irrupção do carisma, do contato direto com o divino.

O crescimento do Santo Daime carrega, dessa maneira, ambiguidades. Se por um lado cresce o controle sobre os filiados, que devem obedecer às regras estipuladas, a integração da Umbanda, por outro, representou para seus simpatizantes, possibilidades de vivenciar a experiência do daime sob circunstâncias de menor controle. Os trabalhos de Umbanda, uma vez integrados à Doutrina, representam, do ponto de vista da racionalização do carisma, uma tensão. Isso fica claro quando se constata o fato de que, logo quando o Padrinho Alfredo assumiu a liderança do Cefluris, suspendeu os trabalhos mediúnicos, até que conseguisse retomar a ordenação desejada.

Como já dissemos, a experiência extática é uma característica inextrincável da religiosidade daimista³⁵⁴, é central em seu ritual, e é, em si mesma, um elemento facilitador da irrupção do carisma, evidenciada nas histórias de vida dos principais líderes, e nas inúmeras dissidências que compõem a história desta religião, assim como no seu caráter inclusivo que, ainda diante da rotinização, abre-se a outras tradições. O Santo Daime é um sistema religioso extremamente organizado, com rituais que primam por uma ordem análoga à organização militar, que espera dos seus adeptos perfilamento, contrição e adequação à movimentação ritual que, quando existe, como no caso dos bailados, é homogênea e repetitiva. A disciplina tem um significado proeminente dentro deste sistema religioso, significando tanto uma regulação do comportamento social, como também uma atitude interna de controle sobre os impulsos do *eu inferior*³⁵⁵. Este sistema ritualístico, entretanto, contempla um espaço para uma manifestação de carisma que, como já mencionamos, são os hinos. Os hinos são *mensagens* que não param de chegar, é um elemento vivo da Doutrina, trazendo novas instruções, novos eixos

354 O êxtase do Santo Daime é uma experiência instituinte, criativa, espontânea, que pode ser evidenciada na quantidade de hinos que não param de ser “recebidos”. Outro aspecto que evidencia seu caráter instituinte, selvagem, irrompedor de carisma, é o número de dissidências, que se enquadram dentro daquilo que Labate classifica como neo-ayahuasqueiros que, embora se enquadrem dentro da *dominação carismática*, se remetem à origem, à tradição.

355 “Varias das noções doutrinárias daimistas se encontram, igualmente, no conjunto de ensinamentos e princípios do Círculo Esotérico. Este é o caso das noções de “luz astral”, “eu superior”, “eu inferior”, bem como do conjunto de lemas “harmonia”, “amor”, “verdade” e “justiça”, lembrados freqüentemente nos rituais do Santo Daime”. Sandra Lúcia GOULART, *Contrastes e continuidades de uma tradição amazônica*, p. 59.

interpretativos. Os hinos chegam por meio dos dirigentes, mas também por meio de outros fiéis, os quais, em ambos os casos, são mais ou menos apreciados conforme a repercussão que tem na irmandade. Enquanto manifestações mediúnicas de contato com o divino, os hinos expressam mensagens musicadas que descrevem a trajetória da vida do dono do hinário. As letras dos hinos contêm louvores às divindades, ensinamentos morais e conquistas diante de tribulações vividas individualmente ou em grupo, cujas vitórias representam *graus espirituais* alcançados. “Assim, à subjetividade que já é própria dos hinos e das emoções religiosas que emergem do estado alterado de consciência, se soma a inserção permanente de novos conteúdos que remodelam continuamente a doutrina”³⁵⁶, o que em si é uma característica do carisma.

A Umbanda representa um *relaxamento* no controle daimista. Enquanto o Santo Daime tem a Doutrina e a disciplina, a Umbanda segue uma rota mais espontânea e a-teológica, ocupando uma espécie de *entre lugar* entre a adequação e a transgressão. É neste sentido que podemos dizer que a Umbanda potencializa a possibilidade da vivência do *sagrado selvagem*. Para Bastide: “O selvagem é, primeiro e antes de tudo, a decomposição, a desestruturação, a contracultura que não pode, nem quer, terminar numa nova cultura”³⁵⁷. É um conceito que se aproxima bastante da ideia de êxtase em Weber, que o classifica como um meio de autodivinização/carisma. Os meios para alcançar este êxtase seriam aqueles que produzem “... rompimento de todas as inibições orgânicas: produção de uma embriaguez tóxica aguda (mediante o álcool, o tabaco ou outros tóxicos) ou musical-orquestral ou erótica (ou de todas as três em conjunto): a orgia”³⁵⁸. Não temos um inventário da frequência com que as igrejas daimistas realizam os trabalhos de *banca aberta*, mas sabemos que, comparado com àquelas igrejas que se *especializaram* nesta linguagem, a periodicidade é bem baixa. Com isso queremos dizer que, a despeito da atratividade que a Umbanda exerce, não são todas as igrejas que se sentem aptas a “firmar o estudo”, que no jargão daimista significa realizar a experiência.

356 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 213.

357 *Ibid.*, p. 270.

358 Max WEBER, *Economia e Sociedade*, p. 361.

3.1.3 - O carisma por meio da Umbanda

A organização de conselhos regionais, a intensificação institucional e das visitas das comitivas³⁵⁹, que indicam maior organização institucional, criam o olhar que define o que é legítimo ou não. Cria o instituído:

Diferente da Umbanda, o Santo Daime possui uma estrutura hierarquizada a nível institucional, um comando único e um corpo padronizado de normas e rituais, mas os preceitos que professa e que compõe seu aparato doutrinário, à parte um conjunto de categorias e conceitos centrais, é permanentemente reelaborado.³⁶⁰

A despeito da constatação de Alves Júnior³⁶¹ de que as lideranças no Santo Daime têm espaço de expressão de seu carisma, gozando de relativa autonomia e flexibilidade, assemelhando-se, portanto, à liderança na Umbanda, que se traduz na abertura para o novo, podemos acrescentar que dentro do Santo Daime existem diferentes perfis de lideranças neste sentido. Diante a burocracia da instituição, que como vimos significa dentre outras coisas um enrijecimento do controle e normas, podemos dizer que quanto maior o carisma da liderança local, mais tensa será a relação com a instituição. Assim, vamos encontrar líderes mais alinhados com as normas instituídas e líderes que prezam mais pela liberdade, criatividade e espontaneidade de seu carisma.

A Umbanda parece ser um fator diferenciador neste sentido, uma vez que é um espaço de menor controle institucional. A possibilidade que o transe de possessão, ao proporcionar ao sujeito ser o *aparelho* de uma divindade, é um fato que pode fazer brotar carisma. O poder na Umbanda se associa, geralmente, à força das entidades que trabalham com o sujeito, próxima à noção de curandeiro que apresentamos no capítulo primeiro, que tem sua força associada aos *companheiros*. Quando olhamos para o caso da mãe de santo Baixinha, por exemplo, sua relação e aliança com o Santo Daime se deu por meio de seu *guia*: Caboclo Tupinambá. A autoridade que se transfere à mãe de santo se relaciona diretamente a crença e

359 Periodicamente, comitivas do Céu do Mapiá circulam pelas igrejas numa espécie de atualização da tradição.

360 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 209.

361 Cf. *Ibid.*, p. 209.

confiança que seus seguidores têm em seus atributos mediúnicos e na força de seus *guias*, que são, portanto, expressão de seu carisma, ou seja, de qualidades extraordinárias e extra cotidianas.

Da mesma forma podemos olhar para o Reino do Sol, com a particularidade de que, diferentemente do caso da Baixinha, este nasce como um centro daimista que desenvolve rituais de Umbanda, enquanto que a Baixinha é uma mãe de santo de Umbanda que se aliou ao Santo Daime, integrando suas práticas em seu grupo. A despeito de na entrevista que realizamos com Gê Marques, dirigente do Reino do Sol, não ter sido mencionado nada a respeito de seus guias, sabemos pelas vivências de campo que o Reino do Sol representa uma *missão* ligada ao Caboclo Águia Dourada, um *guia* que a ele se apresentou, e que daria as diretrizes da constituição do Reino do Sol como um centro que desenvolveria os trabalhos ligados à Umbanda. Seus hinários, de maneira análoga aos hinários dos líderes daimistas, também refletem sua trajetória pessoal de desenvolvimento espiritual, assim como também reivindicam um poder, sendo que alguns hinos³⁶² o fazem concomitante com a afirmação de sua relação com o Caboclo Águia Dourada:

44 – PONTO DO CABOCLO ÁGUIA DOURADA

Águia Dourada me levou pro céu para eu entender o sentido de tudo
Compreender qual é o meu papel aluno e professor nesta Linha de estudo
Águia Dourada me levou pro céu Águia Dourada me levou pro mar
E hoje na Floresta dança junto ao seu congá
Na mão um laço de cipó e folha. Quem ele vai laçar?
Caboclas vêm das cachoeiras para Lhe louvar
Guerreiros se perfilam juntos, vão construir seu jurema.³⁶³

Cada dirigente daimista, à sua maneira, expressa algum carisma enquanto liderança. Alves Júnior³⁶⁴ já havia reconhecido a questão da autonomia do dirigente daimista em sua dissertação. Mas considerando a tensão entre Umbanda e Santo Daime que expusemos até aqui, liderar uma igreja daimista com a linguagem

362 Um de seus hinários, que recebe o nome de “*Primeira Lição*”, tem a peculiaridade de ter algumas *corimbas* ou *pontos*, que são cantos no formato que se utiliza na Umbanda. Seu outro hinário, de nome “*Reinado do Sol*” não tem *corimbas*.

363 GÊ MARQUES, *Primeira Lição*, Hino/Ponto 44 – “*Ponto do Caboclo Águia Dourada*”.

364 Cf. Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 207.

umbandista integrada nos rituais, significa uma intensificação desta autonomia, pois a voz que fala por meio do dirigente é a voz da entidade, reconhecida, entre os fiéis, como autoridade espiritual sobre os humanos.

Para trabalhar com ou na Umbanda é necessário um *dom*, ou seja, o contato mediúnico com os *guias* por meio da incorporação. Dessa maneira, dirigentes daimistas que possuam este atributo, realizam sua liderança junto aos seus *guias*, tal como acontece na Umbanda. É comum nos terreiros de Umbanda se dizer que quem comanda os trabalhos, e a casa de maneira geral, não é a mãe ou pai de santo, mas seu *guia de frente*. As lideranças daimistas ligadas à Umbanda, geralmente, são reconhecidas, também, pelos seus *guias*. Durante os trabalhos de *banca aberta*, os *guias* podem incorporar e trazer preleções com instruções, responder a inquietações dos fiéis, além de demonstrarem capacidades extra cotidianas como, por exemplo, acessar conteúdos íntimos de indivíduos para ajudá-los em seus processos de cura.

A liderança no Reino do Sol possui estes atributos umbandistas. A manifestação dos guias de Umbanda certamente confere legitimação do carisma. Não obstante, está distante do tipo de dominação carismática *pura*, pois a despeito de um reconhecido carisma, a liderança do Reino do Sol está intimamente ligada à tradição, da qual reivindica afiliação, também expresso nos hinos, como o exemplo de versos de um hino que se segue: “O meu Mestre é Irineu, do batalhão de São João” ³⁶⁵. Também existe a afirmação de um vínculo com o Caboclo Tupinambá: “Águia Dourada vem aqui nos revelar da parceria com o Rei Tupinambá” ³⁶⁶, expressando um laço com a tradição da Umbanda dentro do Santo Daime. Além disto, se insere dentro do modelo de dominação racional, na medida em que o Reino do Sol esteve, até a metade do segundo semestre de 2011, filiado ao Cefluris³⁶⁷, tendo que se adequar a uma série de normas e requisitos institucionais.

O surgimento de novas lideranças carismáticas que impliquem em

365 GÊ MARQUES, *Primeira Lição*, Hino 28 “*Fecho o corpo*”.

366 *Ibid.*, Hino 22 “*Esta aliança*”.

367 Desde seu surgimento, o Reino do Sol esteve filiado ao Cefluris. Naquela época, década de 1990, o acesso ao daime não era como hoje. O Cefluris era o único meio de se obter a bebida em São Paulo, uma espécie de “monopólio” da produção, capacidade que foram desenvolvendo com o crescimento do Santo Daime. Não havia matéria prima e nem conhecimento de produção em São Paulo, pois não havia “mercado”, ou seja, eram poucas igrejas, com um número ainda reduzido de participantes. Hoje em dia é diferente, já existem muitas plantações das matérias primas espalhadas pelo Brasil, assim como existem muitos produtores e muitos grupos querendo obtê-lo, o que possibilita certa barganha e independência aos grupos de maneira geral.

rompimento ou dissidências é resultado do atrito inerente ao enrijecimento institucional. Umbanda e Santo Daime são sistemas religiosos abertos, o que fez Bastide³⁶⁸ classificar a primeira como uma religião “a pique de fazer-se”, e Groisman³⁶⁹ classificar a segunda como um “ecletismo evolutivo”. Acreditamos que o que permite esta abertura é o fato de ambas serem cultos extáticos que, como vimos, conduzem às experiências potencialmente *instituintes*, ou seja, que transgridem o *instituído*. Apesar da existência das federações que buscam conferir uma unidade institucional à Umbanda, é uma religião desprovida de uma instituição maior, diferente do Santo Daime, que cresceu e se organizou como uma grande instituição.

Podemos entender a desfiliação do Reino do Sol em relação ao Cefluris como um aspecto ligado à dominação carismática. Por traz de rompimentos deste tipo, geralmente, constata-se uma série de tensões nas relações, como vimos acontecendo no rompimento do Padrinho Sebastião com o grupo original do Mestre Irineu. Não nos cabe entrar em detalhes dos motivos que levaram à desfiliação do Reino do Sol, mas apenas atentar para o fato da existência de carisma que, no caso, se legitima, em parte, por meio da Umbanda. O fato é que o Reino do Sol segue agora como uma igreja independente que, não obstante, continua afirmando e representando continuidade na tradição ligada ao Padrinho Sebastião, ao mesmo tempo apresentando inovações e criações ritualísticas.

Um dos aspectos criativos desta igreja está na elaboração de um novo ritual, dentro do formato convencional daimista³⁷⁰, que é denominado de *Caminho do Sol*. É um trabalho de *banca aberta*, com ênfase especial na prática dos atendimentos mediúnicos³⁷¹. Uma peculiaridade inovadora deste ritual é o fato de ser realizado com a execução de um hinário composto por uma coletânea de hinos da irmandade, ou seja, de membros ligados ao Reino do Sol. A inovação estaria na abertura de um espaço para a manifestação da individualidade dos membros por meio dos hinos, a oportunidade das pessoas apresentarem sua força perante o grupo, o que segue a lógica do carisma, que vai ser fonte de um reconhecimento de *firmeza espiritual*.

368 Cf. Roger BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 440.

369 Cf. Alberto GROISMAN, *Eu venho da floresta*, p. 45.

370 Estamos chamando de formato convencional pelo fato de ser realizado dentro da igreja, com farda, tal como se realizam os trabalhos oficiais segundo a ritualística daimista.

371 Embora os atendimentos mediúnicos ou assistência sejam uma prática realizada nos trabalhos de banca aberta, neste trabalho há um incentivo especial para o trabalho de caridade.

Enquanto o sistema daimista contempla um espaço de manifestação da individualidade por meio dos hinos, o sistema umbandista acrescenta mais um elemento por meio do transe de possessão. O desenvolvimento mediúnico e o trabalho de assistência permitem que o indivíduo atue como um curador. Assim, dentro do grupo, alguns médiuns vão se destacando pela qualidade de seus atendimentos, e pela força e assertividade de seus *guias*, o que também é expressão de carisma.

Enquanto no Santo Daime tradicionalmente a voz pertence ao Padrinho, em transmissão hereditária, a Umbanda permite aos pequenos expressar sua 'qualidade' espiritual; seja por sua excelência como médium, seja pela graduação de seus Guias, seja pela possibilidade de se fazer ouvir, enquanto incorporado em meio à sessão³⁷².

Verificamos que mesmo, mesmo desfiliando-se do Cefluris, o Reino do Sol continua sendo um grupo bastante expressivo, possuindo um pouco mais de duzentos membros entre filiados e não-filiados. Participamos de rituais que já chegaram ao contingente de aproximadamente quatrocentos participantes, sendo que, no entanto, o mais comum em rituais considerados cheios, é a participação de mais ou menos duzentos participantes. O grupo, mediante ao seu visível crescimento, se vê na necessidade de um melhor sistema organizacional, o que significa adentrar no processo de racionalização do carisma. Desde o início do trabalho de campo, em março de 2010, até seu final, agosto de 2011, a necessidade de adequação operacional foi percebida. O que isso vai representar, na prática, dentro da dinâmica da dominação carismática é algo que somente pesquisas futuras permitirão analisar.

Ainda assim, percebemos em campo que há uma dialética contínua entre a necessidade de cumprimento das regras e sua flexibilização. As *giras* certamente são um exemplo desta dialética. A despeito de ser um ritual mais livre e aberto, ou seja, um ritual onde o dirigente pode conduzi-lo sem seguir uma cartilha, também possui regras e normas. Não conversar durante o ritual é uma das principais. Isso demonstra que o ritual umbandista é, em si mesmo, ordenado e ordenador. É na relação com o Santo Daime é percebido como *desordenado*. Isso se deve ao fato

372 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 223.

de que há uma imensa liberdade para a vivência individualizada, onde há espaço para a experimentação livre de praticamente qualquer coisa, desde que não ameace a própria integridade ou a de outrem, assim como também não interfira no andamento do trabalho. Além dessa liberdade dada ao indivíduo, a *gira* é um espaço ritual altamente criativo para quem a comanda.

Nas *giras* que participamos no Reino do Sol foram inúmeras as atividades e exercícios corporais propostos, geralmente de cunho terapêutico, *vivencial*, procurando estimular a sensibilização dos sentidos em todos os níveis, com grande ênfase na corporalidade, já que o corpo tem, por si só, centralidade na Umbanda. À sua maneira, com suas particularidades, o Reino do Sol usa o espaço da *gira* para realizar experimentações grupais terapêuticas, algo que já realizavam desde os seus primeiros dias, quando as experimentações deste tipo eram realizadas nos *Trabalhos da Madrugada*³⁷³, tal como vimos no depoimento no capítulo anterior. É com base nesta flexibilidade e inclusividade característica da Umbanda que se torna possível afirmar nela há um espaço para manifestações do *sagrado selvagem*.

3.1.4 - O sagrado selvagem por meio da Umbanda e a função catártica do transe

A manifestação do *sagrado selvagem*, segundo Bastide³⁷⁴, estaria ligada a dois fatores: o enfraquecimento institucional, ou seja, um relaxamento do controle; e o outro a passagem de uma sociedade orgânica para uma sociedade anômica, o que também representa uma diminuição do controle. Vemos esta lógica se reproduzir dentro do Santo Daime. A despeito de Bastide construir seu raciocínio referindo-se a uma perspectiva mais ampla da sociedade, no caso, o surgimento da Macumba em meio à transição da sociedade rural e pré-industrial para a sociedade industrial, parece-nos pertinente a analogia com o Santo Daime, se o pensarmos como um sistema sócio religioso em si mesmo, e sua inserção numa realidade

373 O Trabalho da Madrugada é um formato ritual não oficial, estabelecido por Clara Yura e Maria Alice – lideranças ligadas à Umbanda no Santo Daime – que tem como propósito, exatamente, a experimentação de vivências e terapias, ou seja, é um ritual extremamente aberto à “transgressão”, ao *transe selvagem instituinte*.

374 Cf. Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 256-7.

globalizada.

Ao citar o exemplo da Macumba, Bastide a qualifica como um culto de resistência em meio à pressão da sociedade global e às forças seculares da sociedade urbano industrial. Aculturada ao Catolicismo e ao Kardecismo, se instituiu como um culto sincrético em defesa das classes marginalizadas. Para Bastide, “... o poder de controle e domesticação de uma religião sincrética é evidentemente menos forte que o de uma religião não sincrética”³⁷⁵. O sincretismo, portanto, seria responsável por gerar fissuras no controle. Por meio dessas fissuras, motivações e desejos, não necessariamente religiosos, se expressam pelo transe, se utilizando dos símbolos e códigos religiosos para passar despercebido. O deslocamento e inadequação que marginalizou o negro na transformação da sociedade urbano industrial, tal como apresentamos no primeiro capítulo, fez com que ele, em meio a um estado de anomia, se utilizasse das confrarias afro-brasileiras como um *porto seguro*, não obstante, trazendo para elas suas frustrações, angústias e ansiedades. “O transe religioso oferecia assim, a frustrações que se tornavam insuportáveis, uma instância de superação. É o aspecto que os psiquiatras ou antropólogos brasileiros explicitaram melhor ao dotar as religiões afro-brasileiras de uma função catártica”³⁷⁶.

No Mapiá, ao longo de nossa experiência de campo, pudemos presenciar inúmeras possessões daquilo que os daimistas chamam de *espíritos sofredores*³⁷⁷, principalmente nos trabalhos de *banca aberta*, nos mais diversos graus de intensidade. Em sua maioria, eram transes desordenados e desordenadores, ou seja, que interferiam no ritual, com gritos, convulsões, por vezes pedindo a palavra para se expressar verbalmente. Levando em consideração o grau de incidência e intensidade deste tipo de transe de possessão, assim como a conjuntura social da comunidade pareceram-nos expressões de catarses a qual Bastide se referiu. Como já afirmamos, nos rituais de Umbanda no Santo Daime o controle é relaxado, sem, no entanto, cessar por completo. O estereotipo ligado aos *sofredores*, seu aspecto violento, serve como meio para que o transe selvagem se manifeste. Assim como

375 *Ibid.*, p. 257. Entendemos que toda religião é inerentemente sincrética, dessa maneira, entendemos que o que BASTIDE quer dizer com culto sincrético diz respeito a um maior afastamento dos mitos originais, como veremos a seguir.

376 *Ibid.*, p. 261.

377 Interessante notar que encontramos categorias análogas a essa em outras tradições: no universo da Pajelança cabocla, são as *visagens*; no Candomblé são os *eguns*; no Kardecismo são os *espíritos obsessores*; na Umbanda são os *encostos*. Todas essas religiões ou cultos são expressões de um “espiritismo” brasileiro, e têm nessas categorias uma explicação de disfunções e desordens.

Bastide explica que na Macumba “... o transe selvagem reprimido se arroga a barbárie do índio para expressar, contra a cultura branca, uma contracultura em formação ou uma anti-sociedade”³⁷⁸, reconhecemos naqueles transes presenciados, pelo menos em parte deles, uma função semelhante.

Seguindo esta proposição, podemos entender os espíritos sofredores, assim como os exus e pombas-giras, como códigos e símbolos disponíveis na narrativa daimista. A eles deve-se oferecer Luz, daime, doutrinação, encaminhá-los para uma melhor condição. Mas é por meio deles que a manifestação *violenta* se legitima, abrindo espaço para o *sagrado selvagem*. O enfraquecimento do controle que possibilita o espaço para o selvagem, resulta da perda dos *mitos originais* e à mistura das religiões³⁷⁹, assim como o enfraquecimento do controle da sociedade global resultantes dos grandes processos de transformação que viveu com a passagem de uma sociedade rural e pré-industrial para uma sociedade urbana e industrializada³⁸⁰.

A *gira*, enquanto ritual umbandista por excelência, tal como já mencionamos, é um ritual bem mais solto e menos controlado comparando com o ritual daimista. A vivência do transe requer entrega, soltura, fluidez, ou seja, é uma vivência mais *dionisíaca*, enquanto que o Santo Daime se baseia numa experiência mais *apolínea*³⁸¹. Dentre os rituais de *banca aberta* no Mapiá, foi na gira e nos trabalhos do Agarrube – rituais não oficiais –, que percebemos maior incidência de transes violentos.

Dando continuidade a análise weberiana de como o Santo Daime se organizou enquanto instituição, vimos que, uma das consequências do crescimento e burocratização do Santo Daime, foi a grande transformação social da comunidade da Vila Céu do Mapiá. A despeito de *tradicionalmente* já existir no Santo Daime uma transposição de uma hierarquia espiritual para uma hierarquia social, com o crescimento e a burocratização as diferenças sociais aumentaram, gerando certo

378 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 259.

379 O relato de uma importante liderança do Santo Daime, indica que a integração da Umbanda representou algo neste sentido: “No nível da massa, havia uma receptividade até exagerada que deu margem a muitos problemas porque havia uma festividade. E havia também uma valorização daquilo que a Umbanda não tinha de melhor, e que nós tínhamos, que era a Doutrina e a disciplina”. Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 246.

380 Cf. Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 260. No nível social, também identificamos, no Santo Daime, a transição de uma sociedade orgânica para uma anômica.

381 Cf. Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 244.

grau de anomia na comunidade:

Agora hoje tudo cresceu, tudo evoluiu, mas a união diminuiu. Porque o Padrinho Sebastião, uma coisa muito boa que ele tinha, que o povo de hoje não tem, é que se ele tivesse uma bolacha, pra tomar café, nós todos tínhamos. Se ele tivesse uma lata de óleo de soja pra temperar o feijão dele, nós todos tínhamos. Hoje em dia, com a passagem do Padrinho Sebastião, criou-se uma classificação, que classificou classe média, classe mais ou menos e pobrezinha. Aqui não tem classe de gente rica, mas tem uma classe média, tem os menores e tem os pequeninhos. (...) Mas tem pessoas que, enquanto eu estou procurando trabalhar pra comprar uma lata de óleo de soja, tem pessoas que tem a manteiga boa na dispensa, tem pessoas que tem a bolacha *cream cracker* uma caixa cheínha lá na dispensa. Tem o cheque ouro pra mandar buscar na hora que falta. Então classificou isso, com a passagem do Padrinho Sebastião ficou mais ruim, e foi isso: se classificou, entrou o dinheiro no nosso meio que não tinha. Aí com esse carimbo, porque esse dinheiro é o carimbo da besta fera, é a mola que movimenta o mundo, mas é o carimbo da besta fera. Porque se tu me dá dez cruzeiros pra eu fazer uma compra pra ti, eu chego lá a compra foi oito, eu chego te entrego os dois direitinho. Mas se tu me dá dez mil cruzeiro, custou oito mil e quinhentos a compra, aí eu vi tanto cruzeiro ali que eu já quero dizer pra ti que custou oito mil e oitocentos, eu já quero botar trezentos no meu bolso. Essa é a história das fatias, que a gente tá repartindo o queijo, ele sempre quer tirar a fatia maior pra ele. Quando ele não quer tirar a fatia maior pra ele, tem um dele, um considerado, que ele quer dar uma fatia pra ele do que para aquele outro ali³⁸².

Em nossa estadia no Mapiá não foi difícil perceber que existia, de fato, diferença social entre os membros da comunidade. Percebemos que, como consequência disso, havia um contingente significativo, principalmente de jovens, que não participavam dos rituais oficiais, ou que o faziam de forma displicente (com posturas de rebeldia, desobedecendo normas simples como manter o silêncio e manter-se perfilado). A não participação nos rituais oficiais ficava evidente quando, durante o ritual, ao sair da igreja, via-se moradores andando pela vila.

Na época do padrinho, quando os trabalhos estavam acontecendo, você saía na vila, procurando, você só encontrava as mães dos bebês recém-nascidos dentro de casa. Jovens no meio dessa praça perambulando, vadiando por aí, você não encontrava um, pois estavam todos debaixo de ordem da Doutrina, todo mundo seguindo. Você podia ir de casa em casa, só encontrava gente em casa onde estavam as mães de bebês recém-nascidos. Onde tinha uma mãe

382 FC, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, Vila Céu do Mapiá, Paiuní - AM, 16/01/2011.

cuidando de bebê que ainda não podia ir pra igreja, pois tem uma idade em que, nesses trabalhos fortes, a gente não pode levar as crianças. A não ser elas, ninguém encontrava perambulando na vila, que nem hoje³⁸³.

Portanto, há uma constatação de ordem social, o que nosso entrevistado chama de classificação (trata-se de uma estratificação social), como consequência da racionalização institucional, e em função dela, passa a existir os marginalizados no sistema. Tal fato nos pareceu refletir no sistema religioso, com a juventude não participando dos rituais. Identificamos, portanto o elemento de anomia social, diminuidor do controle e facilitador do irrompimento do transe selvagem.

Vimos que nos rituais liderados pelo Agarrube, a presença desses jovens era massiva. Agarrube, durante muito tempo foi a própria representação da rebeldia. Mesmo sendo filho de uma importante liderança no Santo Daime, Padrinho Waldete, que é filho de Sebastião, não são poucas as histórias sobre suas atitudes. Em campo presenciamos resquícios destes comportamentos mais rebeldes, evidenciados na roupa preta³⁸⁴ durante os rituais, distorção da guitarra. Em seus próprios rituais, havia a presença evidente de elementos da Umbanda, não apenas no fato do transe de possessão ter seu espaço garantido, mas também presentes nas *chamadas* de entidades, tanto da *direita* e como da *esquerda*, e por vezes a execução de corimbas de Umbanda ao som do tambor.

Assim, a elaboração da subalternidade de Brumana e Martinez, se expande na medida em que não apenas diz respeito à contestação da ordem e discurso dominante por parte das classes oprimidas, mas serve para qualquer setor que esteja à margem do discurso dominante. No Santo Daime, a Umbanda vem “... atender aos anseios de alguns daqueles setores que, por diversas razões, não se perfilaram ao olhar oficial”³⁸⁵, podendo atender anseios de ordem político-social, que por não se efetivar numa organização que permita a contestação, encontra na Umbanda um espaço para se manifestar.

À frente de trabalhos espirituais, Agarrube é referência para aqueles que viam nele um ícone de contestação. Além disso, parte do conteúdo simbólico de seus

383 FC, entrevista realizada pelo autor, gravação em áudio, Vila Céu do Mapiá, Paiuní - AM, 16/01/2011.

384 No Santo Daime há uma recomendação ritual de não se usar as cores preta e vermelha.

385 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 218.

rituais remete às forças sombrias, trevosas, sempre num ímpeto de doutrinação dos sofrendores *clássicos*, e também de exus e pombas-giras. Suas preleções proferidas nos rituais reivindicavam legitimidade de sua capacidade de liderar e convidavam todos à doutrinação. Ou seja, a despeito de ser um espaço de contestação amplamente aberto a todo tipo de manifestação, a condução dos rituais se direcionava num sentido de *domesticação*. Pois como nos diz Passos, “... qualquer carisma que irrompa fica circunscrito ao sistema de regras da instituição, do contrário o carisma se autonomiza plenamente, por inadequação e insubordinação institucional, ou é expurgado como herético pela própria instituição-mãe”³⁸⁶. Dessa maneira, vimos que os rituais do Agarrube se instituíam dentro do sistema maior do Santo Daime, não por acaso, recebendo apoio e instrução de uma importante liderança interna, Clara Iura. Tratava-se, portanto, de um ritual de inclusão de uma desordem social, de *domesticação*.

No que diz respeito aos elementos da linha da *esquerda*, mencionados nos seus hinos, representa novos códigos e recursos simbólicos que permitem abarcar desordens diferentes daquelas que a narrativa dos sofrendores permitia, pois os exus e pombas-giras são potenciais aliados, potenciais guardiões, tal como se instituiu na vivência do Padrinho Sebastião com o Exu Tranca Rua, diferente do sofrendor, o qual apenas deve ser encaminhado para a luz. Dentro desta perspectiva, podemos nos apoiar Bastide quando afirma que:

[...] ao privilegiar Exu, mesmo que transformando o significado de Deus intermediário em anjo de rebeldia, permitia que a revolta do subproletariado descobrisse uma via em que o desejo de uma sociedade “outra”, impossível de realizar politicamente por não ser estruturada e pensada conceitualmente, podia ainda assim se expressar, se não num discurso coerente e construtivo, pelo menos em gritos inarticulados, em gestos sem significado, em suma, numa pura explosão de selvageria³⁸⁷.

Alves Júnior já havia referido à função da Umbanda de servir como expressão dos *sem-voz*. A ideia de que existem os *sem-voz*, pressupõe uma voz dominante, o instituído, o que significa uma dialética política de poder. Os *sem-voz* representam os que ficam à margem desta voz dominante. “As manifestações religiosas

386 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 63.

387 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 262.

subalternas são tentativas da parte de seus adeptos, no plano simbólico, de tornarem-se sujeitos, nas áreas que lhes são pertinentes”³⁸⁸. Quanto maior e mais burocratizada for a instituição, mais serão as vozes à sua margem.

No entanto, como afirma Bastide, os estados de efervescência são exaustivos, levando ao desenvolvimento da religião, responsável pela *administração* do sagrado:

[...] a religião se desenvolve, a partir dessa incidência, como instituição de gestão da experiência do sagrado. Essa “administração” do sagrado por parte da Igreja decerto possui um valor positivo: permite a sua continuidade na forma de uma comemoração, e como que de uma lembrança surda, mas, por outro lado, a instituição se volta contra o vivido para aprisioná-lo atrás das grades dos seus dogmas e da sua liturgia burocratizada, de modo que ele não mais desperte inovações perigosas, em outro discurso que não o único discurso aceito pela ortodoxia, ou não se exalte em demasia³⁸⁹.

As ideias de *sagrado selvagem* e *domesticação do sagrado* de Bastide, que em outras palavras é a tensão entre o *instituinte* e o *instituído*, são análogas à lógica de dominação weberiana, onde a tensão se dá entre *carisma* e sua *racionalização*. Assim como a racionalização do carisma é uma condição de sua continuidade, o sagrado selvagem, na medida em que é vivido, só pode sobreviver sob a condição de domesticar-se:

[...] o Sagrado em estado puro, em sua transcendência absoluta; ele se molda, assim que o apreendemos, quer através do corpo, quer do espírito, nas formas arquetípicas que nos são constitutivas; portanto, só pode haver para o homem um instituinte – e desde o princípio – instituído³⁹⁰.

Dessa maneira, irrupções catárticas, que se expressam em transes de possessão descontrolados e violentos vão, aos poucos, sendo conduzidos às experiências menos violentas.

O que percebemos dentro do Santo Daime é que em boa parte das igrejas,

388 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 222.

389 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 263.

390 *Ibid.*, p. 275.

muitas vezes o espaço para qualquer tipo de transe deste tipo é limitado, em parte por não haver habilidade para lidar com o fenômeno. Por outro lado, em igrejas e centros onde esta prática é desenvolvida, há um acolhimento da experiência, de maneira que o indivíduo possa vivenciar aquela experiência quantas vezes lhe for necessário, recebendo assistência e orientação, possibilitando *domesticar* o transe e conduzir para o propósito idealizado, que é realizar o contato com seus guias ou doutrinar os sofrendores e exus. “E talvez seja isso o que mais nitidamente separa o sagrado selvagem do sagrado domesticado. É que o sagrado domesticado é um sagrado coletivo, mesmo que apenas um dos dançarinos seja possuído por seu Deus”³⁹¹.

Mais do que rupturas com o instituído, essas irrupções catárticas por meio do transe, na medida em que são possibilidades de contato direto com a divindade, representam uma *descontinuidade continuada*. Bastide fala que a crise do instituído leva a uma efervescência do instituinte. Isso parece se aplicar ao nosso caso, ao entendermos o Santo Daime como um sistema e a Umbanda como a possibilidade da vivência instituinte, efervescência de corpos e corações. “É a tensão permanente entre o novo e o velho, a busca de coerência entre as estruturas instituídas e o momento fundacional, a luta entre o carisma e o poder”³⁹².

O que se percebe neste jogo de forças sociais, psíquicas e antropológicas, é que ele acontece de maneira intrincada. Se, por um lado, a domesticação do sagrado é uma condição incontornável – sempre que o selvagem irrompe, sempre que surge uma experiência instituinte, invariavelmente se adéqua à forma, uma vez que é vivenciada no corpo, que é forma, e é traduzida em linguagem, que também é forma –, por outro lado, a transgressão daquilo que está instituído é uma condição incontornável da evolução humana, é expressão da própria vida, tal como uma planta que nasce em meio ao asfalto, ou um rio que, inevitavelmente, transborda. Diante da racionalização institucional, a vida represada pela ordenação mecânica irrompe por meio do carisma, por meio do sagrado selvagem, que traz a nova *revelação*.

391 *Ibid.*, p. 272.

392 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza*, p. 68.

3.2 – A tensão sobre o corpo

Fica claro para nós que a hibridação, ou outro processo que caracterize as mudanças culturais, se dá mediante conflitos. Em outras palavras, as trocas, fluxos, transformações que acontecem dentro de um grupo e/ou entre grupos, dá-se numa dinâmica ambígua, onde há divergências e harmonizações – não apenas a fusão, a coesão e, sim, a confrontação e o diálogo, tornando “possível reconhecer o que contêm de desgarre e o que não chega a fundir-se”.³⁹³ O que procuramos destacar neste trabalho são os aspectos conflitivos que, paradoxalmente, parecem ser elementos complementares.

Um dos elementos que mais nos chamou a atenção, dentro das diferenças rituais existentes entre Umbanda e Santo Daime, foi a disparidade na lida com a corporeidade. Vimos que diferem muito na forma da movimentação ritual, assim como na interação permitida entre corpos e gêneros, o que nos fez perceber que se tratava, também, de uma questão moral. “A forma de o homem lidar com sua corporalidade, os regulamentos e o controle do comportamento corporal não são universais e constantes, mas, sim, uma construção social, resultante de um processo histórico”³⁹⁴. As formas de o homem se comportar e a maneira como lida com sua corporeidade são definidos por construções culturais. Neste sentido, as religiões, ao longo da história foram altamente influentes na valorização do corpo, hierarquizando suas partes “nobres” e suas partes “indignas”, e “o pudor orientado para o que agrada a Deus”.³⁹⁵

Partindo do pressuposto de que existe uma diferencial moral com relação à corporeidade nas raízes da Umbanda e do Santo Daime, antes de fazermos nossa análise, algumas considerações são necessárias: “A distribuição da função e da responsabilidade entre o corpo e a mente, o corpo e a alma, difere extremamente segundo o século, a classe, as circunstâncias e a cultura e as sociedades com frequência possuem uma pluralidade de significados concorrente”³⁹⁶; a Umbanda que se integra no Santo Daime é sulina, ou seja, a despeito da existência de

393 Nestor Garcia CANCLINI, *Culturas híbridas*, p. XXVI-XXVII.

394 Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 13.

395 Alain CORBIN; Jean-Jacques COURTINE; Georges VIGARELLO, *História do Corpo*, p. 26-27.

396 Monica Pimenta VELOSO; Joëlle ROUCHOU; Cláudia de OLIVEIRA (orgs.), *Corpo: memórias, identidades e subjetividades*, p. 8.

elementos da religiosidade afro-brasileira presentes no universo religioso amazônico, tal como demonstramos no capítulo anterior, foi com o terreiro da mãe de santo Baixinha, do Rio de Janeiro, que se estabeleceu a aliança, por meio dos jovens alternativos, como já dissemos. Ao considerarmos isso, devemos contemplar na nossa análise as diferenças culturais entre a cultura cabocla e a cultura da juventude alternativa e intelectual do sul; outra consideração diz respeito às transformações ocorridas na perspectiva histórico-social, ou seja, desde o momento encontro do Santo Daime com a Umbanda e o início da expansão, até os dias de hoje, muitas foram as transformações dentro do Santo Daime, assim como as transformações ocorridas na sociedade global.

Nosso ponto de partida é a análise das raízes culturais que nos permitem compreender esse conflito ou tensão em relação à corporeidade:

A cultura imprime suas marcas no indivíduo, ditando normas e fixando ideais nas dimensões intelectual, afetiva, moral e física, ideais esses que indicam à Educação o que deve ser alcançado no processo de socialização. O corpo de cada indivíduo de um grupo cultural revela, assim, não somente sua singularidade pessoal, mas também tudo aquilo que caracteriza esse grupo como uma unidade³⁹⁷.

Buscaremos contemplar, dessa maneira, as raízes culturais e o contexto em que surgiu o Santo Daime. O fato é que o Santo Daime nasce dentro do contexto amazônico, dentro de uma cultura cabocla que tem forte influência nordestina, legatária também de uma mentalidade colonial. Sabemos que essa mesma cultura é ressignificada no Santo Daime. Mestre Irineu, ao fundar este culto, cristianizou o uso da *ayahuasca*.

No decorrer de sua experiência liderando o Daime em Rio Branco, Mestre Irineu criou não só uma doutrina, mas um modo de vida de forte influência na maneira como seus seguidores percebiam e concebiam o mundo, a sociedade e o corpo. Com sua autoridade carismática gerava, assim, entre seus seguidores um sentimento de coletividade e de uma moral religiosa compartilhada, vinculados ao consumo do daime e a princípios morais cristãos³⁹⁸.

397 Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir – Corporeidade e educação*, p. 13.

398 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 174.

Ao cristianizar a *ayahuasca*, Irineu eliminou o caráter ambíguo da ação mágica do vegetalista. “Fazer bem não fazer mal”³⁹⁹. Entendemos ser importante compreender o conceito de conversão, pois, a nosso ver, é um dos fatores que é capaz explicar transformações intensas o suficiente para promover uma reforma moral – tal como veremos adiante, este conceito também será importante para compreendermos a conversão de indivíduos de culturas cosmopolitas e/ou alternativas a um sistema de crença caboclo.

As ocasiões emocionais, sobretudo as violentas, são extremamente eficazes em precipitar rearrumações mentais. As maneiras súbitas e explosivas com que o amor, o ciúme, a culpa, o medo, o remorso ou a raiva podem apoderar-se de alguém são conhecidas de todos. A esperança, a felicidade, podem ser igualmente explosivas. E as emoções que chegam dessa maneira explosiva muito raramente deixam as coisas quais as encontram⁴⁰⁰.

Uma metáfora possível para o processo de conversão, que nos facilita compreendê-lo, é o bloco de aço que é esquentado o suficiente para que por meio da marreta e da bigorna seja possível remodelá-lo. O bloco de aço sendo o indivíduo, o fogo que o esquentava é o sentimento de conversão e a bigorna e marreta são o imaginário do grupo no qual está inserido. James nos diz que “Dizer que um homem está “convertido” significa, nesses termos, que as ideias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, assumem agora um lugar central, e que metas religiosas formam o centro habitual da sua energia”⁴⁰¹.

O sentimento de conversão é um fenômeno de grande intensidade. É comparável ao sentimento de paixão no que diz respeito à capacidade de mobilizar integralmente o indivíduo, deixando-o disposto e capaz de promover uma profunda transformação em seu ser. Assim, tomado por este sentimento, o imaginário do grupo no qual está inserido será o parâmetro de sua transformação, ou seja, é no imaginário do grupo que encontrará os modelos ideais a serem alcançados. O que percebemos nesta dinâmica, é que as questões ligadas à corporeidade estão carregadas de regras e restrições. Neste sentido “entender o imaginário do corpo como construção de uma dinâmica histórica, marcada pelo jogo ambíguo dos

399 MESTRE IRINEU, *O Cruzeiro*, Trecho do hino 19 -- “O amor eternamente”.

400 William JAMES, *As variedades da experiência religiosa*, p. 131.

401 *Ibid.*, p. 130.

valores e sensibilidades, significa entender que coações, tabus e liberdades são frutos de invenção e esquecimento”⁴⁰².

Assim, é importante para iniciarmos nossa análise compreender que o Santo Daime, a despeito de suas matrizes múltiplas, tende à moral mais cristianizada e a Umbanda, nesta relação, tende a uma moral mais africanizada. Há, neste sentido, uma divergência paradigmática de raízes remotas, mas que moldaram pensamentos e maneiras de ver a vida e, tal como veremos, a base cristã aliada aos intensos processos de conversão que se verificam no Santo Daime, compõe uma moral daimista que compromete o espaço da Umbanda.

3.2.1 - Raízes paradigmáticas distintas de apreensão da realidade

As culturas com seus sistemas de representação organizam a “realidade” classificando-a. O mundo considerado “real” é inconscientemente construído por meio dos códigos estabelecidos socialmente, neste sentido, a realidade é socialmente construída. “A consciência individual tem a impressão de estar lidando com um mundo intrinsecamente ordenado”⁴⁰³. Mas se esta estrutura de ordenação do mundo e das relações sociais é de natureza abstrata e conceitual, ou seja, não está de maneira objetiva na natureza, é, pois fenômeno psíquico, consciente ou inconsciente, variando conforme as culturas das diferentes sociedades.

O pressuposto do qual iniciamos esta parte da análise é o de que Santo Daime e Umbanda derivam de raízes culturais que enxergam a “realidade” sob paradigmas distintos, respectivamente o pensamento ocidental cristão e as tradições orais africanas. Todo nosso esforço de construção das matrizes ao longo do primeiro capítulo, foi na intenção de apontar essas raízes. Sabemos que “pela natureza do seu espírito, o homem não pode lidar com o caos. Seu medo maior é o de defrontar-se com aquilo que não pode controlar, seja por meios técnicos, seja por meios simbólicos”⁴⁰⁴. Toda a estrutura de uma cultura tem como objetivo proteger o grupo das forças antagônicas e do comportamento desviante de indivíduos. Os rituais,

402 Monica Pimenta VELOSO; Joëlle ROUCHOU; Cláudia de OLIVEIRA (orgs.), *Corpo: memórias, identidades e subjetividades*, p. 16.

403 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 20.

404 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 21.

dessa maneira, cumprem uma função simbólica de estruturação, de gerar ordem no universo, ordenando o comportamento coletivo. A ordenação que o ser humano constrói sobre a vida se faz sobre o caos que se apresenta na natureza. Tudo que, incontornavelmente, escapa ao seu controle, se apresenta como ameaça à sua tentativa de ordenação simbólica do caos.

Tal como qualquer realidade coletiva, o corpo humano é socialmente concebido. Assim, analisar a representação social do corpo é uma das vias possíveis para compreender a estrutura de uma sociedade: “cada cultura, à sua maneira, inibe ou exalta esses impulsos, selecionando dentre todos quais serão os inibidos, quais serão os exaltados e quais serão os considerados sem importância e que, portanto, tenderão a permanecer desconhecidos”⁴⁰⁵. Nossa intenção não é desvendar as estruturas culturais dos grupos envolvidos, mas apenas apontar, diante do intenso diálogo cultural que se estabeleceu a partir da expansão do Santo Daime e de seu encontro com a Umbanda, elementos que nos possibilitem entender alguns aspectos da tensão deste encontro.

No pensamento ocidental cristão⁴⁰⁶ percebemos que, seja pelo viés religioso ou secular, o ocidente caminhou para uma “descorporalização” da percepção da existência, principalmente quando comparamos com aquilo que aqui estamos chamando de tradições orais africanas⁴⁰⁷, que trazem uma perspectiva radicalmente distinta de apreensão da realidade, na qual o corpo está integrado na sua maneira de perceber o mundo. Tal como qualquer dado cultural, o corpo humano, a despeito de seus atributos fisiológicos e biológicos, é uma construção social particular de cada grupo. Quando queremos apontar para raízes culturais distintas nas bases do Santo Daime e da Umbanda, queremos mostrar que, em sua relação com o Santo Daime, a Umbanda proporciona um espaço de revalorização da corporeidade.

405 *Ibid.*, p. 49.

406 Estamos considerando na categoria “pensamento ocidental cristão” tanto a tradição religiosa cristã, que predominou no ocidente, como o pensamento secular, que dá base à expansão da modernidade.

407 Por “tradições orais africanas” queremos nos referir às tradições existentes antes do contato com o universo europeu e toda a herança que deixaram aos seus descendentes, e que acreditamos estarem presentes em maior ou menor grau nas tradições religiosas afro-brasileiras.

3.2.2 - Concepção religiosa ocidental do corpo

O corpo, na teologia cristã, não é uma variável que assume caráter uniforme, ora sendo elemento de salvação – o corpo de Cristo –, ora podendo levar à condenação, estabelecendo-se sobre ele uma constante vigília, quando não um menosprezo, castigo ou desapego. O verbo se fez carne na encarnação de Cristo, o qual se tornou modelo a ser seguido, algo que por si já destaca a importância do corpo. Não obstante, o corpo é ou foi muitas vezes entendido como obstáculo a ser transposto para alcançar a salvação. Exegeses equivocadas das cartas do apóstolo Paulo no Novo Testamento, como por exemplo, (Gal, 5, 17), dão margem à construção de uma ideia de desprezo ao corpo. Dependendo da maneira como se interpreta, podem levar à prática sacrificial do corpo.

Uma primeira constatação que nos permite compreender a relação com o corpo no pensamento ocidental, é a influência do pensamento platônico no cristianismo. Este pensamento se assenta num dualismo antropológico, no qual o homem passa a observar empiricamente a si mesmo⁴⁰⁸. É a partir desta perspectiva que corpo e espírito se separam, e cria-se uma hostilidade em relação ao corpo uma vez que passa a ser entendido como sepulcro, prisão e peso para a alma, que é imortal⁴⁰⁹. Veremos que este pensamento influenciou tanto a religião como o pensamento iluminista.

O mesmo tipo de pensamento se reproduziu na Idade Média, qualificando o corpo como o princípio de todo mal. “Santo Agostinho (séculos IV e V) situa-se na passagem do mundo greco-romano para a Idade Média, tendo seu pensamento sofrido uma influência muito grande de Platão”⁴¹⁰. Seus pensamentos tornaram-se uma referência paradigmática na Idade Média. Assim como Platão, Agostinho⁴¹¹

408 Cf. Inácio STRIEDER, O homem como ser corporal, *Revista Síntese Nova Fase*, p. 95.

409 Cf. Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*. A autora, nesta obra, faz um recuo histórico visando discutir a problemática do homem e sua corporeidade no pensamento filosófico ocidental.

410 Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 44.

411 SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, p. 69. Ao observarmos esta obra, percebemos toda a sua construção da ideia de que o sexo deve servir somente para a reprodução, relegando qualquer tipo de prazer à luxúria, perversão e devassidão. E no que tange a prática do sexo sem pecado, Agostinho elaborou a receita: “Coitus Reservatus” que, como diz Ana Carolina Chizzolini ALVES, *Wicca e corporeidade*, p. 69: “sinaliza o orgasmo da esposa como pecado venial, além de ensinar que o homem não deve praticar o coito interrompido, pois nele, se desperdiça sêmen – o veículo das bênçãos do criador”.

também via, na natureza humana, o dualismo entre alma e corpo, sendo que a primeira teria o primado sobre o segundo. O pensamento agostiniano deixa, dessa maneira, entrever um menosprezo pelo corpo, pelas coisas terrenas e materiais. Até mesmo o corpo glorificado do Cristo, é um corpo sem paixões, desfigurado, sofredor⁴¹². O cristianismo, neste período, foi responsável por criar uma ideia negativa do corpo e ao que estava relacionado a ele⁴¹³. O que se gerou a partir disso foi um pessimismo sexual e uma tendência a negar o corpo, especialmente o das mulheres⁴¹⁴. Negar o corpo, castigá-lo, humilhá-lo, era entregar-se a Deus⁴¹⁵.

Uma série de restrições aos corpos foi sendo construídas e compondo o imaginário cristão no ocidente. “De fato, a Igreja na Idade Média se preocupou constantemente na insistência de que os celibatários deveriam manter distância dos corpos que lhes poderiam ser atrativos. A distância mantida das virgens era duplamente reforçada”⁴¹⁶.

No que diz respeito à sexualidade, Rodrigues nos diz se tratar de uma preocupação em todas as culturas. Na vida sexual o homem se aproxima da sua reintegração com a natureza, ou seja, daquilo que escapa a sua ordenação. “O sexo está entre a natureza e a cultura. Em nome da necessidade de mantê-las separadas, as culturas devem controlá-lo”⁴¹⁷, pois tal como explica este autor “a noção de ordem, tem seu berço localizado, explica-se, entretanto, dialeticamente: conjuga a ordem da natureza e a ordem da cultura”⁴¹⁸. Além disso, o sexo tem um aspecto duplamente social, pois implica necessariamente o estímulo do outro.

Mesmo o período da renascença, construiu-se um padrão corporal semelhante ao da idade média. “Durante o Renascimento (séculos XV e XVI), a problemática do homem foi pensada sob a influência dos filósofos medievais e da reinterpretação dos pensadores da Antiguidade Grega”⁴¹⁹. O Corpo de Cristo era o

412 Cf. Alais CORBIN; Jean-Jacques COURTINE; Georges VIGARELLO, *História do Corpo*, p. 26-27.

413 Não queremos dizer com isso que essa moral se impunha sobre os cristãos de maneira homogênea – tal como vimos no primeiro capítulo, antes da Reforma católica, as devoções tinham forte marca de festividade e elementos “profanos” –, e nem tão pouco que se tratava de um pensamento único entre os teólogos e filósofos cristãos. Queremos apenas destacar a existência dessa mentalidade e constatar que ela se fez presente na história do ocidente, inclusive na colônia.

414 Ana Carolina Chizzolini ALVES, *Wicca e corporeidade*, p. 63.

415 Cf. Jacques GÉLIS, O Corpo, a Igreja e o Sagrado, In: Alain CORBIN; Jean-Jacques COURTINE; Georges VIGARELLO, *História do Corpo*, p. 55.

416 Ana Carolina Chizzolini ALVES, *Wicca e corporeidade*, p. 68-69.

417 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 75.

418 *Ibid.*, p. 29.

419 Ana Carolina Chizzolini ALVES, *Wicca e corporeidade*, p. 48.

padrão de beleza e devoção, no entanto, mais uma vez: “Este corpo é magro, esquálido, torturado, humilhado, ferido e massacrado, mas é o corpo da redenção quando se torna o corpo ressuscitado”⁴²⁰.

Para nós, interessa sublinhar, tal como mostramos no primeiro capítulo, que no Brasil, a moral medieval foi trazida junto com os colonizadores. O ideal de martírio, visto como a imitação de Cristo, construído desde a Antiguidade e que se tornaram paradigmas de santidade, fez com que muitos se inspirassem a seguir neste caminho de ingressar nas milícias do Senhor. Na conquista e expansão portuguesa, surgiram heróis neste sentido. Não são poucas as estórias de nativos recém-convertidos e membros de ordens, que viam na mortificação em vida o caminho da vitória sobre o corpo⁴²¹. Quando mencionamos o Padre Ibiapina, também no primeiro capítulo, era exatamente na intenção de sublinhar esta moralização do corpo e do esforço da Igreja em disseminar o medo e a ideia de pecado.

3.2.3 - Racionalismo e corporeidade

Mesmo pelo viés secular, o pensamento ocidental também construiu uma imaginária dualista da realidade, reproduzindo a dicotomia corpo e espírito. Aquilo que aqui vamos chamar de corrente racionalista, é inaugurada por Descartes (séculos XVI e XVII), para quem via na razão matemática o “elo entre o homem e o universo”. Daquele dualismo que marcou o pensamento cristão, a compreensão cartesiana do homem reduziu-o à subjetividade, à consciência: “penso logo existo”. Nesta concepção corpo e espírito também são inimigos, princípios irreconciliáveis⁴²². O cartesianismo influenciou o pensamento iluminista do século XVIII, que também via seu pensamento desvinculado do jugo da tradição religiosa, caracterizando-se por uma fé na razão, estendendo seu poder crítico a todos os domínios da realidade. É graças à primazia da razão, que “Aperfeiçoa-se a técnica e a indústria progride”⁴²³.

420 Ana Carolina Chizzolini ALVES, *Wicca e corporeidade*, p. 57.

421 Para ver estes exemplos ver: Anderson José Machado de OLIVEIRA, *Corpo e santidade na América Portuguesa*, In: Mary DEL PRIORE,; Marcia AMANTINO (orgs.), *História do corpo no Brasil*.

422 Cf. Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 50.

423 *Ibid.*, p. 52.

Gonçalves, baseando-se em pensadores como Norbert Elias, Foucault e Zur Lippe, aponta consequências do desenvolvimento da civilização no que diz respeito ao homem moderno na relação com seu corpo. Apesar de cada um desses autores partir de perspectivas históricas diferentes, todos concluem que o homem da era industrial foi submetido a um processo de “descorporalização”. O termo indica que a progressiva primazia da racionalidade, afasta cada vez mais o homem da comunicação empática, reduzindo sensorialidade e estimulando o controle dos afetos, “... transformando a livre manifestação de seus sentimentos em expressões e gestos formalizados”⁴²⁴. O crescimento e avanço das ciências fizeram com que o homem passasse a considerar a razão como instrumento exclusivo de seu conhecimento, conseqüentemente distanciando-se do seu corpo, que deveria ser controlado e disciplinado. Com o pensamento científico positivista, o universo físico se reduziu a dados mensuráveis em detrimento dos elementos qualitativos e sensíveis do mundo natural. “À oposição entre o mundo do corpo e o mundo dos fins racionais caminha paralelamente a eliminação da vivência subjetiva da corporalidade”⁴²⁵.

O pensamento ocidental cristão, que aqui inclui a mentalidade religiosa e a mentalidade secular, construiu “... corpos sexualmente moralizados e psicologicamente individualizados em seus universos [que, ao encontrarem-se com as tradições africanas,] defrontavam-se com corpos dançando com outros corpos, organizados em círculos constituintes de suas expressões culturais e de poder”⁴²⁶, permitindo-nos evidenciar que as tensões raciais se davam em “entre lugares”, onde aconteciam os confrontos interculturais.

Assim, quando falamos de pensamento ocidental cristão, que nesta análise abarca a tradição cristã e também a razão iluminista, estamos nos referindo a um paradigma cultural particular, com sua respectiva construção sobre a corporeidade “... diminuindo suas potencialidades de empatia e comunicação e determinando-lhe formas específicas de comportar-se”⁴²⁷, e que estamos, neste contexto, reconhecendo como uma raiz presente no Santo Daime.

Neste sentido, entendemos que a possibilidade que a Umbanda traz, dentro

424 Maria Augusta Salin GONÇALVES, *Sentir, pensar, agir*, p. 17.

425 *Ibid.*, p. 28.

426 *Ibid.*, p. 115.

427 *Ibid.*, p. 24.

do Santo Daime, é a de um despertar sensorial, possibilitando abertura de um novo paradigma de apreender a realidade. A Umbanda abre um espaço para que o corpo se expresse, se manifeste e sinta. Na perspectiva que estamos propondo, a Umbanda se assenta naquilo que entendemos como a oralidade das tradições africanas.

3.2.4 - A oralidade africana e corporeidade

O que nos cabe dizer dentro da nossa análise é que as tradições africanas traduzem um paradigma muito distinto da visão de mundo cristã e da razão iluminista. As tradições africanas⁴²⁸ trazem em suas raízes as marcas da oralidade, que por si só possibilita uma visão de mundo singular, pois é uma vivência integrada do espiritual com o material. Vimos com Malandrino que o mundo para o africano, especificamente os de tradição *bantú*, era concebido como energia e não como matéria, o que, por si, lhe confere uma dinâmica muito singular, onde tudo está interligado e se interpenetra. Hampatê Bâ nos confirma essa ideia: “Ela [a tradição] é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial”⁴²⁹. O corpo nas tradições orais africanas é, portanto, parte da natureza, e todos os acontecimentos importantes da sociedade são celebrados com intensa participação corporal. Os movimentos corporais dos africanos evidenciam sua harmonia com a natureza, assim, o potencial da mímica se destaca em sociedades onde “... o corpo não foi submetido a um intelectualismo racionalizante”⁴³⁰.

Assim, ao reconhecer a herança das tradições orais africanas, estaríamos reconhecendo uma perspectiva que “... não corta a vida em fatias e raramente o 'Conhecedor' é um 'especialista' (...)”⁴³¹. O que é vivenciado na perspectiva cultural

428 Aqui preterimos a africana sobre a indígena, pois na nossa análise, representou maior resistência e permanência cultural do que a indígena,

429 A. HAMPATÉ BÂ, A tradição Viva, In: J. KI-ZERBO; G. MOKHTAR (coords), *História Geral da África*, p. 183

430 Maria Antonieta ANTONACCI, Ensaio apresentado ao “South/south workshop”, realizado em Gorée (Dakar), p. 6.

431 *Ibid.*, p. 23.

das tradições orais africanas é saberes e poderes inacessíveis à lógica dominante do ocidente. Na república que se instituiu no Brasil, eram vistas como heranças a serem expurgadas, “... empurradas para clandestinidade de subconscientes, como para morros e subúrbios”⁴³².

A expansão colonial que se realizou sob o poder da Igreja Católica fez com que os colonizadores entendessem os povos dominados como animais sem alma, por isso passivos de serem escravizados. Incapazes de compreender suas visões de mundo, entendiam os africanos como seres extremamente sexuados, o que em sua visão lhes aproximava ainda mais dos animais.

Os séculos XVII e XVIII ouviram muitos discursos sobre a natureza animal dos negros, sua sexualidade animalesca e sua natureza brutal. (...) A ética da dominação humana também legitimava os maus-tratos àqueles que supostamente viviam como animais. (...) A desumanização [dos negros] foi um pré-requisito necessário dos maus-tratos e do sistema de escravidão.⁴³³

Bastide destaca a contribuição dos missionários, viajantes e exploradores na construção dessa imagem, “... com seus preconceitos de ocidentais, que desconfiavam da linguagem do corpo, com seu cristianismo mais ou menos maniqueísta, que os levava a identificar os deuses e os demônios”⁴³⁴.

Tanto pela perspectiva religiosa como pela perspectiva secular, os preconceitos em relação às expressões religiosas afro-brasileiras ganharam ressonância no Brasil, refletindo em intolerância de crenças, de costumes e de tradições, influenciando na educação sobre corpos e mentes. A mentalidade pró-branqueamento deu parâmetros para classificação e hierarquização étnico-culturais. Ao longo de nosso trabalho vimos uma série de exemplos de como esse preconceito se manifestou, inclusive nas bases da formação do Santo Daime e da Umbanda. No âmbito das ciências, o trabalho de Nina Rodrigues deixa transparecer esta mentalidade ao considerar os africanos animistas e fetichistas, classificando e hierarquizando cruzamentos raciais, corroborando o olhar eurocêntrico.

O viés dualista, tal como vimos, se manifesta no olhar cristão hegemônico do

432 IDEM, *Corpos negros em zonas de contato interculturais*, In: Monica Pimenta VELOSO; Joëlle ROUCHOU; Cláudia de OLIVEIRA (orgs.), *Corpo*, p. 110.

433 Keith THOMAS apud Maria Antonieta ANTONACCI, *Corpos sem fronteiras*.

434 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 264.

colonizador e posteriormente é corroborado pelo iluminismo. A expansão da modernidade iluminista marca a maneira como o Ocidente enxerga a si mesmo e aos outros povos. As consequências deste olhar ensimesmado é uma miopia que incapacita a compreensão da expressão das culturas africanas. “Essa 'linha de demarcação bem nítida' alicerçou os caminhos da moderna civilização ocidental cristã, produzindo paisagens áridas, frias e humanidades insensíveis e indiferentes aos outros do mundo”⁴³⁵.

Isso se enquadra naquilo que se conhece como teoria pós-colonial, o que em outras palavras significa que, a perspectiva eurocêntrica de dominação, ainda que a colonização tenha terminado, permanece. A isso chamamos de mentalidade colonial. A situação pós-colonial, portanto, é aquela em que tomamos consciência de que os povos foram emudecidos, não puderam contar a sua história, sua percepção da história. O conceito de pós-colonialismo tem dupla dimensão: refere-se ao colonialismo real e a algo que aconteceu e está lastreado no poder e no saber.

3.3 – Permanências

3.3.1 – Transe de possessão

Um dos elementos que nos parece traduzir a herança das tradições africanas é o transe de possessão. Ainda que Bastide⁴³⁶ afirme se tratar de um transe domesticado, ou seja, que obedece a uma série de códigos e normas estipulados coletivamente, a vivência do transe de possessão se dá de maneira intensa no corpo. Diante do pensamento ocidental cristão, as tradições africanas eram vistas como selvagens, ou seja, mais próximas da natureza, afastadas do controle. “Ao dicotomizar assim o corpo, projetando-lhe a dualidade da estrutura social, a sociedade faz reconhecer nele uma natureza dupla: pura e digna, quando controlada, e impura e degradante quando desviante e rebelde”⁴³⁷.

O transe de incorporação, elemento central dos rituais nestas tradições, é

435 Maria Antonieta ANTONACCI, Ensaio apresentado ao “South/south workshop”, realizado em Gorée (Dakar),, p. 11.

436 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 272.

437 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 149.

uma evidência desta herança na medida em que a corporeidade está integrada na vivência. Dessa maneira, por se tratar de uma experiência extremamente subjetiva, vivenciada tão objetivamente no corpo, se abre uma nova gama de possibilidades de experiências para os adeptos do Santo Daime.

A ordem religiosa que durante o transe substitui no corpo a ordem da sociedade é correlativa, segundo nossa hipótese, à ordem conceitual que reorganiza, partindo da periferia, a realidade já organizada a partir do centro. O corpo é o lugar privilegiado no qual o código místico se expressa; é também o lugar de que fala esse código místico⁴³⁸.

Interessante notar que Brumana e Martinez dizem que, nos cultos afro-brasileiros, a possessão é tão comum que chega a ser banal, o que se enquadra na ideia de transe domesticado que já mencionamos. O ambiente do culto, dessa maneira, nada tem a ver com o estado dionisiaco que alguns comentaristas querem conferir. É em sua relação com o Santo Daime, portanto, que o transe ganha conotação dionisiaca.

Estamos propondo que no encontro entre Santo Daime e Umbanda há, no fundo, o encontro destes paradigmas divergentes. Vimos que ambas são religiões sincréticas e abertas às influências de outras tradições, seguindo num processo contínuo de transformação, que é o que, em parte, explica o encontro das duas. Não obstante, também constatamos que há um esforço em definir limites e regras do que é legítimo e do que não é. A Umbanda, ainda que integrada, parece ocupar uma zona intersticial na cosmologia daimista, que reflete tanto no nível institucional, como em sua *práxis*.

3.3.2 – Ambiguidade cosmológica

Na raiz da formação do Santo Daime vimos que houve um esforço em direção ao “branqueamento” da tradição que nascia. Moreira e MacRae mostraram que, mesmo após o falecimento do Mestre Irineu esse esforço continuou. De alguma maneira, a reprodução do olhar dominante dentro do Santo Daime, legitimaria a

438 Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTINEZ, *Marginália Sagrada*, p. 84.

diminuição do espaço para a Umbanda. Assim como também sabemos que é por ser uma expressão limiar, por carregar em seu bojo ambiguidades, por dar centralidade ao corpo e seus movimentos, que a Umbanda também representa um lugar de perigo a ser evitado. Pois como vimos, não são todos que se sentem aptos a lidar com o fenômeno. Quem legitimou seu espaço foi Sebastião Mota de Melo, líder do mais expressivo segmento do Santo Daime, o que proporcionou, a despeito das tensões, que ela tenha seu lugar garantido.

Vimos que Mestre Irineu cristianizou a *ayahwasca*, o que significou a eliminação da ação ambígua do curandeiro, apto a fazer o bem e o mal. Ao integrar a Umbanda, tal como mencionamos no capítulo anterior, integrou-se também a *esquerda*, o que, de certa maneira, do ponto de vista simbólico, representa a reintegração da ambiguidade, não no sentido de fazer o mal, mas de *trabalhar* com entidades intersticiais, que atuam sobre aspectos antes ameaçadores, pois atuantes fora do universo de controle. Tal como dissemos no capítulo anterior, a esquerda representa um ganho nos recursos simbólicos de atuação, o que se traduz numa capacidade de lidar com desordens mais complexas do que antes.

Isso nos pareceu muito evidente em campo, principalmente nos trabalhos do Agarrube, tal como já mencionamos acima, pois a anomia social, especialmente entre os jovens, diz respeito ao intenso crescimento, que gerou as disparidades sociais, ao mesmo tempo que gerou um intenso contato cultural da comunidade com a cultural global, abrindo fendas para a aculturação de valores mais heterodoxos em relação ao sexo, por exemplo, gerando novos tipos de desordem, para as quais a Umbanda com seu panteão parece atender os anseios. Exu e Pomba-Gira ocupam, nesta perspectiva, zonas de transição, atuando nas fronteiras da estrutura social. São, dentre outras coisas, agentes simbólicos ligados à sexualidade.

A Umbanda, por estar numa posição menos suscetível ao controle da estrutura social, mais próxima do natural, parece abrir perspectivas divergentes da moralização mais “maniqueísta”. É também por isso que a Umbanda encontra em seus refratários – sejam os que ocupam funções institucionais, sejam os que são adeptos de uma moral mais rígida –, uma tentativa de enquadrá-la ou de desqualificá-la. São, dentre outras coisas, agentes simbólicos ligados à sexualidade.

3.3.3 – O lugar da mulher

Outro ponto de divergência que se reconhece no encontro entre Santo Daime e Umbanda diz respeito ao lugar da mulher. Alves Jr.⁴³⁹ já havia colocado a importância da Umbanda como ferramenta para as mulheres se fazerem ouvir. Não é difícil evidenciar isso em campo. Como sugere este autor, no Santo Daime seu espaço é marginal, quase decorativo, fazendo delas um grupo subalterno com necessidade de se fazer ouvir, fazendo da erupção da possessão uma maneira de atender os anseios reprimidos, o que coincide com as pesquisas de Lewis⁴⁴⁰ onde a possessão teve este mesmo papel, e esses cultos tinham posição periférica à religião central. Bastide⁴⁴¹ traz aquela ideia de que diante de uma civilização mecânica, artificial, racional, pulsa um clamor pelo bárbaro que possa destruir o mundo e oferecer uma chance à alteridade. Rodrigues nos diz que:

Para muitas culturas, a mulher, mais que o homem, tem potencialidade de funcionar simbolicamente como perturbador dos sistemas sociais de classificação, uma vez que é vista como um ser da cultura ostensivamente submetido a processos naturais, que escapam aos esforços que o aparelho cultural depende para controlar⁴⁴².

Embora dentro do Santo Daime a mulher tenha seu valor reconhecido e, de certa maneira, exaltado, dentre outros motivos, pelo fato de a Doutrina ter sido entregue pela Rainha da Floresta, dos atributos femininos o mais reverenciado é o da maternidade. Isso denota, em parte, a herança cristã que buscamos descrever acima, além de denotar características da mentalidade patriarcal que, além de ser um atributo da cultura ocidental em geral, no Brasil representa uma remanescência da mentalidade colonial. Assim, a distinção entre gêneros é parte do corolário do patriarcado internalizado na cultura, e bastante visível no ethos e visão de mundo daimistas, e que, de certa maneira, é algo que se vê mais ou menos presentes nas igrejas do Santo Daime.

Sabemos que quanto maior o carisma do dirigente, maior sua autonomia em relação à instituição, imprimindo mais sua subjetividade no ethos e visão de mundo

439 Antonio Marques ALVES Jr., *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 236-8.

440 Cf. Ioan LEWIS, *Êxtase religioso*, p. 31-2.

441 Roger BASTIDE, *O sagrado selvagem e outros ensaios*, p. 280.

442 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 81.

de seu grupo, o que pode ser mais ou menos próximo do modelo da “matriz”, que chamaremos de cultura cabocla. Entretanto, independente da porosidade em relação à cultura cabocla, vê-se que no Santo Daime, de maneira geral, há de fato uma revalorização dos atributos maternos da mulher e da família, assim como se percebe a existência de certos tabus na lida com sexualidade e corporeidade como um todo. A despeito de existir hoje na sociedade uma abertura para um diálogo mais aberto a essas questões, ainda continuam sendo questões por resolver, cheias de controversas. Mas podemos considerar que, nos grandes centros urbanos, principalmente, as mulheres ocupam hoje um lugar diferenciado na sociedade, destoantes da realidade patriarcal colonial. O mesmo se dá com a sexualidade e seus tabus. Isso nos leva a concordar que “Crenças para nós fundamentais, como os nossos conceitos de masculinidade e feminilidade são mostrados pela antropologia como susceptíveis de variar largamente de uma cultura para a outra”⁴⁴³. Vemos dessa maneira que os papéis e comportamentos referentes aos homens e às mulheres são reflexo do sistema cultural do qual fazem parte.

De alguma maneira o Santo Daime, ao reeditar a questão da maternidade nos tempos hodiernos, nos grandes centros urbanos, reedita também o patriarcado, alimentando a assimetria entre os gêneros, mentalidade que, nos centros urbanos, pelo menos, vem sendo questionada e combatida pelas mulheres há décadas. Neste sentido, a Umbanda serve como canal de expressão, mais uma vez, não apenas pela natureza do transe de possessão em si – que por meio da catarse possibilita desrepressão e a incorporação das entidades possibilita ter a palavra –, mas pela herança matrilinear que a Umbanda enquanto legatária das tradições africanas representa. Vemos, por exemplo, no panteão dos orixás, deusas que junto aos atributos da maternidade, trazem uma série de outros atributos como o aspecto guerreiro, sensual, doce, astuto, sem precisarmos nos referir às entidades da *esquerda*.

A população afro-descendente criou e recriou seus mitos no Brasil, as deusas afloram neles com autonomia. As características maternas não invalidam o lado erótico; ao representarem a tradição não deixam de viver o presente; são vaidosas e sedutoras, ao mesmo tempo invadem o espaço público; sabem o que querem e

443 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 28.

planejam suas ações para atingir seus objetivos. Lutam ao lado dos seus parceiros e para protegerem a si e aos seus filhos⁴⁴⁴.

Ser homem ou ser mulher não se trata, portanto, apenas de uma conformação anatômica e fisiológica. Há um *status* social que confere poderes e limites, direitos e obrigações, determinados conforme as expectativas sociais. Um dos sexos pode ter um *status* social mais privilegiado que outro. No entanto, Rodrigues afirma que “a exposição da mulher à periodicidade biológica fez com que em muitas sociedades ela fosse considerada como fonte de poder religioso ou mágico. Outras sociedades tornaram-na afastada desses poderes e inferior no escalonamento da dignidade religiosa”⁴⁴⁵.

Consideremos a cultura patriarcal da colônia, e toda a mentalidade colonial remanescente, e tomemos o exemplo de Moreira e MacRae quando nos falam que as mulheres que migravam para a Amazônia no ciclo da borracha, muitas vezes chegavam na condição de mercadorias encomendadas nas casas aviadoras, outras vinham acompanhando seus maridos. “O contexto amazônico da época imprimia condições subalternas para as mulheres em geral e mesmo depois da crise da borracha essa forma cultural de subserviência persistiu”⁴⁴⁶.

A visão daimista das figuras feminina e masculina, dos seus comportamentos e papéis está muito ligada aos padrões da região do norte do país, tais como o trabalho pesado para os homens, a valorização da virgindade feminina, da maternidade, da castidade (principalmente para as mulheres), da disciplina excessiva, da vida dura (uma realidade da vida no Mapiá, mas que não corresponde à realidade da comunidade carioca) e de deixar a cidade para ir para a floresta (valores para ambos os sexos), entre outras coisas⁴⁴⁷.

A integração da Umbanda representa uma diminuição do controle daimista, como já nos referimos. A mulher e o corpo, estão dentro daquela “... *afirmação do desejo e do diverso frente à moralidade estabelecida*”⁴⁴⁸. Assim, ao redefinir o lugar da mulher, a Umbanda redefine seu *status* social no Santo Daime. De alguma

444 Teresinha BERNARDO, *Negras, mulheres e mães*, p. 16. A autora se refere à tradição do Candomblé fundada nos mitos iorubanos. Como mostramos no capítulo primeiro, além das raízes *bantú*, a Umbanda traz influências iorubanas, e a despeito de fazer uma releitura de seus mitos, os orixás trazem muitos de seus atributos originais.

445 José Carlos RODRIGUES, *Tabu do corpo*, p. 81.

446 Paulo MOREIRA; Edward MacRAE, *Eu venho de longe*, p. 176.

447 Leonor Ramos CHAVES, *A mulher urbana no Santo Daime: entre o arcaico e o moderno feminino*, p. 146.

448 Antonio Marques ALVES JÚNIOR, *Tambores para a Rainha da Floresta*, p. 218.

maneira, esta redimensão do *status*, entre outros fatores, parece estar mais de acordo com alguns valores da pós-modernidade⁴⁴⁹. Mas a pós-modernidade em si não parece explicar a questão que estamos levantando, pois mesmo em São Paulo, uma megalópole cosmopolita, vamos encontrar, também, uma postura refratária à Umbanda em algumas igrejas daimistas, nestas reconhecemos uma adesão mais fiel à proposta da matriz, na qual entre as mulheres constata-se uma maior aproximação com os rituais de Umbanda, participando eventualmente de giras.

3.4 – A Umbanda, a arte e o sagrado

Existe em todos os tipos de organização religiosa uma espécie de *a priori* estrutural: o binômio sagrado-profano. Para Eliade, como vimos, o sagrado é um modo de ser no mundo. O binômio se opõe nas construções espaciais e temporais. O sagrado se apresenta como a verdadeira essência, para a qual o resto é caos e ausência de sentido. Os rituais teriam o poder de instaurar no tempo e espaço profano, um tempo sagrado, primordial, tempo das origens, *in illo tempore*:

Quanto mais distintas forem as dimensões sagrada e profana, mais nítidas serão as delimitações espaciais e mais exuberantes os rituais, assim como mais nítidos os papéis religiosos dos especialistas e dos leigos. Da mesma forma, as regras de vida se modificam na medida da maior ou menor afirmação da distinção entre o sagrado e o profano. A afirmação da supremacia do sagrado leva a práticas ascéticas de negação da realidade empírica profana, com práticas de penitência rigorosas, com normas de negação do mundo sensível e com rituais de negação da realidade material⁴⁵⁰.

Vimos ao longo da nossa exposição que a Umbanda em sua relação com o Santo Daime tende a atender a perspectiva marginalizada, representando em diferentes instâncias uma zona intersticial, uma diminuição do controle, um “entre-lugar” onde temos a presença do pensamento hegemônico e subalterno. Neste

449 Por pós-modernidade estamos nos referindo conjunto de mudanças estruturais que transformou as sociedades modernas no final do século XX. Uma das consequências deste processo foi a fragmentação dos cenários culturais, redefinindo e reposicionando a interação das classes, dos gênero, redefinindo as relações das culturas com a sexualidade, com as etnias e com as nacionalidades, que segundo Stuart HALL, *Identidade cultural na pós-modernidade*, p. 9, tinham, no passado, nos “fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais”. Neste sentido, interessa-nos, particularmente, a característica cultural caleidoscópica da pós-modernidade, e o efeito que produz na identidade social do indivíduo.

450 João Décio PASSOS, *Como a religião se organiza: tipos e processos*, p. 75.

sentido, a Umbanda traz em sua *práxis* a possibilidade da flexibilização, da experimentação, criando espaços para expressão da criatividade, da inovação, em fim, do instituinte. Diante disso, a estrutura de ordenação do mundo e das relações sociais vê-se na possibilidade de ser redefinida, o que em outras palavras significa redimensionar o binômio sagrado-profano.

Esta proposição, antes de ser uma reflexão, é uma constatação do nosso trabalho de campo, especialmente no Reino do Sol, onde não apenas evidenciamos pela participação em inúmeras giras, ocasiões em que foram realizados diversos tipos de exercícios corporais que incluíam danças, massagens, coreografias entre outras atividades experimentais, mas também evidenciamos isso nos dados coletados na pesquisa realizada, tal como mostraremos adiante, e também nas reflexões propostas nas preleções de seu dirigente, Gê, como o trecho de uma dessas falas que aqui expomos:

A maioria de nós, que frequenta essa casa, tem uma visão ortodoxa em relação ao que vem a ser religiosidade; tem uma visão eclética, em seu sentido mais amplo da palavra; mas aqui estou propondo ecletismo não apenas como uma profusão de linhas espirituais – que podem estar na matriz deste ritual, tais como as linhas que eu citei –, mas o ecletismo de qual é a nossa relação com a espiritualidade. Lembrando que no início, antes de tudo, de uma mesma matriz, de uma mesma raiz, surgiu a filosofia, surgiu a arte e surgiram as religiões. O que acho que estamos propondo e precisando estudar e entender é onde é que elas voltam a se encontrar. Onde é que a arte, a filosofia e a religião, que fazem parte de um mesmo eixo da busca do homem por respostas por sentido na sua existência, podem se encontrar⁴⁵¹.

Nesta fala, o orador se remete a uma origem primordial, onde religião, arte e filosofia não estavam separadas. Neste sentido, faz uma apologia à transcendência das narrativas exclusivas, sejam elas religiosas, filosóficas ou artística. Ao se propor a entender onde elas se reencontram, convida à compreensão da religiosidade para além, neste caso, da religião e suas narrativas. Esta preleção foi proferida após ter sido cantado um hino, que trazia o seguinte verso: “Sob as ordens desta bandeira do General Juramidã”⁴⁵². O que fez com que a fala se iniciasse da seguinte maneira:

Aproveito a oportunidade do hino para fazer uma pergunta: qual é

451 Gê Marques, preleção realizada durante o trabalho em comemoração ao aniversário da igreja Reino do Sol, gravação em áudio, Parelheiros, São Paulo – SP, 25/09/2010.

452 IDEM, *Reinado do Sol*, Hino 83 “Com a ordem deste Cruzeiro”.

essa bandeira? Essa bandeira pode, muitas vezes, ser interpretada como uma bandeira do Santo Daime, tal como ele existe em sua raiz, em sua matriz clássica. Sendo o Reino do Sol nós também poderíamos pensar que essa bandeira poderia ser a Umbanda, que é forte no nosso estudo aqui dentro dessa casa. Ou mesmo, dentro disso tudo, nós poderíamos pensar que nossa bandeira é o Centro Eclético, que é a nossa proposição e que nós gostaríamos de levar enquanto bandeira, de forma radicalmente entendida. Perguntas que ficam: o que é a nossa bandeira? Eu vos digo que a bandeira é a do permanente estudo sobre o que é de fato dedicar tantos anos da minha vida ao contato com divino, ao contato com aquilo que é transcendente. Estamos aqui, ora pensando que estamos querendo entrar em contato com santos, com São João, São Pedro e Santo Antônio, as vezes com os Orixás, todos eles, seus caboclos, as vezes com os espíritos guias de luz, que nos são emprestados pelo espiritismo, com os animais de poder que o xamanismo aparentemente propõe, com o panteão sagrado hindu, Krishna, Ganesha, Minakshi, todos esses são membros deste panteão do centro eclético. Mas mais, muito mais, que isso, é entender, no início do terceiro milênio, qual a dimensão transcendente da nossa existência. Qual é a dimensão sagrada da nossa existência? Que está muito além dos nomes desses santos, muito além dos nomes destes panteões, mas sim o de entender, para o terceiro milênio, uma nova teologia, uma teologia que perceba que são muitas as ferramentas do sagrado acessíveis, e que nós, aonde podemos contribuir para realizar esta síntese.

Sua preleção traz uma reflexão filosófica e teológica, que propõe transcender as narrativas, tal como já havíamos constatado. Acompanhando os rituais realizados nesta casa ao longo destes quase dois anos de pesquisa de campo, vimos, tal como nosso interlocutor deixa entrever em sua fala, que se a Umbanda é apropriada, é para em seguida se despirem dela. A Umbanda com seus guias e a prática da assistência é, de fato, um desenvolvimento realizado nesta casa. Não obstante, vimos que ela é apropriada, também, em função de seus atributos de subalternidade, intersticialidade, inclusividade, flexibilidade, para, a partir deles abrir espaço para a experimentação. Neste sentido, a Umbanda pode ser entendida como uma espécie de “portal”, e não como um fim em si. Isso se traduz em praticá-la sem fixá-la. É por esta porta que se vê a introdução de elementos da arte – a definição do que vêm a ser a arte é uma construção cultural também. Assim, quando estamos nos referindo à arte, estamos, em primeiro lugar, nos remetendo a uma categoria *nativa*, não obstante, reconhecendo nesta categoria a compatibilidade com nossa categorização de zona intersticial, de “entre-lugar”, de *sagrado selvagem*, de possibilidade da experiência instituinte, o que não deixam de ser atributos da arte

para além dos limites deste nosso estudo –, ou seja, o lugar que a arte ocupa nos rituais dentro do Reino do Sol, e que foi crescendo visivelmente ao longo deste período em que acompanhamos os rituais, tem a função de ser mais um recurso que possibilite transgredir, transcender, instituir o novo, criar.

Além destas constatações que o trabalho etnográfico permitiu, conseguimos obter mais dados que confirmam o que estamos apresentando. No final do ano de 2011 e início do ano de 2012, realizamos uma pesquisa qualitativa junto à 72 membros da casa, de maneira aleatória na intenção de verificar se era possível identificar de que maneira a arte poderia se relacionar com a Umbanda. No questionário que elaboramos, a despeito de seu caráter quantitativo, colocamos uma questão aberta: “Porque escolheu o Reino do Sol?”. É por ela que iremos começar, para em seguida apresentar algumas dados a partir dos dados quantitativos.

A pergunta aberta foi feita, inicialmente, na intenção de constatar se, dentre os motivos que levaram as pessoas a permanecerem no Reino do Sol, encontraríamos respostas ligadas à corporeidade. Esta era nossa principal categoria. Entretanto mais duas categorias surgiram nas respostas e que se somam à caracterização que estamos propondo, são elas a arte e a liberdade. Dos 72 questionários, houve 22 respostas nas quais essas categorias apareceram, sendo que nos 50 restantes as respostas ficaram circunscritas em afinidades, amor às pessoas, receptividade e afinidade com a Umbanda. Um ponto interessante de se notar é que, em algumas delas, a disciplina e a seriedade são atributos reconhecidos, apreciados e conjugados com as categorias de nossa análise, tal como exemplificaremos. Em algumas respostas, as categorias aparecem ao mesmo tempo, de maneira que apresentá-las separadamente tornar-se-ia improdutivo:

“Por que escolheu o Reino do Sol?”

E. C – Primeiramente, por acompanhar um amigo, depois me identifiquei com a casa e a egrégora, por ser uma casa com muitos estudos e **liberdade de expressão** dentro do razoável.

L. L – Me fardei em outra casa, mas escolhi me filiar ao Reino do Sol pouco depois porque me identifiquei com um aspecto de **liberdade e não-dogmatismo**, que algumas vezes me incomodavam na doutrina. Além disso, o estudo da Umbanda com a **seriedade e**

leveza que o Reino do Sol traz, e esta **característica mais libertária no sentido espiritual**, me cativaram muito.

A. P – Gosto do Reino do Sol porque ao mesmo tempo que temos o aprendizado da **disciplina** é um lugar onde consigo reconhecer meu próprio Ser, um estudo fino; e também por estar colhendo muitos frutos com o estudo da Umbanda.

C. P – Conheci o Daime no Reino do Sol e senti ali como uma escola que desejava frequentar, pelo Daime, pela Umbanda, mas principalmente pela **autonomia da caminhada espiritual e pela liberdade no/do ser** que se cultiva.

M. C – O Reino é uma casa eclética e ao mesmo tempo trabalha a **disciplina**, incentivando o estudo e **práticas corporais**, realizando muitas vivências.

A. R – Foi meio que uma transição natural. Mas a princípio, foi por conta da linha de Umbanda, pois na outra igreja a qual eu frequentava, as manifestações eram controladas, quando era preciso **maior liberdade**.

C.G – Por uma identificação com a egrégora da casa, a sua proposta de estudo e conduta. Pela **seriedade, profundidade, leveza e alegria** com que a jornada espiritual é conduzida.

F. F – Pelo alinhamento com a **aceitação plena do corpo como instrumento da experiência espiritual** e pelo estudo da Umbanda.

R. S – Pelo **pensamento inovador** de unidade, não importando a linha e sim o respeito pelo divino e pelos princípios sagrados de solidariedade, irmandade e acima de tudo amor. Assim, me identifiquei muito com essa forma de exercer minha espiritualidade.

L. M – Porque é uma casa que tem a Umbanda como uma de suas linhas de estudo. E principalmente, por ter muitas afinidades pessoais com os filiados, como por exemplo o **gosto pela arte**.

R. P – Pela minha afinidade com os estudos mediúnicos na linha da Umbanda e pela **abertura cultural, filosofia artística** e outras presentes no caminho do autoconhecimento e experiência espiritual.

L. M – Frequentava outra igreja de Daime, quando começou a aparecer o fenômeno da mediunidade, e **lá não era permitido**.

V. D – Afinidade com a Umbanda e a **abertura para ressignificar questões da doutrina.**

S. L – Pelo grande envolvimento entre **arte, corpo e espiritualidade.**⁴⁵³

Vemos que, para algumas destas pessoas, chegar ao Reino do Sol significou encontrar um espaço para vivenciar o transe de possessão, o que exemplifica a dificuldade de alguns centros daimistas em lidar com este fenômeno. Destacamos também nas respostas, a valorização da liberdade de expressão, do corpo e de seu espaço, da arte e da liberdade em si.

Além destas respostas, o questionário quantitativo nos permitiu a análise de algumas variáveis, nos permitindo ver se era possível fazer algumas relações, como por exemplo, mediunidade e atividades ligadas às artes do corpo

Dos 72 entrevistados, 26 homens e 46 mulheres, 61 vivenciam o transe de possessão. Entre as mulheres, 89% vivenciam o transe de possessão enquanto entre os homens 77%. Do total de médiuns de incorporação, 24 são médiuns de atendimento, ou seja, têm autorização para assistência. Do total de homens que vivenciam o transe de possessão, 5 têm essa autorização, o que corresponde a 25%. Os restantes 19 são mulheres, que representam 46% entre dentro do total daquelas que incorporam. Este parece ser um dado significativo na medida em que nos indica, tal como já havíamos constatado, que as mulheres têm proeminência na Umbanda.

Do total de médiuns de incorporação, 51% realizam alguma prática ou atividade ligada às artes do corpo⁴⁵⁴. Entre aqueles que têm autorização para atender 79% estão envolvidos com as artes do corpo. Destes que atendem 19 tem envolvimento com as artes do corpo. Do Total de médiuns 31 tem ligação com artes do corpo.

Ao apresentar estes dados, queremos indicar algumas relações possíveis que já havíamos constatado, entretanto, sem esgotar o assunto, pelo contrário, servem

453 Pesquisa realizada pelo autor, Reino do Sol, Parelheiros, São Paulo - SP, entre os dias 15 e 27/01/2012. Grifo nosso.

454 Estamos considerando aqui como artes do corpo as artes cênicas, as mais diversas danças (contemporânea, clássica, afro-brasileira, artes circenses, meditação ativa do Osho, performance. Optamos por não considerar, nesta análise, as artes marciais justamente por seu caráter marcial.

apenas como uma indicação para pesquisas que queiram aprofundar este assunto. Primeiramente, vimos que, mesmo no Reino do Sol, onde os homens participam normalmente das giras (diferentemente daquilo que vimos nas giras no Céu do Mapiá), as mulheres se destacam, seja no número de médiuns de incorporação, seja entre aqueles que têm autorização para atender. Estudos que aprofundem essa relação são possibilidades em aberto. Mas, certamente, podemos afirmar, tal como já o fizemos, que, estando as mulheres à margem de um sistema, a abertura da transgressão favorece o irromper de sua força. A outra constatação a partir dos dados apresentados, e que também merecem um aprofundamento maior em pesquisas futuras, é a relação do envolvimento com as artes do corpo e a capacidade mediúnica. O que podemos dizer é que, sendo a entrega uma condição necessária para se viver o transe, ou seja, o não contimento, os artistas do corpo têm esse atributo já bem exercitado, o que lhes facilita vivenciar a experiência ritual do transe de incorporação.

Após realizarmos a analogia que nos permite compreender alguns pontos de intersecção entre a Umbanda e a arte – ao transe de possessão relacionamos as artes do corpo, e no aspecto filosófico relacionamos a Umbanda dentro do Santo Daime com a arte enquanto possibilidade de transgredir/transcender –, nos vem a pergunta: em meio a essa transgressão, como fica o sagrado? Acreditamos que a construção social do que vem a ser o sagrado, assim como a maneira como os indivíduos se relacionam com ele, tende a se transformar. No caso do Reino do Sol, que é objeto de nossa análise, podemos dizer que, tal como a flexibilização da relação com as regras rituais (que como vimos, não significa indisciplina), os limites tradicionais da moral e do binômio sagrado-profanos também se flexibilizam. Não nos parece possível dizer ou definir exatamente para onde se transferem, apenas nos cabe dizer que a visão mais moralista, mais maniqueísta com relação à corporeidade, ao sexo, à sexualidade, ao *status* social da mulher são desconstruídos. O que na cultura daimista original é definido como pecado, se relativiza. A ideia de salvação eterna dá espaço para a ideia de legitimação da vida.

Chegando ao fim de nossa reflexão sobre a necessidade de transgredir, temos que dizer que, se por um lado, somos obrigados a concordar com Weber e Bastide, que sugerem que o *instituinte* deve ser *instituído* para sobreviver, que o carisma deve se racionalizar para resistir no tempo, tal como mencionamos acima,

por outro lado, transgredir é o que possibilita evoluir, renovar. É neste sentido que acreditamos que a transgressão é inevitável, uma condição da evolução das próprias tradições, é o movimento que irrompe em direção ao primordial, que busca transcender o instituído, e alcança o que está além da narrativa, o que é o fato gerador primordial de todas as narrativas.

Ao longo do capítulo procuramos, inicialmente, mostrar que o Santo Daime, tal como acontece nas demais religiões, se enquadra na tipologia weberiana da dominação. Vimos que o crescimento demanda burocratização, e que a Umbanda, em sua relação com o Santo Daime, representa uma força divergente dentro deste processo, uma vez que escapa às tentativas de sistematizações e de normatizações análogas àquelas que estruturam o Santo Daime. Em seguida vimos que a tensão entre Umbanda e Santo Daime não se encerravam no processo institucional, mas que tinham raízes em divergências culturais ancestrais. Ou seja, a divergência de paradigmas de apreensão da realidade, entre o pensamento ocidental cristão e as tradições orais africanas, nos pareceu ser uma das razões de fundo para compreender alguns pontos de divergência, como o lugar da corporeidade, da mulher e das regras sociais. Por fim vimos que a Umbanda, por seus atributos intersticiais, abre a possibilidade de integrar a arte e redefinir os limites do sagrado e do profano.

CONCLUSÃO

Depois deste recuo histórico às raízes das matrizes religiosas que nos possibilitaram entender o encontro entre Santo Daime e Umbanda e alguns aspectos da tensão existente desta relação, chegamos ao final da reflexão que nos propusemos. Retomaremos a seguir, em linhas gerais, o caminho que traçamos, sabendo que é, apenas, uma das maneiras possíveis de enxergarmos este fenômeno.

Antes de retomarmos o conteúdo propriamente dito, gostaríamos de lembrar de que forma procuramos construir nosso caminho. Para chegar nas tensões que foram objeto de nosso estudo, procuramos fazer um recuo histórico que nos permitisse compreender as matrizes religiosas brasileiras que, de maneira geral, compõem a religiosidade popular como um todo e, conseqüentemente, o Santo Daime e a Umbanda, que são também expressões desta religiosidade. Vimos que a hegemonia católica e a mentalidade colonial foram fatores que influenciaram na forma como as outras tradições se desenvolveram, de maneira que pudemos identificar na relação entre Umbanda e Santo Daime tensões relativas a uma divergência de paradigmas de percepção do mundo, que se traduziu numa tensão sobre a corporeidade. A subalternidade característica no desenvolvimento das tradições populares, foi um elemento que irrompeu na relação que se configurou entre Santo Daime e Umbanda, diante da institucionalização do primeiro.

Assim, podemos dizer que, num primeiro momento, procuramos mostrar que o Brasil foi (e continua sendo) cenário de prolíficos encontros e hibridações culturais que refletem, dentre outras coisas, em suas múltiplas expressões religiosas. O fato gerador que fez deste país um cenário de inúmeras combinações religiosas foi, inicialmente, o encontro entre portugueses, índios e africanos, que se desenvolveu diante de relações socio-político-econômicas desequilibradas, onde os portugueses impuseram seu domínio sobre os demais. Diante da hegemonia portuguesa, que se impingiu, num primeiro momento, sob as hostes do catolicismo, índios, africanos e seus descendentes recriaram e ressignificaram, na subalternidade e marginalidade, suas tradições. Assim, tiveram que negociar e aculturar a tudo o que lhes era imposto, produzindo releituras da tradição hegemônica. A religiosidade brasileira se

configurou, a despeito de ter como berço matrizes culturais comuns, de maneira bastante heterogênea devido, dentre outros fatores, à vasta extensão do território nacional que determinou a maneira como a colonização no Brasil foi sendo constituída, ou seja, as políticas de desenvolvimento que privilegiavam determinadas regiões em detrimento de outras, o que, por sua vez, determinou a distribuição dos povos no país.

Vimos que, aquilo que chamamos de matriz indígena refere-se não à influência indígena direta, que se dissolveu diante da colonização, mas a um desdobramento que optamos por chamar de cultura *cabocla*, uma síntese do catolicismo com a herança indígena, esta sim matriz credora do Santo Daime. À matriz africana, diferentemente, nos foi possível reconstruir sua origem e o processo de transformações pelas quais passou até gerar a Umbanda. Santo Daime e Umbanda são ambas religiões herdeiras das matrizes europeia, indígena e africana, não obstante, prevalecendo, dentro da nossa perspectiva, a matriz africana na Umbanda e a matriz indígena no Santo Daime.

Após recuarmos às origens históricas das matrizes religiosas, iniciamos o processo de descrição do encontro do Santo Daime com a Umbanda. Partimos da perspectiva de que foi o Santo Daime que acolheu a Umbanda, o que nos levou à apresentação dos antecedentes históricos amazônico, na intenção de mostrar a presença afro-brasileira na região. A existência de um horizonte religioso afro-amazônico significou que já havia, na cultura da região, elementos que possibilitariam o encontro entre Santo Daime e Umbanda. Terreiros como o de Chica Macaxeira, herdeiro do Tambor de Mina maranhense, que usava ritualmente a *ayahuasca*, é um dos exemplos que ilustra a miscibilidade da religiosidade afro-brasileira com a cultura local. Nesta contextualização do cenário amazônico, foi-nos possível constatar a importância que as transformações econômicas tiveram na região, como os Ciclos da Borracha, responsável pelo fluxo migratório que reconfigurou o cenário sociocultural local. Além disso, no mesmo momento em que o Santo Daime acolheu a Umbanda dentro de suas práticas rituais, o Brasil vivia o fenômeno da *umbandização*, responsável pela disseminação da Umbanda nascida no Sul por todo o país.

Tendo contextualizado o cenário amazônico, fomos para a descrição do

surgimento do Santo Daime, procurando evidenciar, desde sua gênese, elementos cosmológicos que expressassem proximidade ou derivação das tradições afro-brasileiras, o que, de fato, encontramos. A biografia de Mestre Irineu, fundador desta religião, também nos permitiu constatar uma série de elementos das tradições afro-brasileiras que estiveram presentes em sua experiência de vida. Entretanto, foi a partir de Padrinho Sebastião, líder daquele segmento que se tornou o mais expressivo dentre as dissidências ocorridas após o falecimento do Mestre, que a Umbanda pode chegar e ser integrada ao bojo dos rituais daimistas. Reconhecendo o caráter carismático que caracteriza as lideranças no Santo Daime, reconhecemos a responsabilidade da figura do Padrinho Sebastião neste processo. Homem de postura bastante aberta e experimentalista, acolheu os jovens mochileiros adeptos da cultura alternativa da época, egressos das regiões mais abastadas do país. Em suas “mochilas” trouxeram uma série de elementos culturais que influenciaram de maneira significativa o rumos do Santo Daime. Com esses jovens, o Santo Daime deu seus primeiros passos rumo à expansão e foi por meio deles que a chegada da Umbanda se efetivou. Após o falecimento do Padrinho Sebastião, seu filho Alfredo assumiu a liderança já diante de uma realidade institucional bastante mais complexa, devido à ampla expansão que o Santo Daime havia vivido. Foram elaborados novos rituais que, dentro do formato tradicional daimista, abria espaço para elementos que efetivavam ainda mais a integração da Umbanda. Dentre estes, destacamos o transe de possessão, pois é ele que marca uma divergência na *praxis* tradicional daimista e que acreditamos ser o elemento central da tensão que existe entre estas duas religiões.

Em seguida, fizemos uma descrição breve, baseada em nosso trabalho de campo, da maneira como a Umbanda se expressa dentro do Santo Daime. Pudemos evidenciar que, tal como é característico da Umbanda, no Santo Daime ela também se expressou de maneira difusa, manifestando idiossincrasias de cada grupo onde era trabalhada. Também constatamos muitas semelhanças e diferenças entre estas práticas religiosas, evidenciando complementariedade e tensão. Na medida em que serve para atender “vozes contidas”, a Umbanda vem atender uma carência, ou seja, é complementar. Ao mesmo tempo, esta mesma característica é geradora de tensão, pois muitas vezes as vozes contidas podem ser divergente da voz dominante, divergente da voz da ordem, o que em outras palavras pode significar

abrir espaço para a desordem simbólica.

Foi a partir da constatação da tensão existente na relação entre Umbanda e Santo Daime, que abrimos nossa análise que se dividiu em duas partes. Na primeira procuramos aplicar a tipologia da dominação weberiana à organização do Santo Daime. Seu momento de fundação se enquadrou perfeitamente no tipo de dominação carismática *puro*. Mestre Irineu era reconhecido por suas capacidades extra cotidianas, especialmente a capacidade de curar, o que legitimava seu poder diante de seus seguidores. Os hinos, enquanto mensagens divinas, confirmavam seu desígnio. Sob sua liderança, as bases da tradição foram sendo formadas paulatinamente. Todas as decisões passavam por sua avaliação, pois era quem tinha poder inquestionável. Às vésperas de seu falecimento, a rotinização do carisma ficou mais evidente. Já existia um conjunto de regras rituais, já havia sido estipulada a indumentaria ritual. Pouco antes de morrer, escolheu um sucessor, o que, inevitavelmente, gerou dissidências. Dentre elas, a mais importante, por sua expressiva expansão, foi aquela liderada por Sebastião Mota de Melo. Líder de carisma incontestável, Padrinho Sebastião reuniu um grande número de fiéis a sua volta, iniciou a expansão do Santo Daime, introduziu inovações nos rituais, e inaugurou a presença da Umbanda no espectro ritualístico daimista. O crescimento do Santo Daime significou sua inevitável burocratização. Entretanto, enquanto Padrinho Sebastião era vivo, tal como é característico nas lideranças carismáticas, a coesão que produzia dentro da irmandade era grande. A despeito de não ter ocorrido grandes conflitos em torno da questão de sua sucessão, pois seu filho Alfredo já vinha assumindo a função, após o falecimento do Padrinho Sebastião, do ponto de vista da rotinização do carisma, iniciou-se uma fase mais racionalizada, pois a realidade institucional havia atingido patamares de maior complexidade em função de contínuo crescimento da Doutrina.

O caráter extático do ritual daimista faz com que as diferentes formas de dominação – carismática, tradicional e racional – convivam de maneira intrincada, muitas vezes conflitantes. O fato é que um grupo para sobreviver ao tempo deve se racionalizar, o que significa a criação de normas estatutárias que regulam o funcionamento da instituição e dos rituais. Todas as interdições e permissões criadas, servem para a preservação da tradição e da instituição. Atende o interesse

de manter aquilo que foi estabelecido e instituído, não necessariamente visam beneficiar o indivíduo. O caráter extático do culto e a capacidade da instituição em lidar com isso, é o que vai determinar os sucessos ou os insucessos da empreitada daimista de “doutrinar o mundo inteiro”.

A presença da Umbanda dentro do Santo Daime significou um desafio ainda maior no processo de racionalização. Da maneira como está inserida dentro do Santo Daime, uma das funções que a *práxis* umbandista adquire ao abrir espaço para o transe de possessão, é a capacidade catártica de desrepressão, o transe selvagem, dando voz às mulheres, ao corpo, ou aqueles que, dentro da nova configuração social, se encontram em situação anômala. Isso nos leva a dizer que a Umbanda, enquanto facilitadora da irrupção *instituinte*, representa um elemento central da tensão que existe com o processo de racionalização.

Mestre Irineu cristianizou a *ayahuasca*, ao fazê-lo eliminou a ambiguidade inerente ao universo vegetalista, onde o curandeiro tem o poder de fazer o bem e o mal. Pelo processo de racionalização, a moralização cristã ganhou caráter normativo e enrijeceu-se. A Umbanda, por sua vez, com surgimento difusa, nasceu como uma tradição da qual se teorizam diferentes origens, mas que, consensualmente, tem forte herança africana. A despeito de ter se aculturado ao cristianismo, a cosmologia umbandista ainda contempla entidades que trabalham nos interstícios, em zonas ambíguas que, não necessariamente significa fazer o mal, mas certamente possibilita a lida com o mal de uma outra maneira. Assim, ao integrar a Umbanda, o Santo Daime também integra sua *esquerda* e a ambiguidade que carrega. Ao assumir a ambiguidade cosmológica, podemos dizer que aceita-se a ambiguidade da vida e do ser humano, com isso existe a possibilidade de uma redefinição dos limites entre o sagrado e o profano que, antes, tinham uma carga moralista maior.

Outra elemento que identificamos como uma das razões para essa tensão moral, diz respeito à divergência nas raízes culturais de cada uma delas. Constatamos que o Santo Daime, por ter um caráter cristão bastante acentuado, é herdeiro daquilo que chamamos de paradigma ocidental cristão, o qual, durante séculos, construiu uma relação dicotômica entre corpo e alma; diferentemente da Umbanda, cujas raízes estariam no paradigma das tradições orais africanas, onde o mundo é enxergado como um todo integrado, trazendo a corporeidade para a

centralidade da existência e da relação com o divino.

Consideramos que o transe de possessão é um elemento de permanência das tradições orais africanas que possibilitou o espaço para transgredir. Foi a partir dele que as anomalias, o contido, o subalterno e o selvagem ganharam espaço para se manifestar. Diante da ordem estrutural daimista, muitas vezes o transe foi e é entendido como deturpação e desordem. De fato, a possibilidade catártica possibilita a vivência do transe selvagem, experiência da qual pode irromper o instituinte. Quando olhamos para nossa experiência em campo, descobrimos que tanto a vivência do transe, centralizada no corpo, como a nova cosmologia – que, além de trazer a ambiguidade da esquerda, traz um panteão cheio de deusas com atributos que extrapolam a valorização da maternidade apenas –, nos damos conta de que a Umbanda é apropriada por aquilo ou quem está à margem do sistema. Isso não significa, necessariamente, uma exclusão social, pode significar uma marginalização cultural, como o corpo que, no pensamento ocidental cristão, foi visto como um obstáculo a ser superado.

Socialmente, vimos no Céu do Mapiá, que a juventude se apropriou dos elementos da Umbanda. Isso se deu, em parte, por uma disparidade social, decorrente do crescimento e “monetarização” da comunidade, e em parte por uma transformação cultural, em função do contato com a realidade globalizada. Tanto num caso como no outro, novos tipos de desordens surgiram, e uma nova estrutura de valores também. Vimos que os sistema tradicional do Santo Daime tende a valorizar a castidade, principalmente a feminina. Ao entrar em contato com as diversas culturas do mundo, o Santo Daime passa a dialogar com morais menos rígidas com relação a estas questões. A Umbanda pareceu servir como um recurso simbólico mais adequado para lidar com estes anseios.

Sabemos que o encontro da Umbanda com o Santo Daime extrapolou os limites institucionais deste. Existem muitos terreiros de Umbanda que hoje fazem uso da bebida da floresta. Este parece ser um campo bastante promissor para pesquisas futuras, e que poderão nos dizer de a relação de subalternidade se inverte, ou se a integração acontece de maneira diferente de como aconteceu no caso do Santo Daime.

De maneira análoga, a Umbanda no Reino do Sol se fundiu com um ethos e visão de mundo “artístico”. A arte que nos referimos também ocupa esse lugar de transgressão, ou seja, transcender narrativas religiosas, de ir além da norma, de

experimental, de criar. Reconhecemos no Reino do Sol, ao longo do nosso trabalho de campo, o zelo pela disciplina e a observação das normas rituais daimistas. A Umbanda, entretanto, pareceu ser apropriada como um meio, uma abertura para a experimentação, possibilitada por sua característica flexibilidade. As giras, neste sentido, abriu espaço para a introdução de vivências artísticas e corporais.

O que se percebe neste intrincado jogo de forças sociais, psíquicas e antropológicas, é que ela acontece de maneira intrincada. Se a domesticação do sagrado é uma condição incontornável, a transgressão do instituído é uma condição incontornável da evolução humana, que é expressão da própria vida. Tal como uma planta que nasce em meio ao asfalto, ou um rio que, inevitavelmente, transborda. Frente a racionalização, é natural que o carisma irrompa trazendo nova “revelação”.

BIBLIOGRAFIA

AKASHE-BÖHME, Farideh. A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios. Um Projeto De "Civilização" No Brasil Do Século XVIII*. Brasília: EdUnB, 1997.

ALVERGA, Alex Polari de. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre, Ed. CEFLURIS, 1998.

_____. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Nova Era/Record, 1984.

ALVES, Ana Carolina Chizzolini. *Wicca e corporeidade*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) PUC/SP, São Paulo.

ALVES JR. Antonio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: A Inserção da Umbanda no Santo Daime*, 2007. 272 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC/SP, São Paulo.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras. Projeto História*. São Paulo, Nº 25, Dezembro 2002.

_____. *Corpos negros em zonas de contato interculturais*, In: VELOSO, Monica Pimenta; ROUCHOU, Joëlle; OLIVEIRA, Cláudia de (orgs.). *Corpo: memórias, identidades e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

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

AZZI, Riolando. *As Romarias no Brasil*, *Revista de Cultura Vozes*, nº 73, janeiro/fevereiro, 1979.

_____. *Elementos para a História do Catolicismo Popular*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 36, fasc. 141, Março de 1976.

_____. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Rio de Janeiro: Ed. Petrópolis, 1978.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

_____. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga do Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BORGES, Célia Maria. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário*. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – Século XVIII-XIX. Juiz de Fora – MG: Editora da UFJF, 2005.

BRITO, Ênio José da Costa. *Material de carpintaria XI: a diáspora e os textos* – 2011

BRUMANA, Fernando Giobellina e MARTÍNEZ, Elda González. *Marginália Sagrada*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1991.

BRUSTOLONI, Júlio J. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*. São Paulo: Santuário, 1998.

BYAMUNGU, Gosbert T. M. Corporalidade e conexidade – Uma perspectiva africana. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo, Global, 2000.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Superstição no Brasil*. São Paulo, EDUSP/Itatiaia, 1985.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.

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

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAMPION, Françoise. “Religiosidade Flutuante, Ecletismo e Sincretismos”. In: DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: Editora Presença, 2002.

CHIAVENATO, Júlio José. *Cabanagem, o povo no poder*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAVES, Leonor Ramos. *A mulher urbana no Santo Daime: entre o arcaico e o moderno feminino*. 2003. Dissertação (Mestrado em Psicologia) UFRJ, Rio de Janeiro.

CONSORTE, Josidelth Gomes. "Sincretismo, anti-sincretismo e dupla pertença em terreiros de Salvador". In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). *Novas Tramas do Sagrado*. EP: Edusp e Fapesp, 2009.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 1991.

COUTO, Fernando La Rocque. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, Beatriz Caiuby. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas -SP: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. Introdução a uma história indígena, In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAMATTA, Roberto. Prefácio preliminar e profano para Fernando Brumana e Elda Gonzalez, In: Fernando G. BRUMANA; Elda G. MARTÍNEZ, *Marginália Sagrada*. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1991.

DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. São Paulo: Nobel, 1989.

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

DROOGERS, André. "A Religiosidade Mínima Brasileira". *Religião & Sociedade*. São Paulo, v. 14, n. 02, p. 62-86, 1987.

DURAND, Gilbert. *O Imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 1999.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ERIKSON, Philippe. "Uma singular pluralidade: a etno-história pano". In: Manuela Carneiro da CUNHA (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FERNANDES, Vera Fróes. *História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. Manaus, 2ª Ed., SUFRAMA, 1986.

FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo. “Tambor-de-Mina” em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. In: *Caderno Pós Ciências Sociais*. V.3, n.6 jul/dez, São Luís/MA, 2006

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração do Brasil?, In: NAKAMAKI, Hirochika; PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.), *Possessão e Procissão*, 1994.

GALVÃO, Eduardo. *Índios e brancos no Brasil: encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. *Sentir, pensar, agir: Corporeidade e educação*. Campinas – SP: Papirus, 1994.

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

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

_____. Raízes culturais do Santo Daime, 1996. 262 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) USP, São Paulo. 271

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

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. (introdução e cap. 2)

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A “Lua Branca” de Ser Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda*, 1992. 138 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UFRJ, Rio de Janeiro.

_____. Umbanda e Santo Daime na 'Lua Branca' de Lumiar: Estudo de Caso de um Terreiro de Umbanda. In: *Religião & Sociedade*, v. 17, n.1-2 (agosto, 1996) – Rio de Janeiro: ISER.

GUTTILLA, Rodolfo Witzig. *A Casa do Santo & o Santo de Casa: um estudo sobre a devoção de São Judas Tadeu do Jabaquara*. São Paulo, Landy Editora, 2006.

HAKER, Hille. O corpo perfeito: As utopias da biomedicina. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

HALL, S. *Da Diáspora*. Identidades e mediações culturais. BH: Ed. UFMG, 2009.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. e MOKHTAR, G. (coords) *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982: UNESCO.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1993.

JOÃO, Renato Bastos; BRITO, Marcelo. Pensando a corporeidade na prática pedagógica em educação física à luz do pensamento complexo. *Revista brasileira de Educação Física Esportiva*. São Paulo, v.18, n.3, p.263-72, jul./set. 2004.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

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

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

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

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

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

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e construções sociais no meio rural amazônico, *Novos Cadernos NAEA*. vol. 2, nº 2 - dezembro 1999.

LIMA, Nísia Trindade. Identidade e Mudança: o corpo em perspectiva histórica. In: Mônica Pimenta VELLOSO, Joëlle ROUCHOU, Cláudia de OLIVEIRA, *Corpo: identidade, memória e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

LONDOÑO, Fernando Torres. As devoções e o ser religioso do Brasil. In: *Tempo e Presença*. São Paulo, v. 22, n. 310 (Mar./Abr. 2000)

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOURENÇO VAZ, Francisco A. O catecismo no discurso da ilustração portuguesa do século XVIII. In: *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. X, Lisboa, 1998.

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

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MALANDRINO, Brígida Carla. “*Há sempre a confiança de se estar ligado a alguém*”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil, 2010. 434 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) PUC/SP, São Paulo.

_____. *Umbanda: mudanças e permanências – Uma análise simbólica*. São Paulo Editora da PUC-SP, 2006.

MELATTI, Julio Cesar *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2007.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a Inserção do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

MARCOS, Sylvia. Corpo e gênero nas religiões meso-americanas. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

MARTINS, Marisângela. Problematizando o imaginário, *Revista Eletrônica do Centro de estudos do imaginário*, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livros dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições, In: Beatriz Caiuby LABATE; Wladimir SENA Araújo (orgs.), *O uso ritual da ayahuasca*, São Paulo: Mercado de Letras, 2004.

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

NADEAU, Jean-Guy. Dicotomia ou união da alma e do corpo? As origens da ambivalência do cristianismo em relação ao corpo. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org.). *Novas Tramas do Sagrado*. EP: Edusp e Fapesp, 2009.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Corpo e santidade na América Portuguesa, In: DEL PRIORE, Mary; AMANTINO, Marcia (orgs.). *História do corpo no Brasil*. São Paulo, UNESP, 2011.

OLIVEIRA, Pedro R. de. “Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo brasileiro”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, nº 36, fasc. 141, 1976.

_____. “Coexistência das religiões no Brasil”. *Revista de Cultura Vozes*, número especial, ano 71, nº 7, 1977.

ORTIZ, Renato. *A Consciência fragmentada*. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1980.

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

OTTEN, Alexandre. “Deus é Brasileiro”: Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. *Vida Pastoral*. Novembro – Dezembro de 1999.

PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza: tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. De mocambeiro a cabano, *Revista Terras das Águas*. Vol1, nº 1, primeiro semestre, 1999.

_____. *Nos subterrâneos da revolta: trajetórias, lutas e tensões na Cabanagem*, 1998. Tese (Doutorado em História) PUC/SP, São Paulo.

PEREIRA, Manuel Nunes. *A Casa das Minas*. Petrópolis: Vozes, 1979

PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas. Séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.), *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PUNTONI, Pedro. *A mísera sorte*. A escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621 – 1648. São Paulo: Hucitec, 1999.

RODRIGUÉ, Maria das Graças de Santana. *Orí Àpéré ó – o ritual das águas de Oxalá: celebração do Orixá em um terreiro na Bahia*, 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC/SP, São Paulo.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. Editora Vozes, Petrópolis RJ, 1972.

RUETHER, Rosemary Radford. Refletindo sobre criação e destruição: Reavaliação do corpo no ecofeminismo. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

SALLES, Freitas Teixeira de. *Associações religiosas no Ciclo do Ouro*. Introdução ao estudo do comportamento social das irmandades no século XVIII Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1963.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A. e STEIL, C. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, A caminhada ritual, *Religião e Sociedade*. nº 9, 1983.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

SLENES, Robert W. e FARIA, Sheila de Castro, “Família escrava e trabalho”, In: *Tempo*, Vol. 3 - nº 6, Dezembro de 1998.

SOUZA JUNIOR, Vilson Cactano de. “*Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé*”: os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) PUC/SP, São Paulo.

STRIEDER, Inácio. O homem como ser corporal. *Síntese Nova Fase*. v. 19, n. 56 (1992).

SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. *Tramas do Cotidiano*. Religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos – um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina, 2009. Tese (Doutorado em História) PUC/SP, São Paulo.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.

VAN BRAUN, Christina. A codificação cultural do corpo masculino e feminino. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 295, 2002/2.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira. In: *Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

VELOSO, Monica Pimenta; ROUCHOU, Joëlle; OLIVEIRA, Cláudia de (orgs.). *Corpo: memórias, identidades e subjetividades*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

VIANNA, Hélio. *História do Brasil: período colonial, monarquia e república*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1999.