

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA CULTURAL**

**O PALÁCIO DE JURAMIDAM
SANTO DAIME: um ritual de transcendência e despoluição**

CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO

**Recife/Pernambuco
Março/1983**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA CULTURAL**

**O PALÁCIO DE JURAMIDAN
SANTO DAIME: um ritual de transcendência e despolição**

CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA

**DISSERTAÇÃO DO MESTRADO
Orientador: Roberto M. C. Motta**

Apresentada ao programa de Pós-Graduação de Mestrado em Antropologia Cultural da UFPe para obtenção do grau de Mestre.

**Recife/Pernambuco
Março/1983**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**

Examinadores:

Recife, março de 1983

À Irecê:

sempre cobrindo em casa
as ausências do pai.

À Eloise, Fábio e Jessé:

o amanhã chegando depressa.

Homenagem Póstuma

Ao jornalista, sociólogo, parente e amigo
GASTÃO THOMAZ DE ALMEIDA

Ofereceu-me seus últimos instantes de
lucidez querendo ajudar-me.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os que direta ou indiretamente colaboraram para a realização do presente trabalho. Sou especialmente grato:

Ao Professor Roberto M. C. Motta pela segura orientação e compreensão nos momentos mais difíceis;

À Universidade Federal do Acre, pela oportunidade;

Ao Professor Moacir Fecury Ferreira da Silva, pelos constantes estímulos;

Ao Professor Amilcar dos Santos Pinheiro e Dr. Flávio Augusto Siqueira de Oliveira: deram apoio, atenção e tolerância;

Ao colega e amigo José Genésio Fernandes: acompanhou-me na pesquisa de campo e me deu abrigo físico e moral;

Ao amigo Dr. Antonio Saadi Sobrinho, por ceder-me seu próprio ambiente de trabalho;

Aos professores e colegas do curso de Mestrado: ouviram com paciência, discutiram e deram sugestões;

À Srta. Regina Sales Souza Leão, secretário do Curso de Mestrado: sempre prestativa e amável;

Ao José Cláudio da Silva Santos pela providencial ajuda, datilografando o texto;

Às “irmandades” visitadas e à Fátima Almeida, sem a ajuda delas jamais realizaria o trabalho.

“Eu estava num palácio
da soberania
Quando vi chegar meu Mestre
Com a sempre Virgem Maria”

“Tangido por uma força
Suspendi o meu pensamento
Avistei um lindo palácio
Submerso no firmamento”

“Dentro daquele palácio
Eu vi uma grande luz
Prostrei-me diante dela
Era o meu Senhor Jesus”

“Eu cheguei num palácio
Vi o palácio a brilhar
O meu Mestre na minha frente
Ele estava a me ensinar”

SINOPSE

O culto do Santo Daime responde a necessidades de grupos que se situam entre populações primitivo/rústicas e rústico/urbanizadas e que também sofrem pressões do contexto macrossocial amazônico, pertencendo, pois, a uma formação sociocultural intermediária. Santo Daime identifica o ritual de consumo e a hierofanização da própria bebida, produzida por decocção da *Banisteriopsis Caapi* Spruce e *Psychotria Spruce*, duas plantas utilizadas por indígenas e caboclos bolivianos, peruanos e brasileiros. Os dois grupos (modelos socioculturais) descritos aqui funcionam na cidade e arredores de Rio Branco com raízes históricas comuns no grupo pioneiro surgido na segunda década deste século na cidade acreana de Brasília. Histórica e estruturalmente estão associados ao movimento migratório regional e inter-regional e à progressiva expansão da sociedade global. Os comportamentos (Cantos do Exílio e Vozes do Êxodo) caracterizam respectivamente grupos antigos já fixados e os mais recentes expulsos dos seringais ou atraídos pela frente de ocupação capitalista. Não se trata porém de oposição exclusiva entre os dois comportamentos e sim de uma dialogia (*) social. Os Sistemas de Juramidan, todavia, não se explicam apenas como resposta a crises, mas se constituem em experiências de homogeneidade onde a imprevisibilidade gerou manifestações culturais híbridas através da repetição de ritos de renovação universais. O sonho e as experiências extáticas instituem estruturas de plausibilidade (*) e padronização de relações sociais onde a metade noturna do homem não se divorcia da metade diurna. A ponte entre o tempo onírico e o tempo da vigília ainda não se rompeu ou já foi reconstituída.

(*) Apud Mario Chamie, 1972 p.10ss, Texto Monológico e Texto Dialógico

(*) ????????

ABSTRACT

The “Santo Daime” worship meets the needs and pressures of the amazonian macrossocial environment. It is located between the primitive/rural populations and the rural/urban ones, they are then groups who belong to an intermediary sociocultural background. There appears as ritualization of consumption of the *Banisteriopsis Caapi* and *Psychotria Spruce*, two hallucinogenic plants used by indians and caboclos (Bolivian, Peruvian and Brazilian). Both groups (sociocultural patterns) described here work in the city and outskirts of Rio Branco with historical origins usual among the pioneer group which appeared in the second decade of this century, in the Acrean city of Brasília. They are historically and structurally associated to the regional and interregional migratory movement and to the progressive development of the global society. The behaviors (Cantos do Exílio e Vozes do Êxodo) characterize respectively old groups who are already settled and the most recent ones who have been driven out of the seringais or attracted by the capitalist occupation. It is not a matter of exclusive opposition between the two behaviors but a social dialog.

The “Sistemas de Juramidão”, however, cannot be explained only as an answer to crises but they are also experiences of homogeneity where the imprevisibility gave birth to hybrid cultural manifestations by means of the repetition of ritual of universal renewals. The dream and the hallucinatory experiences form structures of credibility and standardization of social relationships where the nightly half of man cannot be separated from his daily half. The bridge between the sleeping time and that of the vigil has not been broken yet or has been reconstituted.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO

O Culto do Santo Daime como Objeto de Estudo.

O Santo Daime: Aspectos Etnobotânicos e Tioquímicos.

II – ESTRATÉGIA DE ABORDAGEM

Um ritual de Passagem

Expansão e Concentração Demográfica na Amazônia.

A penetração Capitalista e Suas Conseqüências.....

Concentração e Expansão Demográfica

Penetração Capitalista, Urbanização, Desorganização Social e Organização Cultural

Experiências de Homogeneidade.....

Duração Real, Duração Mítica e Duração em Si

Ecologia dos Atos e Ordenações Corpóreo-temporais

Vozes do Êxodo e Cantos do Exílio

Vozes do Êxodo

Cantos do Exílio

Os modelos Sócio-Culturais

Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus” Fonte de Luz

Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade

Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

Os sistemas de Juramidan

Círculo Regeneração e Fé.....

Centro de Iluminação Cristã Universal

(Alto Santo).....

Centro de Iluminação Cristã Universal “Raimundo Irineu Serra” –
CEFLURIS – Colônia 5000.....

III – O CULTO DO SANTO DAME

Os sistemas de Juramidan

Primeiras experiências

A Legitimação dos Mestres

O Santo Daime

O Caminho para o Astral

A Dança

O Ritual de Transferência e Despoluição

O Sonho e as Experiências Alucinatórias.....

Visões de Iniciação

A Prece

O Hinário

As Santas Doutrinas.....

Os Sacramentos.....

A Linha do Daime

IV – O CULTO DO SANTO DAIME E O CONTEXTO MACROSSOCIAL.

O Projeto de Ordem.....

O Palácio de Juramidan

Considerações Finais

V – DEPOIMENTOS

VI – HINÁRIO (Antologia).....

VII – QUADROS

VIII – PLANTAS.....

IX – INDICE TERMINOLÓGICO.....

XX – BIBLIOGRAFIA

1. O Culto do Santo Daime como objeto de estudo

O consumo ritualizado de uma bebida considerada sagrada, o Santo Daime, por dois centros de espiritismo popular, nos arredores de Rio Branco, Acre, é o assunto principal da presente monografia.

A pesquisa realizada em três etapas, tentou reconstituir o processo histórico formativo dos grupos, a estrutura simbólica e social, bem como as partes centrais dos rituais.

Na fase preliminar, de agosto a novembro de 1978, com objetivo de apreensão simultânea da estrutura simbólica e do intenso sistema de trocas, foi feito o levantamento exploratório dos grupos através de entrevistas abertas, observação participante, fotos, registros dos cantos (hinos), danças e demais atividades predominantemente religiosas.

A presença de traços da cultura indígena na forma de preparo da bebida, no ritual de consumo, palavras nos hinos, bem como a mitificação (hierofania) do sol, da lua, na interpretação e forte influência do sonho (e das “mirações” ou visões extáticas), por um lado, e as técnicas de concentração, devoção dos santos e práticas tradicionais do cristianismo, de outro, pareciam indicar um conjunto cultural sincrético, com elementos de formações sociais rústicas e urbanizadas. Constatou-se até a estreita relação dos rituais com o dia-a-dia dos devotos, envolvendo e dinamizando esferas da vida de cada um e dos grupos. O consumo do Santo Daime sugeria não poder ser descrito como simples manifestação patológica de indivíduos ou delírio coletivo, de efeitos danosos à saúde física e mental. Referido culto e o intenso sistema de trocas inter e intragrupos pareciam apontar para uma articulação funcional e estrutural; estariam respondendo às necessidades e pressões do contexto onde concretamente existem.

Durante os primeiros quatro meses de maio de 1980 efetuamos nova pesquisa de campo, procurando aprofundar variáveis relacionadas com as hipóteses mencionadas no parágrafo anterior. Era preciso reconstituir a história do culto a partir dos dados preliminares colhidos junto a participantes do extinto centro pioneiro, o Círculo Regeneração e Fé (CRF), Brasília, Acre. Por ocasião da

observação participante, dessa segunda etapa, iríamos levantar informações ligadas também à hipótese fundamental de que o culto do Santo Daime seria vasto ritual de transcendência e de despoluição.

A terceira etapa desdobrada em três fases, realizada respectivamente, nos quatro primeiros meses de 1981; de maio a dezembro do mesmo ano e, finalmente, durante o primeiro semestre de 1982. Após levantamento e análise da bibliografia disponível sobre uso ritualizado da “ayahuasca”, outro nome para a bebida entre indígenas, caboclos e população urbana de Tarauaca, no Acre, voltamos a entrar em contato com os “Sistemas de Juramidan”, designação que utilizamos para os grupos pertencentes à tradição do CRF. Pretendíamos elucidar questões relacionadas ao “feitio”, rito de preparo da beberagem, e como se verificava o processo de legitimação dos novos hinos. Buscávamos estabelecer comparações entre o atual estágio do culto e as antigas manifestações mágico-religiosas associadas ao consumo desses alcalóides. Os relatos fornecidos por antropólogos e publicações especializadas acusavam a presença de um continuum: à medida que nos afastávamos dos grupos urbanos a institucionalização da função social do sonho e das experiências alucinatórias era mais acentuada. Os autores apontavam a sobrevivência do uso cerimonial como legitimação da organização social entre grupos praticantes de aldeias próximas às margens dos rios Juruá e Purus (77), em estágio de transfiguração étnica (113:454).

A primeira fase da última etapa caracterizou-se, portanto, pelo levantamento e prática participante junto aos dois mais importantes ritos ligados à idéia central da investigação. A análise dos novos dados levou-nos à ampliação da investigação pela qual elaboraríamos as conclusões. Assim, na segunda fase dessa última etapa, tratamos de relacionar os ritos de transcendência e de despoluição com um possível projeto de ordem que surgia como tentativa de explicação funcional/estrutural. Queríamos uma estratégia de interpretação que simultaneamente desse conta dos aspectos simbólicos do culto sem limitar tal interpretação a qualquer determinismo. O projeto de ordem, contudo, apresentava contornos diferentes em ambos os grupos pesquisados. Os dois, porém, poderiam ser interpretados como respostas às pressões e necessidades do contexto macrossocial, eram mais que simples manifestação de protesto ou conformismo face às mudanças social e econômicas

ocorridas na região; poderiam também ser analisados como estruturas de plausibilidade, cuja visão do mundo indicava uma mudança etológica, com a incorporação dos novos padrões culturais ameríndios, sem contudo abandonar antigos valores e formas de percepção e construção da realidade. Ambicionávamos, assim, responder à perguntas de “como os grupos surgiram e porque ainda subsistiam”. Os grupos pareciam estar relacionados aos comportamentos coletivos de fixação às novas condições ambientais ou de resistência. Classificamos os dois estilos de comportamento ou atitude coletiva de “Cantos do Exílio” e “Vozes do Êxodo”, adotando como estratégia de abordagem a formulação de um “ritual de passagem”. As experiências alucinatórias poderiam também ser antepostas, não de forma exclusiva ou definitiva às experiências de acomodação ou busca de uma ordem voltada para a solução de necessidades imediatas. Verificamos, por fim, que o pensamento mágico-religioso, apesar de refletir socioculturalmente as formações intermediárias, num processo de reinterpretação cultural, repetiam ritos de renovação conhecidos universalmente. Com isto conseguíamos uma interpretação abrangente que dava conta do diferente e do semelhante, sem cometer o erro do determinismo ou prender as manifestações de consciências individuais e coletivas às necessidades e pressões do ambiente.

2. O Santo Daime: aspectos etnobotânicos e fitoquímicos

O Santo Daime é preparado por decocção de ramos e folhas da *Banisteriopsis Caapi* e de folhas de espécies de *Psychotria Spruce*. SPRUCE (123) teria sido o primeiro a chamar a atenção para a importância daquela trepadeira, hoje conhecida por *Banisteriopsis Caapi* (SPRUCE e CRISEBACH) MORTON SCHULTES (117).

Foi FISCHER (54) segundo CHEN & CHEN (28), ratificado por REICHEL-DOMATOFF (112) quem isolou do Yagé (Iagê) um alcalóide cristalino, denominado por ele de telepatina. Não tendo feito a rigorosa identificação botânica da espécie, outros apresentaram o mesmo problema | ALBARRACIN (2), PERROT & HAMET (104, 105), SCHULTES (118, 119, 120) | O'CONNEL (100).

ELGER (44) constatou que o alcalóide descrito por FISCHER (54) era idêntico à harmina, isolada anos antes de um arbusto do Oriente Próximo, o *Peganum Harmala*, cujas propriedades alucinogênicas eram há muito conhecidas (61). Os termos telepatina, yageina ou banisterina, até então empregados pelos pesquisadores resultaram, pois, em simples sinônimos de harmina. Posteriormente, quando se conseguiram identificações botânicas mais precisas, foi possível determinar a presença de harmina em *B. Caapi* e em *B. Inebrians*, derivados dos beta-carbolinos e d-tetraidroarmina | BRISTOL (23:115/116), NARANJO (95:394) e SCHULTES (120:250).

PRANCE GT & PRANCE E (107) e PRANCE G.T. (108), DER MARDEROSIAN (36 & 37), LINDGREN & RIVIER (77), LINDGREN (76) e HOLMSTEDT & LINDGREN (66) descrevem o processo de preparo, material e alcalóides entre grupos indígenas do tronco lingüístico Pano que vivem na área cultural Juruá-Purus semelhantes aos que constituem nosso objeto de estudo.

A análise do Santo Daime, ou dos materiais especificamente utilizados em seu preparo ⁽¹⁾, constatou a presença das drogas alcaloidicas quinina e seus isômeros (fórmula bruta) $C_{20}H_{24}NO_2 \cdot 3H_2O$; e hyoscina (Scopolamina) (fórmula bruta) $C_{17}H_{21}NO_4$. “A quinina e seus isômeros são prontamente absorvidos, quando por via oral, ocorre principalmente na porção superior do intestino delgado. A ação da quinina se faz sentir predominantemente sobre as Enzimas em geral, Sistema Nervoso Central (SNC), sistema cárdio vascular, sistema muscular e sangüíneo. Os sintomas observados em grau intenso, compreendendo cefaléia, descontrole da pressão, excitação, febre e, em doses excessivas, delírios e síncope. São essencialmente citotóxicas em doses exageradas, lesando o SNC, coração, rim, fígado e conseqüentemente dando manifestação clínico-toxicológicas: zumbidos, transtornos visuais, arritmia, colapso, choque, convulsões e coma” (126). Com referência aos efeitos especificamente provocados pela Escopolamina e isômeros afirma que “é uma droga que atua sobre o Sistema Nervoso Autônomo como Parasimpaticolítica, capaz de paralisar o Sistema Parasimpático, bloqueando a ação de acetilcolina sobre os efeitos celulares. As doses terapêuticas podem produzir dilatação pupilar, com transtornos da visão e aumento da tensão intra-ocular. As doses tóxicas produzem a curto tempo sintomas de excitação psicomotriz, com delírio, alucinações visuais terríficas tais como animais selvagens (macrozoopias) que provocam o pavor ao indivíduo. As pupilas do intoxicado mostram-se dilatadas as faces roxas e a boca seca por paralisia da secreção salivar, com extrema dificuldade para deglutir. A intoxicação por escopolamina deprime o sistema nervoso após uma breve excitação. A taquicardia é freqüente como alucinações como também alterações eletroencefalográficas” (126). ⁽²⁾

⁽¹⁾ Análise feita em Brasília, encaminhado ao Departamento de Polícia Federal do Instituto Nacional de Criminalística, a pedido de três centros que utilizam a bebida. Laudos 10169 e 16658 de 3 de julho de 1973 e 11 de fevereiro de 1974, respectivamente, em substância líquida; Dárcio Marques Rodrigues e Casemiro dos Santos com o cipó mariri (jagube) e a folha “chacrona” (rainha ou mescla).

⁽²⁾ Nem as análises acima e tampouco nossa pesquisa de campo se realizaram experimentalmente com seres humanos. No primeiro caso, parece ter havido simples transcrição de trabalhos fitoquímicos e farmacológicos já consagrados. Nossa observação se conduziu, principalmente, dentro de preocupações ligadas aos fenômenos psicossociais e culturais. Esclarecemos ainda que o permanente e rígido controle na distribuição das doses da bebida e a própria experiência vivida por aqueles que, não observando recomendações dos mestres, se intoxicam, permitem a conclusão de que as doses quase raramente ultrapassam o limiar terapêutico.

II- ESTRATÉGIA DE ABORDAGEM

3. Um Ritual de Passagem

O Culto do Santo Daime surge no contexto de uma Amazônia humana e social, entre a realidade do sonho e “sonho” de realidade; Amazônia feita de êxodo e exílio, em estase e êxtase, podendo ser descrito como resposta às necessidades e pressões do ambiente concreto onde existe.

Pretendemos inicialmente introduzir o conceito instrumental de ritual como estratégia de abordagem desse ambiente e fornecer um quadro geral classificatório de comportamentos cíclicos que caracterizam, histórica e estruturalmente, o processo de expansão da sociedade global. Indicaremos portanto, aspectos da experiência humana e social, estados mentais e atos psíquicos coletivos ⁽³⁾ no mecanismo de passagem entre populações diferenciadas socioculturalmente, em planos e níveis opostos, mas não exclusivos.

É oportuno lembrar que a ocupação da Amazônia, tem ocorrido de forma espontânea e/ou dirigida, por iniciativa privada, com indivíduos, famílias e grupos, sob auspícios do Estado, por meio de incentivos especiais, buscando resolver, entre outros, o problema do excesso demográfico de outras regiões do país. A migração para a Amazônia adquire assim dimensões significativas a partir do último quartel do século passado. Sua motivação mais direta, o chamado ciclo da borracha, irá marcar a realidade de uma formação social e cultural intermediária, polarizada, do ponto de vista psicossocial, no intervalo de dois momentos fundamentais: o de antes e o de depois.

Percebe-se ao longo de sua história a constante repetição, entre indivíduos e populações que chegam e se vão, de um tempo-tensão quando, de forma cíclica as antigas expectativas desaparecem, passam períodos de frustração e desilusão, adquirindo, após novo processo de deslocamento no espaço, novas esperanças.

O durante se aproxima bastante do conceito de duração que emprestamos à filosofia bergsoniana. A duração real histórica e social, seria experimentada de forma

⁽³⁾ Segundo conceito de GURVITCH (63)

diferente. Uma “duração em si”, “duração que a ciência elimina”, que é difícil de conhecer (21).

BASTOS (13:2) considera a realização dessa nova formação sociocultural, no Acre, como produto de uma fusão

“...entre dois estágios diferenciados de vida, mesmo porque o próprio aparato visual mudava: não via (o nordestino) nas brenhas acreanas nem o cangaceiro hípico, nem o profeta de cruz alçada. As novas condições etológicas operavam uma mutação genética no comportamento”.

A duração bergsoniana e a proposta de BASTOS se completam e ajudam a explicar a construção de uma realidade psicossocial e cultural com os gestos, palavras, estados mentais e atos psíquicos coletivos configurando um tipo de apreensão etológica. A própria visão do mundo e a modalidade de percepção sensorial e concepção da realidade social se alterariam:

“...a solidão e a volta a um contato mais direto e áspero com a natureza obrigavam o nordestino fixado a uma revisão constante de valores, quer conscientemente ou não. Tudo ali tinha que ser vivido dia a dia, sem ilusão alguma, sem projeto e sem ajuda de fora. Dentro de uma realidade bruta insociável, não bastavam as energias antigas. O antes e o depois friccionados resultariam num presente, numa contemporaneidade de efeitos transformadores” (13:3)

A nova realização, de contornos diferentes no contexto macrossocial, apresenta a ambigüidade da coexistência de dois tipos de duração padronizados, isto é, coletivos, de duas seções da sociedade global que se encontram no próprio fazer da expansão dessa última. Não há dúvida de que se verificariam novos princípios de percepção, de intuição, em função dos valores assimilados. Tais valores viriam a se acrescentar aos de antes, oriundos da civilização ocidental, via nordeste, com todo complexo da formação lusotropical.

O nordestino fixado, no exílio, teria passado por processo de redescoberta cognitiva, começando pela incorporação e reorientação de idéias, crenças e

símbolos ocultos e explícitos, no encontro de conjuntos culturais profundamente influenciados por duas civilizações: a primitiva, ameríndia, e a brasileira, ocidental.

O conhecimento, vale dizer, a construção cognitiva da realidade social, e suas estruturas de plausibilidade, teriam obedecido a fundamentos éticos, pois, como argumenta MONOD (87:194):

“... é a escolha ética de um valor primitivo que funda o conhecimento”.

A ética do conhecimento seria imposta pelo homem a si mesmo sendo, axiomáticamente, a condição de autenticidade de todo discurso e de toda a ação.

O discurso e a ação ocorreriam numa situação ecológico - cultural, de um novo tipo de miscigenação, que BASTOS denomina “caldeamento psicológico”. Por ele o homem amazônico, desse tempo de passagem

“...conviveria dentro de novos padrões evolutivos” (13:3).

Mas o caldeamento obedeceria a natureza descontínua do processo de ocupação, e, mais profundamente, da evolução cultural, numa perspectiva biopsíquica e social. A duração e as formas de fixação determinariam o ponto de intermediação.

O Estudo não vai além das populações rústicas situadas que, no interior do território brasileiro, regiões limítrofes com a Bolívia e Peru, viveram e ainda vivem, em contato direto ou indireto com grupos primitivos de características tribais. Não descrevemos minuciosamente as estruturas e organização social daquelas, dessas ou das urbanizadas. Tomamo-las como extensão em estágios diferenciados da sociedade global. A preocupação etnográfica é com os sistemas culturais, mágico-religiosos, situados há alguns quilômetros da capital do Acre, Rio Branco. A religião será considerada como revelador dinâmico | BALANDIER (8:passin) | da intermediação entre as populações.

A reorientação se aplicaria às dimensões macro e microssocial. A última, enquanto revelador inclusivo da primeira, poderia ser considerada processo de reinterpretação HERSKOVITS (65:376/380) BASTIDE (9:531 ss.) | desde que observemos as correções efetuadas por MOTTA (92).

No caso específico do Culto do Santo Daime, Sistemas de Juramidan, seria possível localizar traços ameríndios incorporados recentemente, convivendo com outros mais remotos. Esses, provavelmente, constituem patrimônio da cultura rústica nordestina transplantada e das formações locais, delas fazendo parte integrante, há muito. Aqui aproximamo-nos do conceito de sincretismo. Preferimos, contudo, acompanhar MOTTA conservando, porém, o termo reinterpretação.

O Xangô enquanto conjunto cultural ou simbólico, além de responder a pressões e necessidades concretas do contexto macrossocial do Recife | MOTTA (93) | é, primordialmente, expressão autêntica da cultura brasileira e da própria natureza humana, não sendo nunca simples prótese de caráter religioso. O sincretismo, seria pois,

“...a simultaneidade de dois vocabulários de uma mesma língua sintagmas diatípicos com contextos diferentes para a transmissão da mesma mensagem, dentro de princípios de geração nem mais africanos, nem europeus, mas brasileiros, nós”. | MOTTA (92:197) |

assim, acima dos elementos heteróclitos, na aparente desordem ou inautenticidade, sem o determinismo, de alguma lógica cultural, prevalece a natureza humana em sua rica dialética social, confirmando o diferente apontado por BASTOS. Teríamos na Amazônia, nas pluralidades de minorias cognitivas, uma reinterpretação orientada não só pela necessidade mas igualmente pelo acaso.

Neste sentido, o surgimento na Amazônia de minorias cognitivas com suas estruturas de plausibilidade específicas revelaria na diferença etológica as semelhanças humanas universais. Espécie de constante volta ao início, sem que isto signifique regressão ou involução cultural.

Seria oportuno apontar a trajetória histórica de tais conjuntos. Na impossibilidade de fazê-lo suficientemente, dada a natureza metodológica, limitar - nos - emos a indicar as características principais, gerais.

A forma de ocupação do espaço, tipos de contatos com populações indígenas e, mais recentemente com as rústicas ⁽⁴⁾, situam tais grupos num ponto intermediário, em transição.

Considerando o estado de crise, de insegurança, de aparente desorganização, mudança ou disnomia, podemos desenvolver a idéia de um ritual de passagem no próprio exercício de apreensão do fenômeno e na realidade cultural concreta apreendida.

O Ritual de Passagem

O contexto macrossocial e a própria articulação esquemática de um ritual de passagem fazem parte da variável independente. Se a tomamos pressuposta, não aprofundamos os detalhes e implicações, se a enfocamos numa nova perspectiva devemos justificar o procedimento.

Usaremos, para isto, duas concepções de ritual, correspondendo a fenômenos de mudança, no êxodo, e como respostas adaptativas dos grupos, com seus conjuntos simbólicos, na duração de um tempo de exílio. Ambas se completam. A primeira se aplica a fenômenos extraordinários, coletivos, traumatizantes, a segunda aos fenômenos individuais e coletivos, religiosos, num sentido "stricto sensu" conforme classificação de MAUSS (80:333). Nos dois casos, o ritual, enquanto acontecimento representativo, diz respeito à sociedade, em suas diferentes seqüências estruturais, de marginalização (periférica) ou integrada ao sistema social.

Comentando a comunicação de LUC DE HEUSCH sobre conceitos de ritual e cerimônia entre etólogos e etnólogos, MORIN parte da idéia freudiana segundo a qual:

⁽⁴⁾ Seguiremos parcialmente a conceituação de QUEIROZ (109)

“...um estado de crise poderia encontrar uma solução ‘neurótica’ num ritual, isto é, num comportamento simbólico que traz, magicamente, uma espécie de resposta, para a incerteza, para a desordem, para a crise. Conceber o rito como prevenção ou resposta a alguma crise (incerteza, desordem, conflito) permitiria talvez que se estabelecesse uma espécie de ponte entre formas de rituais diferentes, mantendo-se ao mesmo tempo a especificidade do ritual humano” (91:213).

Para ALVES a noção de ritual, antes conectada à definição de religião e às distinções entre sagrado e profano, foi enriquecida nas análises contemporâneas onde se ressalta “ seu caráter comunicativo”, pois ao “articular elementos simbólicos, os eventos rituais são propícios à interpretação, à comunicação e a transformação” (3:21). Apoiando-se em LEACH, além de um elenco de antropólogos, sustenta ainda que:

“a ordem social ... é o sistema das relações sociais tal como são vividas no cotidiano, mas que não se revelam de tal forma senão em momentos especiais, como são os rituais” (3:23).

LUC DE HEUSCH (31) advertiu-nos sobre o perigo do debate na natureza psicológica e sociológica da religião. Tal debate é estéril, diz ele, na medida em que a aparente contradição esconde uma experiência fundamental que é a desgraça e a finitude. Dizendo que os funcionalistas recuperam apenas parte da realidade, pois esquecendo de tratar a utopia religiosa como tal, limitam-se a descrevê-la como instrumento de controle social sacrificando muitas vezes os fatos. Ora, argumenta, se a religião se refere ao indivíduo tanto quanto à sociedade, os ritos individuais ou coletivos

“... se definen como categoria autônoma del lenguaje hablado y gestual. Introducen un proyecto de ordem para defender o restaurar al ser degradado, acrecentar su potencial vital o, inversamente, destruir el ser del outro. Estas diversas modalidades, que se aplican tanto a la acción ritual individual como colectiva, se inscriben en el tiempo” (31:279).

A distância entre os que defendem o caráter comunicativo do rito e os que se batem pela perspectiva funcionalista parece se eliminar diante da sugestão de se estabelecer a ponte entre rituais diferentes que conservem a especificidade do humano. Seria, pois, a compreensão do ritual como uma complexa rede de relações entre o natural e o cultura, o biológico e o psicológico. Eliminar-se-iam as diferenças entre infra e supra estruturas, ganhando o ritual um status privilegiado nos processos adaptativos dos grupos humanos.

O ritual envolvendo os grupos intermediários, em especial os Sistemas de Joramidan, seria considerado componente do mecanismo adaptativo, numa espécie de truque onde a seleção não seria simples processo natural. Como observa SAHLINS (115)

“... nos estudos ecológicos é pouco enfatizado o fato de que, antes de poder haver uma seleção natural, tem de haver uma seleção cultural: a dos fatos naturais relevantes. A seleção não é um simples processo natural. Ela se origina numa estrutura cultural, a qual, por suas próprias características e finalidades, define o contexto do meio ambiente específico a ela. Essa estrutura cultural decide, por assim dizer, a forma efetiva e a intensidade das forças seletivas” (115:10).

O ritual de passagem no contexto amazônico, onde o cultural e o natural, nas perspectivas das pressões e necessidades do ambiente, interagem dinamicamente e simbolicamente, é mais que simples imaginação fantasiosa ou signo de síndrome patológica. É, sobretudo, a afirmação da dialética da vida social onde a ritmia e a disritmia, sonho, mito, magia, festa, canto, dança, doença, crença, medo, fome, ordem, desordem, valores primitivos indígenas e urbanos, complexos simbólico-religiosos se articulam, estabelecendo a duração interior, num tempo-espaço existencial.

O projeto de ordem, enquanto vasto discurso da ação, envolve aspectos biopsíquicos e socioculturais sincrônicos, relacionados a riscos ambientais, sobretudo à instabilidade das condições sócio-econômicas.

Certos símbolos, idéias e crenças, contudo encontram explicação de como vieram a ser como são se se levar em consideração o processo de expansão da sociedade global em momentos críticos de paradas e efervescências.

Se o estágio intermediário entre as populações rústicas em rápida transformação , quer pela penetração da cultura urbana ou eliminação das antigas estruturas de relações sociais e as populações urbanizadas, acusa a tensão de uma duração onde traços de ambas se fazem presentes , torna-se necessário caracterizar os padrões de realização do mecanismo de passagem.

Entre os traços que marcam a passagem estão as condutas (ou comportamentos) coletivas, os modelos (sistemas) culturais que, num nível mais profundo, revelam estados mentais e atos psíquicos adaptativos com seus códigos ou mapas cognitivos correspondentes.

As estruturas de plausibilidade surgirão, pois, num contexto de tensão, de disritmia, entre a realidade do sonho, própria das populações primitivas e o “sonho” da realidade, sempre presente nas populações urbanizadas, herdeiras também da visão do paraíso difundida desde os tempos da conquista colonial.

Alguns relatos de “mirações” parecem acusar a presença do **mito do eldorado** e da visão do paraíso entre conquistadores espanhóis e portugueses, especificamente os tesouros enterrados pelos pré-colombianos no Peru (cf. DE HOLANDA, 33:65/103).

Dois depoimentos ilustram tal presença em termos manifestos, mas em contextos diferentes. O primeiro por ocasião da descrição de uma miração do primeiro mestre da ayahuasca no Brasil, através de sua esposa ⁽⁵⁾ (I), o segundo, no discurso de legitimação ética do movimento messiânico milenarista, pelo Padrinho Motta, na Colônia 5 Mil, ao dizer:

“...prá que tanto ouro, sem ter tesouro. Ouro sem tesouro não vale nada...”

⁽⁵⁾ É significativo que a presença dessa última família no Peru, em parte se justificava pelo trabalho de mineração. Assim nos conta Aquileu (cunhado de Antonio Costa), “...quando eu cheguei ao Peru estava um trabalho de ouro, e eu me animei a trabalhar com ouro e fiquei lá...”.

O trabalho que ensina tudo a Antonio Costa, além de caracterizar uma percepção sensorial que incorpora o mito, indica também modos especiais de comportamento, em experiências de homogeneidade ⁽⁶⁾ estabelecendo uma ponte para a compreensão de processos biopsíquicos que também regem as sociedades primitivas e intermediárias.

A realidade do sonho se delinearía numa visão do mundo comum às culturas indígenas, ou o princípio relaciona-se com a função social do sonho.

O “sonho” (enquanto marca do mito não decodificado em visões) identificaria a civilização ocidental onde segundo BASTIDE:

“...estão cortadas as pontes entre a metade diurna e a metade noturna” (11:138).

Lá os sonhos espontâneos ou estimulados e associados aos transe extáticos precisam ser considerados naquilo que alguns etnólogos denominam “bastidores do sonho” onde está sempre “aberta a porta entre as duas metades da vida do homem fazendo com que ocorram trocas incessantes entre o sonho e o mito, entre ficções individuais e as sujeições sociais, com que o cultural penetra o psíquico e com que o psíquico se inscreve no cultural...” (11:139).

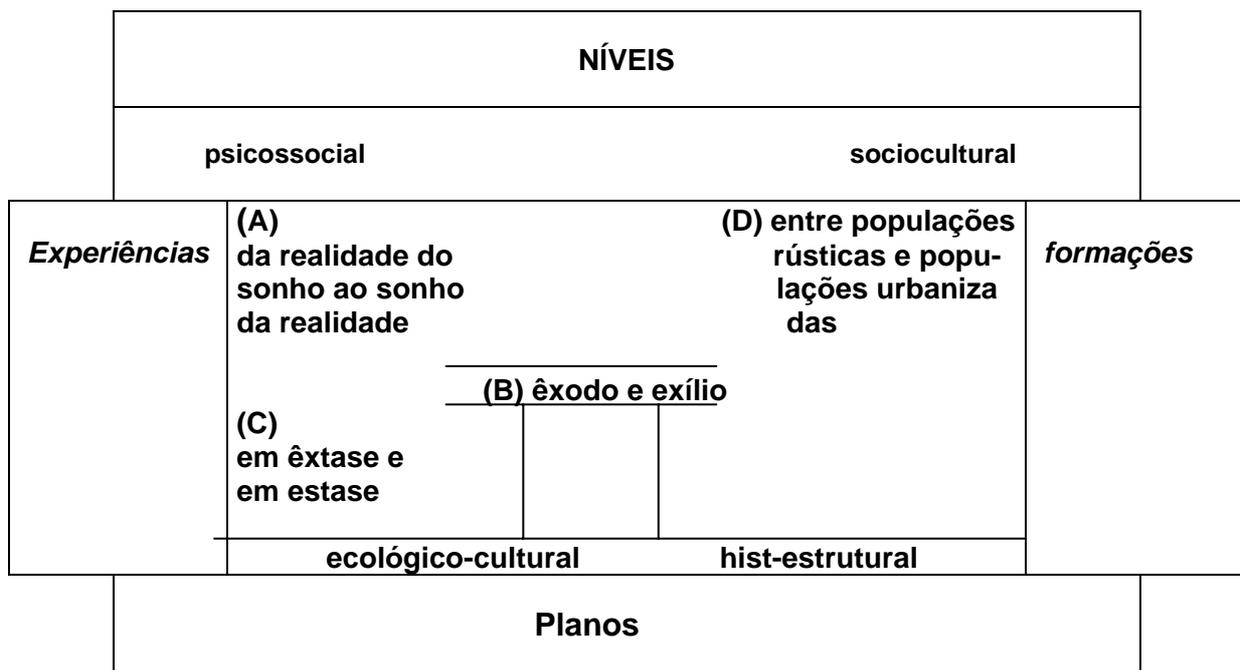
Conforme nos lembra RECHEL-DOLMATOFF (112) ⁽⁷⁾, é provável que a experiência alucinatória entre os indígenas seja de grande importância exatamente por que o transe extático é alcançado em estados naturais ou provocados de êxtase. Êxtase individual ou coletivo que se articula com momentos de transformação ou modificação do metabolismo. Enquanto a primeira aponta para reações psíquicas, a segunda incorpora disfunções orgânicas, manifestando-se como paralisação dos humores do corpo. Ambos, contudo, participam do vasto sistema simbólico que caracteriza os grupos mágico - religiosos em foco.

⁽⁶⁾ Ver Capítulo 5.

⁽⁷⁾ “se relacionar estreitamente – e em parte até causalmente – com seus conceitos mágico – religiosos, com o manejo de diversos estados de consciência e percepção fundamentais para nossa compreensão dos processos mentais e psicológicos que regem ou guiam essas sociedades”. (112:59/60).

As homologias dos conjuntos êxodo/exílio, populações rústicas e urbanizadas, em ritmos e variações acima esboçadas referem-se respectivamente a movimentos migratórios em diferentes momentos do processo de expansão da sociedade global. Devem ser classificados como fenômenos incluídos no nível sociocultural.

Chegamos ao seguinte esquema classificatório:



Tendo em mente que é a expressão que conduz a experiência, desenvolveremos a idéia de que os movimentos e estados de êxodo e exílio, em momentos de predomínio das necessidades práticas ou naqueles eminentemente mágico - religiosos, podem ser explicados num contexto único.

Rotulados como intermediários das populações rústicas e urbanizadas, os conjuntos ou sistemas simbólicos apresentam atualização da natureza simbólica do homem. Fenômenos da reinterpretação repetiriam ordens de significados universais de pessoas e coisas.

“Uma vez que essas ordens são sistemáticas, elas não podem ser livre invenção do espírito” (115:10).

Interessa, enquanto tarefa antropológica, descobrir ou revelar tais sistemas, pois, como prudentemente reconhece SAHLINS, a antropologia

“...não pode mais contentar-se com a idéia de que os costumes são simplesmente utilidades fetichizadas” (115:10).

Fortalecendo o tratamento psicossocial e sociocultural, êxodo e exílio inscrevem-se como comportamentos adaptativos e, paradoxalmente, não-adaptativos.

A expressão ou ordem de significados remetem para atividades prioritariamente práticas como produzir alimentos, colher látex, criar gado, construir casas, comer, beber, dormir ou ações mágico - religiosas onde temor e coragem, tristeza e alegria, prazer e dor se revezam e se inserem como significantes de uma ação social ritualizada. Por isso mesmo, fugindo de interpretações fetichistas, não vemos motivo para não incluir as duas práticas no plano ecológico - cultural.

Visando entender as minorias cognitivas com suas estruturas de plausibilidade enraizadas num contexto mágico – religioso de sonho e realidade, êxtase e estase, articulou-se neste capítulo a proposta de abordagem do processo de ocupação da Amazônia na forma de um ritual de passagem.

Referindo-se à duas dimensões, cobrindo experiências diferentes, utilizamos dois conceitos de ritual, quanto a sua extensão, mantendo-se inalterável a essência do mesmo.

As experiências ritualizadas anunciadas dizem respeito a comportamentos, palavras e gestos de um projeto de ordem cuja simbolização apresenta como conteúdo dois tipos de respostas opostas mas não reciprocamente excludentes. Os padrões de respostas, porque repetitivos e cíclicos, associam-se a movimentos sociais de concentrações demográficas em áreas intermediárias ecológica e culturalmente.

Há um ritual de passagem que expressa simultaneamente o desejo e a impossibilidade de se fixar num espaço e recomeçar o projeto de vida. Há outro que,

consumada a fixação e reiniciado o projeto de vida, por livre escolha coletiva, decide realizar outra migração, nova caminhada.

O projeto do primeiro conjunto é confirmar a desordem da organização sócio-econômico e cultural através da busca da ordem no interior da desordem. Negar a desordem através da busca da ordem no interior e exterior da desordem parece constituir a aspiração do outro conjunto, um não exclui o outro, até se completam. Um não é idêntico ao outro, mas carregam analogias. Não se estabelece uma causalidade necessária entre ambos, eles podem se corresponder provável e imprevisivelmente em seus elementos internos ou unidades sociais significativas.

Mais que simples metáfora, a semiologia do ritual que aqui esboçamos, expressa a lógica central de abordagem por nós adotada visando estabelecer relações entre o culto do Santo Daime e o contexto macrossocial amazônico.

O objetivo principal da estratégia metodológica acima sintetizada é deduzir e tentar prever o ritual de transcendência e despoluição dos Sistemas de Juramidan no espaço humano, social e concreto do ambiente onde aparecem.

4. Expansão e Concentração Demográfica na Amazônia. A penetração capitalista e suas conseqüências

Compreender a expansão e concentração na Amazônia ultrapassa a preocupação estatística, que revela aspectos pouco conhecidos das formações culturais de fronteira.

As formações concretas, surgidas após o início do processo expansionista poderiam ser previstas pela análise cuidadosa do ambiente. Alguns aspectos, porém, jamais serão previstos se as análises permanecerem nos ângulos econômicos.

Tais análises introduzem rostos excessivamente sérios, angustiados e programados pelos estereótipos nas análises sociológicas funcionalistas.

Nossa abordagem parte dos fatos sociais reveladores, significantes, através de uma leitura totalizante: palavras, gestos, intenções e explicações adquirem sentido quando o argumento não nega possibilidades interpretativas que preservem a subjetividade do homem integrado em seus sistemas simbólicos.

A linguagem econômico-social não nega a linguagem esquecida, na simultaneidade ou duração, de imagens inter e intra subjetivas, nos desejos realizados em sonhos e nos sonhos condutores (alimentados) dos projetos da vigília, estimulados ou negados pela penetração capitalista.

Os frios dados estatísticos escondem a segunda linguagem, revelando a primeira. Aquela inserida nos símbolos religiosos ou não, influenciam e estruturam padrões de comportamentos perceptivos na forma de experiências alucinatórias de homogeneidade, em transes extáticos ou nas trocas simbólicas dos atos ritualizados.

Gestos de partir e chegar, plantar e colher, construir e morar, nascer, viver e morrer, comprar, dever e pagar, expulsar e ser expulso, queimar tapiris de posseiros, ou entre eles, sofrer tocaias, revelam e ocultam as vozes e os cantos do êxodo e exílio, quer num contexto mágico-religioso, quer na santificação das práticas de sobrevivência. Nas necessidades e pressões implícitas e explícitas do comentário estatístico pode se deduzir a verdade funcional dos sistemas simbólicos e

acompanhar o processo de transformação de seringueiros em peões de fazendas ou posseiros urbanos e ???pág.18.

Concentração e Expansão Demográfica

Os comportamentos de êxodo e exílio, eixo de nossa argumentação, correspondem a momentos de efervescência social, durante os fluxos migratórios inter e intra regionais. Os dados estatísticos apontam três períodos críticos dessa correspondência.

Eles chegavam em massa como flagelados e retirantes para ocupar os seringais nos baixos e altos rios, até que a depressão econômica dos anos 20 e 30 estancou o fluxo então ininterrupto. Lembra BENCHIMOL (16) que comparando a população de 1872 com a de 1920 houve um acréscimo em toda a Amazônia de 332%. Por ocasião da grande crise motivada pela ascensão dos seringais de cultivo da Malásia o Estado do Pará perdeu 38.863 habitantes e o Acre 12.611 (Quadro 1). A partir de 1940, decorrentes dos acordos de Washington, reativam-se os seringais, com investimentos públicos e privados, acontecendo assim a chamada “segunda batalha da borracha”. Reinicia-se o fluxo migratório.

A expansão da população amazônica foi feita de modo polarizado, com os maiores efetivos concentrando-se em áreas que ofereciam atrativos e oportunidades. Enquanto se realizava o processo de ruralização seguida pelos novos contingentes recém chegados à Amazônia, que acabaram também criando novas cidades e vilas no mediterrâneo amazônico, a população nativa do interior, anteriormente acomodada na sua inércia, perdida nos roçados e sítios dos beiradões, desassistida e entregue à sua própria sorte e persistindo a ausência de apoio infra-estrutural, iniciava seu deslocamento para os centros urbanos.

A urbanização realizou-se também em três fases. Na primeira, os coronéis de barranco, de seringa ou de castanha, donos de barracões flutuantes, proprietários de sítios e fazendas, comerciantes, aviadores e regatões, que, de alguma forma, conseguiram capitalizar recursos, mandavam os seus filhos e esposas para as

idades grandes, geralmente, a capital do Estado, abrindo caminho para sua própria transferência logo após.

Na segunda fase, a massa rural de caboclos e de antigos nordestinos migrantes dos anos 40 e seus descendentes, frustrados nos seus objetivos de melhoria de vida, agora ainda mais desamparados com o êxodo dos antigos patrões, deslocam-se para as sedes dos municípios mais próximos, à procura de sobrevivência, inchando as pequenas e médias cidades do interior, que se expandiram da rua da frente para a rua dos fundos e da periferia e criando as primeiras favelas urbanas municipais | WAGLEY (127) |.

Na terceira fase, após um estágio mais ou menos curto na capital dos municípios, seguiu-se novo êxodo, desta vez para a cidade grande das capitais dos Estados e Territórios, tentando os migrantes melhor sorte para si e seus filhos.

Nas últimas décadas a urbanização se acelera (Quadro 2). A situação se agrava pela forma como ela se realiza. Fugindo ao isolamento, fome, falta de recursos de saúde ou pela expulsão da parte de especuladores de terras, os seringueiros chegam às capitais. Pressionados, principalmente, por ex-seringueiros transformados em latifundiários, comerciantes e políticos, vão abandonando suas colocações e pequenos roçados. Os núcleos urbanos, os municípios do interior e capitais passam por um processo de inchação populacional, surgindo conseqüentemente, segundo expressão usada por BENCHIMOL (16), as favelas “rurbanas” (16:39).

Penetração Capitalista, Urbanização

Desorganização Social e Organização Cultural

IANNI (67) analisa detalhadamente o fenômeno da acelerada penetração do capitalismo na Amazônia. Segundo ele estaria ocorrendo na Amazônia uma acumulação primitiva na forma de um processo estrutural. A terra devoluta, tribal, teria sido ocupada e transformada em monopólio de grandes latifúndios e empresas nacionais e estrangeiras. Teriam sido expropriados índios, posseiros, caboclos,

sitiantes e outros trabalhadores rurais, teriam sido expropriados e transformados em peões, vaqueiros, agricultores, mineradores, mineiros, operários, ou mesmo bóias-frias. A violência privada, a jagunçagem atuavam livremente, ou associadas com a violência estatal. O aparelho de Estado posto a serviço da formação e expansão do latifúndio e empresa, por meio da sua parafernália burocrática, as isenções de impostos, os favores creditícios, a proteção econômica e política; ao mesmo tempo em que seriam esquecidos, controlados ou expropriados índios, posseiros, caboclos, sitiantes e outros trabalhadores rurais, que vivem de suas roças e criações, pescas e caças, em terras tribais, devolutas ou ocupadas.

Dessa forma teria se acentuado e generalizado o divórcio, pacífico ou brutal, entre produtores e a propriedade dos meios de produção ao mesmo tempo que se desenvolveriam as forças produtivas e as relações de produção.

A fronteira amazônica, inicialmente, transformada numa região de grandes negócios, para grileiros, latifundiários e empresários nacionais e estrangeiros. A seguir passou a ser região de absorção “produtiva” de amplos contingentes do exército de trabalhadores de reserva, proveniente do Nordeste, Sul e outras partes do país. Evitou-se assim qualquer mudança na estrutura fundiária naquelas outras partes do Brasil, onde as condições sociais recrudescem com o desemprego, o subemprego e a superexploração de trabalhadores rurais.

Assim sendo a sucessão de formas de dominância | PIERSON (106) | na Amazônia não indica apenas a substituição parcial dos antigos comandos políticos e econômicos. As próprias relações de produção, as forças produtivas e as classes sociais também se modificam na Amazônia. À medida que o capital industrial subordina e transforma o campo, o campo reentra pela cidade, como necessário, persistente.

A penetração do capital na região não foi, pois, uniforme. Trouxe arranjos ou organizações distintas, em ritmos próprios de intermediações. A citação abaixo indica a coexistência de estágios diferenciados de produção:

“Há formas de produção para subsistência, familiares e comunitárias, que subsistem em muitos lugares. Mas são muitas as que cada vez mais se articulam com a produção mercantil. Os avanços do

capitalismo na fronteira amazônica tanto tem criado e recriado formas familiares e comunitárias de organização social e técnica da produção” IANNI (67:249) |.

Com isso marca-se mais ainda o caráter instável do perfil da ocupação e expansão da sociedade global. Expansão caracterizada aqui como dominância, ou seja “predomínio, quanto à função, de uma das partes interdependentes da unidade orgânica, em torno da qual as outras partes se localizam e se organizam” |PIERSON (106:16) |.

Assim a organização sócio-econômico vem coexistindo com a desorganização das populações primitivas e rústicas, alterando simultaneamente, as populações urbanizadas. No campo (sítios, colônias, antigos seringais) a penetração do capital provoca surpresas demasiadas, modifica a paisagem com a implantação dos grandes projetos agropecuários.

Do ponto de vista macrossocial, atendendo, interesses das classes dominantes da região ou de grupos estrangeiros, o acelerado processo de migração rural-urbano significou um reordenamento das relações econômicas. As cidades atingidas não congregaram uma população afuncional, o inchamento não foi problema de falta de espaço físico e a infra-estrutura urbana simples causa, mas, sim, um risco calculado por interesses econômicos estritamente vinculado à forma de crescimento escolhida. (18)

O processo de expansão da sociedade global na Amazônia, seja a ocupação espontânea, programada e/ou estimulada pelo Estado, estabelece no momento atual, quando mais claras se tornam as relações entre esse último e as empresas multinacionais, uma necessária correlação entre a organização de novas e substituição de antigas relações socioculturais, próprias do período extrativista e das relações de produção respectivas.

Ora, o culto do Santo Daime, em seus principais momentos e modelos, apresentou em cada período traços específicos ligados às fases de anomia ou de desorganização interna descritas no parágrafo anterior. Tais modelos parecem guardar certas semelhanças com os movimentos messiânicos estudados por QUEIROZ (109). Contudo o conceito de anomia utilizado por ela difere do nosso.

Para ela, seguindo tradição durkheimiana, moralista, em zonas de rarefação de habitantes, de densidade tão baixa, nem a anomia “pode deixar de ser de regra”. Nem mesmo será possível uma reação contra ela “dada a impossibilidade de formação de grupos de uma certa estabilidade” (109:322). Haveria, pois, segundo a autora, um mínimo de densidade de população abaixo do qual os movimentos rústicos como os do Santo Daime, não seriam possíveis e “um grau de desorganização além do qual nenhuma recuperação se opera” (109:323).

O Círculo Regeneração e Fé, como será demonstrado aqui, contrariando a afirmação acima, surgiu em pleno momento de desativação do sistema de aviamento, principal suporte para a sustentação dos seringueiros, cuja decadência deixou marcas profundas na história e na estrutura de ocupação. Comenta Terri Valle de AQUINO (6) que em virtude de vertiginosa queda do preço da borracha a partir de 1912, o patrão já não podia importar todos os produtos necessários ao abastecimento dos seringueiros, o que incentivou o desenvolvimento de uma pequena agricultura de subsistência. Assim o principal fator responsável pelo êxodo rural teria sido a “quebra do sistema de aviamento” pois os patrões seringalistas já não recebiam das casas aviadoras as mercadorias necessárias para a produção da safra da borracha e nem dispõem de recursos próprios para abastecerem os seringais” | AQUINO (6:51) |. Portanto, a decadência teria provocado uma descida dos centros para as margens e a população começou a migrar inclusive para a Bolívia e Peru, ou se constituiu em pequenas colônias agrícolas comunitárias. Algumas dessas comunidades surgiram em torno de fenômenos mágico-religiosos sincréticos. O fato se repetiu em toda a Amazônia. Podemos concluir que tais grupos surgem ou se manifestam desempenhando importante função social, de integração. Aliás, tal fato já foi observado por GALVÃO (55). Para esse antropólogo a principal função dessas religiões “caboclas” é a de proporcionar coesão. Haveria, pois, grande semelhança histórica e estrutural entre os grupos que consomem o Santo Daime e as irmandades descritas por GALVÃO, podemos dizer que ambos os modelos (do Santo Daime e das irmandades) constituem-se nas

“...únicas estruturas formais dentro do grupo e como tais proporcionam um mecanismo de coesão e de governo da unidade social” (55:139).

Podemos concluir que a ocupação da Amazônia Ocidental, em especial da região acreana, ocorreu, historicamente, de forma distinta das áreas de colonização portuguesa. Sua anexação efetuou-se durante a República. Todavia, de um ponto de vista sociocultural e levando em conta a maneira de expansão da sociedade global em toda região, será possível encontrar, quanto aos grupos mágico-religiosos, certos parâmetros comuns à situação descrita e analisada por GALVÃO (55, 56:27 ss.). As irmandades, enquanto sistemas sociais totais, situam-se exatamente na intermediação entre populações rústicas e urbanizadas, não se constituindo rigorosamente num continuum histórico. Apesar das distâncias e das diferenças formadoras, quanto às etnias envolvidas, é possível afirmar a repetição do mesmo processo de produção e mudança simbólico-religiosa. Tal fenômeno está intimamente vinculado às experiências de homogeneidade que serão abordadas a seguir.

5. Experiências de Homogeneidade

Experiência de homogeneidade

À passagem de uma formação sociocultural para outra, num contexto de franca penetração do capitalismo, tendendo a predominar novos comportamentos, não está eliminada a possibilidade de coexistência de padrões comportamentais diferenciados.

Os conjuntos ou padrões de crenças, normas, comportamentos e/ou estados de consciência e percepção não só “regem ou guiam” as sociedades (112:59), mas expressam estruturas adaptativas.

As experiências alucinatórias, em estado de alteração e controle de reações psicofísicas (estase), encontram na praxis ritualizada, incorporada às estruturas de plausibilidade dos grupos, certa homogeneidade além do mundo de fantasia. Caracteriza-se por uma força coletiva cujas conseqüências ultrapassam a simples força moral proposta por DURKHEIM (39:381).

Nem sempre os rituais expressam mera busca de solução “neurótica”. Como vimos, MORIN (91:213) ADMITIU a coexistência de rituais diferentes. Numa perspectiva mais profunda, revelando a própria natureza híbrida (e dionisíaca) do homem em seu processo evolutivo, será possível a constatação de experiências simbólicas, mágico-religiosas, capazes de integrar num mesmo tempo, espaço e ambiente, os estados biopsíquicos de ordem e desordem, das lágrimas ao riso e vice-versa. Neste sentido, MORIN (90) argumenta que o prazer que o sapiens procura, não apenas no orgasmo, mas em todos os campos, não pode ser reduzido a simples eliminação de uma tensão. O prazer existe, inclusive em estados de exaltação de todo o ser, alcançado o limite de catalepsia ou epilepsia. Assim, nas sociedades arcaicas e mesmo nas históricas, através de ervas e/ou álcool, da dança e/ou do rito, do profano e/ou do sagrado, há a busca, espera de estados de embriaguez, de paroxismo, de êxtase, parecendo às vezes

“unir a desordem extrema no espasmo ou na convulsão e a ordem suprema na plenitude de uma

integração com o outro, a comunidade, o universo”(90:114).

Portanto, os grupos atípicos plasmados no contato direto ou indireto com populações primitivas, em toda Amazônia, situados hoje na intermediação floresta-cidade, não podem ser analisados apenas pelo ângulo funcionalista. Expressam experiências de homogeneidade ainda vigentes na região, apesar do impacto da urbanização, refletindo aspectos fundamentais e universais do ser humano.

Os movimentos e paradas no tempo e espaço reais exteriores, com assimilação e fixação de novos comportamentos, indicam a persistência de certos fatos e alteração de outros, identificam signos de uma linguagem adaptativa, estruturante, realizada através de experiências significantes de paradigmas comuns de percepção do tempo, do corpo. Uma arte de viver a duração interior coletivamente numa espécie de sistematização e complementação de duas ecologias: dos atos de comunicação (trocas) exteriores e dos interiores, sempre na busca de integração total. (cf. 122:190).

As trocas simbólicas dos rituais mágico-religiosos não são efeitos dessas microssociedades, são as próprias microssociedades em ato, na argumentação de MAUSS (84:174). Os fatos sociais não seriam “nem coisas nem idéias”, seriam estruturas (84:175).

Propomos, pois, conceituar as experiências de homogeneidade através de reflexões em torno:

- 1) das noções arcaicas e históricas de tempo (duração) – o que não significa sua extinção nas sociedades contemporâneas (46:123);
- 2) de uma ecologia dos atos e ordenações corpóreo – temporais.

A “duração real”, “duração mítica” e “duração em si”

Por serem repetitivos, os gestos, as palavras, as intenções e os estados mentais individuais e/ou coletivos transformam-se em rituais. Eles rompem a rotina

do cotidiano e delimitam espaços referentes, objetivos ou imaginários, instituindo palcos onde se dramatiza a memória social.

Tais momentos míticos relativizam a duração exterior medida pela seqüência passado-presente-futuro, entre o antes e o depois, em zonas sob o império da necessidade. Eles emergem dinamicamente, criando outras simultaneidades, livrando-se da irreversível linearidade constrangedora, afinal, como nos lembra DOUGLAS:

“Como um animal social, o homem é um animal ritual. Se o ritual é suprimido de uma forma, ele reaparece inesperadamente em outras tão mais fortes quanto mais intensa for a interação social” (38:80).

A noção de repetição sugere a existência de algo que se repete, por exemplo, algo marcado por metrônimos. Pode ser o tique-taque de um relógio, uma pulsação, a recorrência a dias, luas, estações anuais ou, no caso das experiências mágico-religiosas extáticas do Santo Daime, as três fases clássicas do ciclo onírico. ^(*)

Por outro lado podemos pensar na noção de não-repetição. Sabemos que todas as coisas vivas nascem, crescem e morrem, sendo um processo irreversível. LEACH (73) demonstra, por exemplo, que todos os aspectos do tempo, duração ou seqüência histórica, são apenas simples derivações de duas experiências básicas:

“a) que certos fenômenos da natureza se repetem;
b) que as mudanças da vida são irreversíveis” (73:193).

A visão moderna tende a considerar prioritariamente o segundo aspecto, o tempo seria pura seqüência de durações de épocas. Apesar de tudo não podemos deixar de reconhecer que a irreversibilidade do tempo nos é muito desagradável de um ponto de vista psicológico. Por isso os dogmas religiosos no mundo inteiro relacionam-se com a negação da ‘verdade’ final “desta experiência do senso comum”.

^(*) Ver capítulo 8.

A noção dicotômica do tempo ajuda a explicar os arranjos simbólico-adaptativos que vem marcando a passagem aqui analisada.

Interessa com mais destaque o fenômeno da reinterpretação dos traços culturais e ecológicos, produzida no encontro e no seu desenvolvimento, de parcelas da sociedade brasileira, valorizando ora uma, ora as duas noções temporais. Os grupos mágico-religiosos vivem o ritual de passagem numa combinação dialética de ambas as noções: um tempo linear submetido durante os transes e vôos xamanísticos ao tempo repetitivo, descontínuo; um tempo psicológico, subjetivo, cíclico paralelo ou orientado pelo primeiro. Eles se constituem em estruturas do real total.

Esperamos demonstrar que não se trata de simples oposição entre ontologias (arcaica e histórica) conforme investigou ELIADE (50) ao descrever ritos de renovação, mas de não enfatizar a abolição do tempo concreto e, conseqüentemente, sua intenção anti-histórica (50:100).

Seria possível verificar no contexto do contato entre seções representativas de duas ontologias, uma forma de experiência cognitiva intermediária? Se, por um lado, uma resposta afirmativa justifica a dialética das durações acima, por outro lado não seria provável que a vontade de desvalorização do tempo fosse na verdade uma vontade de criar simultaneidades coletivas através de experiências de homogeneidade?

O tempo, entre os mestres e demais iniciados dos Sistemas de Juramidan, é concreto, substantivo, personificado, de natureza distinta do tempo profano, mas esse, nem por isto é minimizado ou ignorado. Pelo contrário, tudo leva a afirmar que ele é revisto, buscado e pode orientar o presente e o futuro.

Inclinamo-nos a propor a hipótese de uma percepção alternativa ocorrida entre a duração e a simultaneidade, bases das experiências homogeneizadoras.

Contrariando a doutrina de KANT (70:34-38) de que “todas as coisas são fenômenos externos” “no espaço” e “no tempo” e sua conclusão segundo a qual “Quando se fala de muitos espaços, entende-se por isso apenas partes de um único e mesmo espaço” ou “diversos tempos são apenas partes de um mesmo tempo”

podemos reforçar nosso argumento acima, com elementos do relativismo de BERGSON (21), na visão de MERLEAU PONTY (84).

Em lugar de concluir que “O espaço não é um conceito empírico, tirado de experiências externas” e “O tempo não é um conceito empírico, tirado de alguma experiência”, BERGSON quer precisamente mostrar que não há simultaneidade entre coisas em si, as quais, por mais próximas que estejam, estão cada uma em si mesma. Só coisas percebidas podem participar da mesma linha de presente - ,e, inversamente, mal existe percepção existe imediatamente, e sem qualquer medida, simultaneidade de simples perspectiva não apenas entre dois acontecimentos do mesmo campo como entre todos os campos perceptivos, todos os observadores um por um, e não como são vistos por um entre eles, mas tais como são para si próprios e no absoluto de suas vidas, estas durações solitárias, deixando de poder ser aplicadas umas sobre as outras, medidas umas pelas outras, cessariam de oferecer qualquer desfasamento, cessando também de fragmentar o universo do tempo. MERLEAU-PONTY (84:280) |.

Sob o ângulo acima, a suspeita de uma desvalorização do tempo se dilui. A abordagem híbrida, histórica comparativa de ELIADE e empírica fenomenológica de BERGSON, oferece condições para melhor compreender as experiências extáticas e, sobretudo, estados de consciência e percepção diferentes mas perfeitamente justificáveis quer entre primitivos ou modernos.

Sem aprofundar na análise da citação de MERLEAU-PONTY, interessa no momento incorporar o comentário desse sobre a restituição de todas as durações em conjunto que não é possível na sua origem interior uma vez que cada um de nós somente coincide com a sua. Essa restituição, segundo BERGSON (21) faz-se

“... quando os sujeitos encarnados se percebem mutuamente, quando os seus campos perceptivos se perfilam uns pelos outros e se envolvem, quando se vêem uns aos outros em vias de perceber o mesmo mundo” (21:281).

Tentando entender o seringal como estrutura de fronteira e que regras guiam sua expansão e seu processo de transformação J. P. OLIVEIRA FILHO (101:126)

propõe a esquematização de dois modelos de seringal. Não se interessa pelos fatores mais gerais, mas pelos mecanismos concretos de passagem, nos elementos que realizam a transformação de um dos modelos em outro. A esquematização se apresenta desta maneira:

Seringal

Modelo Caboclo	Modelo do Apogeu
- exploração nos limites da fronteira econômica	- exploração da área muito além das fronteiras do mercado
- mão-de-obra requisitada localmente	- mão-de-obra quase integralmente importada
- <u>força de trabalho familiar</u>	- trabalhador isolado
- pluralidade funcional da empresa (inclusive com atividade de subsistência).	- especialização da empresa, com abandono da agricultura.
- Pequena produtividade do trabalhador	- produtividade do trabalhador bem mais elevada.

Há correlações entre a interpretação de OLIVEIRA FILHO e as observações de BASTOS (13:2). Percebe-se que aquele se refere à primeira etapa da ocupação, anterior ao ápice do modelo caboclo. Esse já compreenderia o depois que abarcaria todo o modelo do apogeu.

As observações de BENCHIMOL (15) sobre os três momentos da urbanização, ou êxodo rural, não contraria as de OLIVEIRA FILHO (101) e não invalida a análise de IANNI (67). O penúltimo procura ver a passagem a partir de uma descrição histórica das duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica do Séc. XIX e ajuda a entender minha argumentação, isto é, os comportamentos de êxodo e exílio a partir do auge do modelo do apogeu (1912) sua decadência, tentativa de recuperação na década de 1940. A transformação de migrantes rurais e urbanos, seringueiros, posseiros e barranqueiros em bóias-frias das empresas agro-industriais que penetraram na região intensificou-se em fins da década de 1960 e do “Modelo Brasileiro” de 1970. Trouxe como corolário a desorganização de formas anteriores de vida social, reocupação dos territórios e

alteração inevitável do ambiente. Em muitos lugares da Amazônia as antigas experiências de homogeneidade desapareceram, outras ainda persistem.

Na maioria dos casos as experiências de homogeneidade continuam atuais e se centralizam em atividades mágico-religiosas, em conjuntos culturais que se apresentam como fatos sociais. Chegamos assim a um ângulo dos estudos ecológico-culturais geralmente esquecidos por sociólogos e antropólogos: o da ecologia dos atos adaptativos e diferentes ordenações corpóreo-temporais e suas repercussões aos níveis psicossociais e socioculturais.

Ecologia dos atos e ordenações corpóreo-temporais

MOLES (86) levanta o problema da densidade de seres humanos no espaço e a idéia de trajetória, marcando a sucessão na consciência pessoal, no espaço e tempo próprios, de série de excitações, de estímulos ou encontros situados no território coletivo. É a noção que liga a ecologia individual à ecologia social das ações ou transações, e esse conceito,

“...esta espécie de equação da partícula, não foi até hoje muito utilizada para definir o objeto que aqui nos preocupa, a idéia da unidade do homem através do espaço e do tempo” (86:163).

NITSCHKE (98), antropólogo cultural, interessado no estudo do binômio comportamento e percepção, parece sugerir que tal unidade, em termos concepção espaço-tempo, não existe. Partindo da crítica à teoria de KANT, citada acima, propõe-se a discutir o assunto fundamentando em quatro pressupostos básicos, através dos quais procura negar a orientação kantiana segundo a qual o homem tem ordenado “todos os fenômenos no tempo e no espaço sob o conceito de ‘grandeza’, e que nesse sentido, o ambiente seria da mesma espécie para todos”.

Suas teses podem ser assim resumidas:

“Os animais não experimentam no ambiente grandezas finitas de espaço e tempo, mas experimentam parceiros;

Seres humanos experimentam, além disso, diferentes ordenações corpóreo-temporais, nas quais introduzem todos os fenômenos de seu ambiente. As grandezas infinitas de Kant, tempo e espaço, só correspondem a uma ordenação corpóreo-temporal entre outras;

As diversas ordenações corpóreo-temporais revelam-se em virtude de experiências de uma força. Uma vez que os efeitos dessa força podem ser observados na própria pessoa e ‘da mesma forma’ no ambiente, chamamos essas experiências de experiências de homogeneidade;

As experiências de homogeneidade correspondem a modos especiais de comportamento e percepção. Elas marcam as formas da sociedade, o modo de representar dos artistas e as indagações dos cientistas”.

Para MOLES (86), a criatividade do ser está associada a uma otimização dos intercâmbios que ele pode ter com o meio material e humano. Um excesso de trocas ou um intercâmbio mal distribuído num campo de consciência e num orçamento-tempo determinados tendem a reduzir essa criatividade quer pela distração, quer pela pobreza dos elementos que esse campo de consciência deveria reorganizar ou integrar.

Os atos e transações compreenderiam dois aspectos básicos: O primeiro se refere à interação dos atos ou comunicações no interior da esfera pessoal centrada no ser: esse território próprio, cuja versão moderna é dada pelo apartamento. Seria “ecologia individual dos atos”. O segundo aspecto seria a organização de um espaço global coletivo em função da inscrição, nesse espaço susceptível de ser

representado por um mapa objetivo, do trajeto dos fluxos de comunicação que deixam marcados os seus vestígios no mundo. Quer se trate da transferências dos seres, das coisas ou das idéias, esses fluxos representam uma das modificações fundamentais do território peculiar ao sistema social.

O autor propõe uma Antropologia do Espaço, onde seriam distinguidas zonas: de distrações, de aventuras, de estímulos agradáveis e desagradáveis, de segurança, de sono. Chega mesmo à sugestão de uma proxêmica, ciência das relações entre

“...o próximo e o distante, centrada fundamentalmente no ser, em sua inserção no espaço e no tempo, que nós definiríamos (...) ciência do conjunto dos fenômenos que, em igualdade de condições sob outros aspectos, perdem sua importância relativa em função da distância entre eles e o indivíduo...” (86:161).

Assim, há fortes indícios de que as experiências de homogeneidade, graças à restituição das durações, dos comportamentos de êxodo e exílio, relacionam-se ao volume e ritmos de acontecimentos em momentos de efervescência ou de quietude.

As visões extáticas esteriopadas vinculam-se a um controle cibernético inerente às estruturas adaptativas dos grupos

“...numa comunicação propriamente simbólica no fluxo contínuo dos gestos e vocalizações entre os mesmos indivíduos que agem em comum no interior de situações relativamente padronizada pelo ambiente para atender às atividades cooperativas” (86:161).

A autoscopia extática, pelo ângulo lógico-positivista, poderá ser classificada como produto da sugestão coletiva neurótica de ordem patológica. O mesmo fenômeno, na perspectiva de uma análise sistêmica total, poderá ser inserido como “condição necessária do desenvolvimento dos processos sociais e mentais de ordem superior” (86:161).

Por outro lado a leitura de uma autoscopia, auto-diagnose, se fundamenta em processos de trocas de informações entre os subsistemas biológicos, psíquicos e simbólicos, pois

“...é a aptidão que tem o indivíduo, por intermédio dos símbolos, de se tomar a si mesmo como objeto, assim como a tomar as outras coisas e os outros acontecimentos como objetos de reflexão, fora das situações estritamente presentes, utilizando símbolos que desempenham o papel de representações internas” (86:162).

As representações internas de uma duração individual, homogeneizada pela força coletiva, estaria incompleta sem uma análise da interação com o ambiente externo:

“acontecimentos demasiados, demasiadas surpresas, demasiadas surpresas criam um ser perdido, submerso e inadaptado; uma homeostasia demasiadamente perfeita do sistema cria o entorpecimento” (86:164).

Portanto o estudo das interações de espécies diferentes num domínio limitado, transformado por MOLES, numa ecologia dos atos de comunicação e das transações, só será revelador na medida em que, ao lado dos fatores físicos, químicos, biológicos, individuais e sociais, se explorasse o simbólico inter e intrasubjetivo, em estado de sono/sonho ou de vigília. O corpo ai é bom para pensar. Por ele e dele sairiam feixes de significados e chaves interpretativas. A percepção espaço-temporal passaria pelo corpo, liberando processos de criatividade humana.

NITSCHKE (98), aliás, situa a criatividade na própria experiência da homogeneidade:

“... os homens sempre experimentaram algo na própria pessoa, supondo que a mesma força também se torna atuante independentemente de sua própria pessoa. Não se trata, portanto, de uma experiência de si próprio, nem da experiência do ambiente, mas da experiência de uma grandeza que atua sobre a pessoa e ambiente. Uma vez que

aquilo que é experimentado na pessoa também deve atuar de igual maneira no ambiente, ou seja, abrangendo pessoa e ambiente... “ (98:96).

As diferentes ordenações corpóreo-temporais produzem, segundo o autor, diferentes experiências de homogeneidade. Uma vez que cada um desses comportamentos corresponde a uma experiência de homogeneidade, fica facultado ao homem tomar posição em seu ambiente. Nessa experiência ele e seu ambiente são da mesma espécie, isto é, ele e todos os fenômenos por ele registrados enquadram-se dialeticamente numa dada formação da ordenação corpóreo-temporal.

Vale acrescentar que a passagem de uma ordenação corpóreo-temporal a outra pode ser diagnosticada primeiramente nas mudanças sociais. Tudo indica que um novo comportamento (ou ordenação) precederá a reorganização sociocultural.

Com o objetivo de caracterizar o contexto macrossocial esboçamos reflexões sobre as conseqüências da penetração capitalista na região.

O principal problema é o da desorganização de antigas populações sofrendo a sucessão de impactos. Alguns conjuntos culturais resistem.

Registramos três momentos indicadores da desorganização progressiva das formas adaptativas acima mencionadas, substituídas, na sucessão, por modelos culturais gerados no ambiente: período de decadência do seringal “modelo do apogeu”, período pós-Segunda Batalha da Borracha e período de acumulação primitiva e expansão do latifúndio de empresa. O último se destaca pelo intenso fluxo inter e intra regional.

As resistências podem ser explicadas como homogeneidade ainda não atingidas pelo impacto, ou parcialmente modificadas por ele. Verifica-se a preservação de atos psíquicos e ordenações corpóreo-temporais próprias de uma reinterpretação cultural e a emergência de conjuntos culturais atípicos – não mais rústicos mas ainda não integralmente urbanizados.

Em seguida propomos algumas orientações teóricas para apreensão dos estados psíquicos e atos mentais coletivos. Assim o plano ecológico-cultural serviu

para afirmar a debilidade de se enfatizar subsistemas isolados e a relatividade do princípio de causalidade.

A passagem que vem ocorrendo na Amazônia, de um tipo de cultura para outro, do rústico para o moderno (urbanizado), num macro-contexto marcado pela desorganização das populações dos seringais, apresenta peculiaridades relativas aos modelos caboclo e do apogeu. Analisadas a nível micro-contextual, essas peculiaridades fazem parte da história e estrutura ecológico-cultural dos Sistemas de Juramidán, descrita a seguir onde indicaremos a permanência de traços ligados às populações rústicas e primitivas, enriquecidos com elementos da recente cultura urbana.

A homogeneidade, contudo, tem sido descontínua e nem sempre obedece a evolução indicada para a “transfiguração étnica” proposta por DARCY RIBEIRO (113:242). Poderemos encontrar grupos mágico-religiosos que lograram reinterpretar traços rústicos e primitivos, conservando características simbólicas alternativas padronizadas e não simples comportamentos (condutas) psicossociais efêmeras. Se aceitarmos as sugestões de QUEIROZ (109) e D. T. MONTEIRO (88), podemos afirmar que tais grupos devem ser classificados como formações sociais intermediárias onde inclusive, parece não ter sido rompida total e conscientemente a comunicação do homem com a natureza (116:297).

A pesquisa tentará, portanto, reconstituir um conjunto cultural, na forma de sistema religioso cujos componentes básicos têm suas matrizes na cultura rústica nordestina transplantada e na tradição ameríndia mais recentemente alcançada pelas frentes extrativistas.

Os dados empíricos referem-se, historicamente aos movimentos migratórios iniciados na última década do século passado até finais da década de setenta.

Partimos da hipótese de que as experiências alucinatórias constituem-se em estados atípicos de consciência e percepção, responsáveis pela construção social de uma realidade própria, de um estágio de passagem entre civilizações distintas. Os transe extáticos e vôos xamânicos, individual ou coletivamente, situam-se nessa passagem, e não devem ser entendidos como simples liberação de tensões, ou sublimação de pulsões libidinosas (46).

não nos parece tratar de um projeto de características apolíneas, buscando exclusivamente, o restabelecimento de uma ordem ou reencantamento do Paraíso Perdido. O projeto que a metáfora do Palácio de Juramidan engendra leva-nos, acima das idéias de classe, raça ou necessidades, a um encontro com a natureza dionisíaca, perdida pelo positivismo e utilitarismo da civilização ocidental. Um eterno retorno. Não apenas na versão de ELIADE (50), mas enriquecida com NIETZSCHE (97) e DUVIGNAUD (43:226).

Portanto, paralelo ao processo de expansão da sociedade global, surge uma ordem simbólica cujas raízes perdidas há muito, reaparecem nas feridas abertas entre índios e caboclos. Organizando o “outro” a sociedade nacional se desorganiza e aí se redescobre. Contraditoriamente, desorganizando o “outro” ela se organiza como forma de ocultar a si mesma, tentando negar as feridas.

O projeto de ordem que o ritual de passagem institui remete a uma estrutura ambígua: o palácio tanto pode ser espaço sagrado da ordem consciente ou o inconsciente processo de criação simbólica pelas estases biorgânicas, biopsíquicas e sociais.

Uma metáfora feita de metonímias que se completam: o astral adquire expansão semiótica complementar à oposta: a terra-mãe. Aquele é o todo, mas espaço simbólico, território sagrado temido e desejado, reduto do Chefe Império, a terra-mãe se integra aos poderes cósmicos dos seres divinos. O palácio, pertencente a uma ecologia sobrenatural, réplica, da natural, pode, pois, na idéia de uma ecologia dos atos de comunicação, reorientar aspectos míticos universais. A proxêmica ajuda a compreender o processo de expansão ou redescoberta metafórica, presente, por exemplo, no hinário do mestre IRINEU (37).

E o palácio, nesse processo de expansão semiótica, antes, durante e depois das “mirações”, centrado no ser, inserido no espaço e tempo, na busca de homogeneidade, faz semelhantes o próximo e o distante. Estabelece analogia entre a ordem no interior da descoberta e a desordem no interior da ordem.

Até onde os dados permitirem, sem abandonar a perspectiva societal, utilizando sugestão de REICH (111:100), tentaremos relacionar o racional e o irracional no conjunto de ordenações simbólicas do espaço social, de transformação

conjunta: os aspectos ecológico-culturais não negariam a natureza psicossocial dos mesmos. REICH concorda, neste ponto com BASTIDE (10:235), ou seja, o de que o fator econômico não é o único determinante.

Para REICH (111) a psicanálise pode confirmar a tese de MARX segundo a qual é a existência social que determina a “consciência”, isto é, as representações, objetivos e pulsões, ideologias morais, etc., e não o contrário. Contudo, isto não excluiria a hipótese de que a intensidade das necessidades (condicionada somaticamente), assim como as diferenças qualitativas no desenvolvimento psíquico, sejam determinadas pelo aparelho pulsional. Por isso mesmo convém lembrar a tese de MARX segundo a qual os homens fazem a sua própria história, mas apenas em condições determinadas e com determinados pressupostos iniciais, de natureza social.

BASTIDE (10) enfatiza a dupla fonte do pensamento simbólico: uma revelada por Freud e pelos psicanalistas – a máscara imposta à libido; a segunda revelada por DURKHEIM e por MAUSS: os momentos de efervescência entre a psicanálise e a sociologia. ⁽²⁸⁾

REICH (111) coloca o problema em termos de uma relação entre o racional e o irracional. O trabalho da terra com a ajuda de instrumentos agrícolas, assim como a sementeira, visam tanto à sociedade como ao indivíduo a produção de alimentos. Estes fatos porém revestem significado simbólico de um incesto com a mãe (a terra, mãe alimentadora). Assim o racional atrai o simbólico | REICH (111:101) |. Portanto, o fato de a mãe ter, como a terra de dar os seus frutos depois de ter sido trabalhada com o auxílio de um instrumento (símbolo peniano) mostra, segundo interpretação de REICH (111), que “aquilo que parecia desprovido de significado o tem, que todo simbolismo se apoia numa base real” (111:101).

Uma das metonímias, presente por exemplo na metáfora do Palácio de Juramidán, expressa no hino 37, inscreve-se numa linguagem mágico-religiosa, mítica, de predominância conotativas notáveis. Essas dizem respeito à situação

⁽²⁸⁾ “Os símbolos sociais podem penetrar no sonho e por isso mesmo mudar de significado; graças ao próprio mecanismo do pensamento onírico, os símbolos libidinosos podem penetrar na cultura, aí introduzindo uma série de elementos cuja interpretação depende do domínio psicanalítico” (10:240).

concreta de subsistência vivida ainda hoje por antigos seringueiros, mas não eliminam a energia significativa dos conteúdos sociais inconscientes, reveladores da passagem aqui mencionada.

O projeto de ordem do Palácio expressa, portanto, a situação problemática de tensão que o processo de expansão da sociedade global vem engendrando, mas é mais que isso ainda.

6. Vozes do Êxodo e Cantos do Exílio

BENCHIMOL (15), num denso inquérito antropogeográfico, analisou depoimentos de nordestinos regressando ou se retirando da Amazônia. Registra o comportamento dos que perderam sua experiência de homogeneidade, eles vivem o drama ecológico do impacto causado por acontecimentos demasiados.⁽²⁹⁾ O material colhido por BENCHIMOL encaminha nossa argumentação sobre a função social do sonho e das experiências alucinatórias. O autor indica comportamentos coletivos,⁽³⁰⁾ verdadeiros modelos socioculturais tendendo a todo momento à cristalização, à incorporação de um sonho coletivo. O sonho da realidade, a busca de um tempo perdido, de um paraíso, orientam e estimulam a transumância pela Amazônia.

Por outro lado, FERRARINI (52) fala das dificuldades de adaptação do nordestino na Amazônia, ressaltando certa tendência fatalista, ele seria um nômade por índole. Os que se adaptaram à indústria extrativa o fizeram com grande esforço. Lembra a mudança etológica sobre a qual falamos no início do trabalho, confirmando, assim, a necessidade de nova experiência de homogeneidade, pela incorporação de nova percepção espaço-temporal.⁽³¹⁾ Para FERRARINI, dadas as circunstâncias em que a ocupação se efetuou, os laços sedentários tornaram-se impossíveis. A imensidão, o espaço aberto, a própria natureza do trabalho fizeram com que o nordestino se tornasse um nômade. Só agora é que ele tende a se fixar nas sedes municipais e nas capitais mais próximas. Vimos contudo, que o êxodo rural não se constitui em iniciativa do seringueiro. É consequência da penetração de empresas nacionais e multinacionais favorecidas pela política de incentivos fiscais. O seringueiro e sua família estão sendo expulsos de suas antigas colocações por causa dessa penetração. Assim surgem no Acre os “posseiros urbanos”.

⁽²⁹⁾ Cf. p. 34 ss.

⁽³⁰⁾ Referimo-nos a uma espécie de combinação entre dois tipos de conduta coletiva segundo classificação de GURVITCH (63). Por um lado as práticas, costumes, rotinas ou modos de vida, de outro as condutas que paralisam os modelos “que são insubordinadas, inesperadas, irregulares, não conformistas, resistentes...” (63:99).

⁽³¹⁾ “Nordeste: paisagem aberta. O homem olhando a natureza de cima; dominando-a, possuindo-a . Aqui o emaranhado dos cipós de permissão com as gigantescas árvores, formando com a abundância das epífitas e parasitas um quadro botanicamente superpovoado. Nessa luta pela vida, forma este contexto vegetal uma tessitura impenetrável, tão hermética e fechada impedindo frontalmente o acesso humano” (52:57)

Para que se possa compreender plenamente o significado do processo de organização social, política e mágico-religiosa dos grupos que consomem o Santo Daime e, por esse caminho, buscam responder às necessidades e pressões do ambiente ora em foco, detalhemos os comportamentos coletivos aqui designados Vozes do Êxodo e que correspondem ao drama vivido por antigos seringueiros, seu processo de ocupação de espaços urbanos, já mencionados no capítulo 4. Em Rio Branco, “posseiros urbanos” ou “invasores” caracterizam famílias que, pressionadas por uma série de fatores, não tiveram outra alternativa senão a de ocupar compulsoriamente terrenos desocupados, de particulares ou do Estado. ⁽³²⁾ Os depoimentos (II, III, IV, V, VI, VII e VIII) caracterizam o discurso, a comunicação de uma situação existencial, o clamor, revelando síndrome de desenraizamento cultural. Comportamentos relativamente estruturados, de efêmera duração. Mas o fenômeno do êxodo rural interessa à política de ocupação e exploração econômica implantada na região.

Verificamos pelos depoimentos que, apesar da desordem (doença, fome e outros sinais de carências), fenômenos que aqui incluímos no conceito de estase, os desejos de ficar ou partir, abandonar ou voltar, ligam-se a um sentimento de euforia interna, independente de situações objetivas e externas. Em momentos de estase podem surgir manifestações de êxtase e vice-versa.

Se GLUCKMANN (58) está certo em sua formulação sobre a expressão simbólica das relações sociais eu diria que os depoimentos podem ser entendidos como um ritual. As situações dos posseiros revelam o processo de desorganização, de caos por um lado, mas, por outro, obedecem a certa lógica. Não se constituem

⁽³²⁾ “A margem esquerda do rio Acre, nas proximidades do bairro Triângulo, num terreno alagadiço, os chamados “posseiros urbanos” construíram (a seu modo, é claro), em poucos meses, um novo bairro. Homens, mulheres, crianças derrubaram as árvores, coivaram, limpam e ergueram seus precários barracos... A notícia de que está sendo aberta uma nova área corre e se espalha rapidamente protegida entre a população. Quem chega primeiro vai marcando seu pedaço de chão, observando um acordo tácito entre eles: ninguém deve reservar mais que o suficiente para a construção de um barraco... Um barraco é feito em poucas horas, geralmente pelo sistema de mutirões com o material mais simples – algumas folhas de alumínio, cavacos ou mesmo palha para a cobertura, restos de tábuas, caias para as paredes e alguns esteios para equilibrar a construção. Em poucos dias o terreno foi totalmente ocupado, deu para abrigar cerca de 150 famílias. A essas alturas o proprietário da área já havia tomado todas as providências para desalojar os ‘invasores’, ameaçando passar o trator sobre as casas, recorrendo à justiça... Os posseiros temeram um pouco no início, mas em seguida recobram a coragem e confiança e permaneceram no local até hoje...” (Varadouro nº 14, Ano II, 1979, p. 9).

fiel cópia do projeto de colonização imaginado pelo Estado, contudo atendem até certo ponto à estruturação do capitalismo na região. Os efeitos de tal política de ocupação se transformam em função do projeto de ordem, desejada ou não pelos agentes da ação, concretizada pelos atores vivendo conscientemente ou não o drama. Enquanto texto significativo o discurso constituído pelos depoimentos revelam atividade humana não especificamente técnica ou estética, mas representa relações sociais sobre as quais se refere, enquanto estado mental coletivo. Tal colocação, portanto, estaria em harmonia com GLUCKMANN (58).⁽³³⁾ Não concordamos, porém, com a distinção entre atividades rituais e atividades cerimoniais. As primeiras seriam de caráter místico, mas não há como separá-las na prática objetiva, por isso ficamos com DOUGLAS (38:80).⁽³⁴⁾

O ritual aparece nos discursos efetivamente realizados, de forma não controlável da parte dos atores pacientes, com intensa interação social consagrada pelo uso, ritualizada. Aparece imprevisivelmente, em situações contraditórias e, paradoxalmente, copiam o modelo consagrado pela sociedade global: expulsos da zona rural, repetem a arbitrariedade sofrida, que desordenou seu mundo, ocupando espaços da zona urbana. Mas o fazem intuitivamente, buscando sua ordem no interior da desordem, confirmando assim a desordem da organização socioeconômica imposta.

Pode-se, portanto, perceber ao longo do processo de ocupação da região períodos de intenso tráfego humano, de chegadas e partidas, com durações intermediárias, paradas, onde as palavras, gestos e objetos parecem indicar estagnação ou monotonia, crise ou desagregação das populações, progresso, euforia e renovação do mito do Eldorado. Opondo-se aos comportamentos coletivos em contexto de sonho e alucinações estimuladas psicossocialmente, tais experiências passam a fazer parte das novas condições etológicas, são os “Cantos do Exílio”.

⁽³³⁾ “... organização complexa da atividade humana que não são especificamente técnicas ou recreativas e que implicam comportamentos que constituem a expressão simbólica de relações sociais” (58:22).

⁽³⁴⁾ Cf. p. 27.

Cantos do Exílio

Identificam manifestações permanentemente mágico – religiosas, onde musica, dança, transe extáticos e sonhos expressam, conduzem e produzem formas criativas de envolvimento do corpo, arte e mente. Alguns grupos organizados segundo tradição mítica comum são mais estáveis e desenvolvem outro tipo de resposta à crise. Torna-se impossível fazer levantamento completo de tais grupos, por isso daremos informações gerais sobre o surgimento, funcionamento e estrutura de alguns deles.

Embora ritualizados, os comportamentos de êxodo e exílio (as vozes e os cantos) são explicitamente não desejados, circunstancialmente tolerados pelos aparelhos ou agentes de controle social, organizados e instalados como extensão da sociedade global. Por isso eles não se opõem mútua e exclusivamente. Ambos, dependendo dos poderes político-ideológicos e administrativos, são acionados ou transformados pelos interesses das classes dominantes. Um contém o outro na medida em que participam e reagem à crise. São, pois, homólogos. Um não se relaciona com o outro pelo princípio de causalidade, são descontínuos: o primeiro ritualiza atos explicitamente ligados às soluções de problemas do cotidiano a partir do desejo de, sem deter poderes necessários, realizar o “sonho” (desejo) do Eldorado. O segundo, resistindo ou indiferente, vive ainda o passado, projetando no presente e no futuro; embora seja um prolongamento das populações rústicas da sociedade global, ao incorporar elementos heteróclitos de diferentes tradições culturais, ⁽³⁵⁾ pela reinterpretação, e usando outro “princípio de realidade”, ⁽³⁶⁾ vivem sem rupturas o tempo-espaço onírico e o tempo-espaço da vigília.

Ambos os tipos de comportamentos coletivos (ou condutas) que podem resistir e se transformar em modelos sociais (63), caracterizando, assim, estados

⁽³⁵⁾ Evidentemente não queremos separar diferentes partes de um sistema cultural, fazendo com que uma independa da outra. A mudança de ambiente, necessária adaptação do homem e, por conseqüência, aquisição de novos hábitos, ocorre de forma total. Não há pois predominância ou independência absoluta dos valores religiosos (ideológicos), sociais e tecnoeconômicos. Como lembrou BASTOS (13:3) houve uma “contemporaneidade de efeitos transformadores” (cf. p. 6).

⁽³⁶⁾ Não significa necessariamente uma oposição ao “princípio do prazer” da corrente freudiana. No presente contexto ele se refere a formas alternativas ou diferenças de percepção da realidade para a qual REICHEL=DOLMATOFF nos alertou (112:59/60) (cf. p. 14).

mentais e atos psíquicos coletivos⁽³⁷⁾. Veremos que os “Cantos do Exílio”, revelam-se simultaneamente como condutas coletivas e modelos sociais, dependendo do estágio em que eles se encontrem.

Como apontar os elementos que os identificam? Um critério é o grau de resistência no tempo e sua extensão geográfica, complementado por uma análise situacional na estrutura social, verificando a relação existente entre a consciência individual e a consciência coletiva, segundo proposta durkheimiana, resumida por BASTIDE (9):

“...todo homem é um animal social e a religião se reduz à consciência da vida coletiva. Ela é, ao mesmo tempo, o produto da comunhão e a expressão própria em que se manifesta esse sentimento de comunhão, a saber, a distinção entre dois mundos: o ‘profano’ da consciência individual e o ‘sagrado’ da consciência coletiva, exterior e superior às consciências individuais” (9:12/13).

Nosso maior problema consiste exatamente em definir critérios que nos indiquem com segurança quando se trata de manifestações religiosas, pois sendo de difícil distinção, cada consciência aponta comportamentos ritualizados, isto é, gestos, palavras e atos que buscam um projeto de ordem. Assim, será sempre pela permanente interpenetração entre o individual e o coletivo que o sentimento de comunhão se manifesta; as respostas, enquanto ritualizados, serão sempre em sua gênese religiosa, sagrada, coletiva, jamais deixando de, a nível individual, se constituir em soluções práticas para problemas concretos o que, de resto, como temos insistido sempre, e voltaremos insistir, elimina qualquer tentativa de abordagem determinista. Os comportamentos e modelos, mapeados segundo

⁽³⁷⁾ Entendemos e usaremos tais conceitos dentro da idéia geral expressa, por GURVITCH sobre o assunto: “A vida psíquica manifestou-se em todos os planos sobrepostos da realidade social; faz parte integrante desta realidade de que está impregnada. (...) Um certo número de pressuposições podem com efeito levar a negar a existência do nível psíquico, e sobretudo o consciente, atributo exclusivo do indivíduo, ou quando não designamos como mental senão o que se reduz ao comportamento individual e às suas estimulações, ou quando aceitamos a interpretação gratuita da consciência como fechada” (...) “Do ponto de vista sociológico, o psíquico em geral e o consciente em particular são realidades incrustadas em outras realidades sobre as quais não tem nenhuma precedência nem ontológica nem metodológica” (63:132) (cf. pp. 78 e 90).

critério especial de classificação dos dados, à exceção dos grupos do Culto do Santo Daime, serão apenas indicados.

Enquanto “Vozes do Êxodo” podem ser tomados como comportamentos coletivos psicossociais, “Cantos do Exílio”, sem deixar de serem livres e dinâmicas manifestações de estados mentais, atos psíquicos de êxtase/estase/êxtase, de repente, imprevisivelmente se transformam em modelos socioculturais estruturados em grupos mágico-religiosos. Esses, além de tudo, se constituem em sistemas culturais, com seus modelos de projeto de ordem:

Tipos de respostas (ritualizações) às necessidades e pressões	
Comportamentos Colet. Psicossociais	
Modelos Socioculturais	
Vozes do Êxodo	Cantos do Exílio
O “sonho” (desejo) de realidade	A realidade do sonho
Estados mentais e atos psíquicos coletivos	Estados mentais e atos psíquicos coletivos
Êxtase/estase	Estase/êxtase
<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="width: 45%;"> <p>Grupos mágico- religiosos</p> <p>Sistemas Culturais</p> </div> <div style="width: 45%;"> <p>→ outros</p> <p>→ Santo Daime</p> <p>→ outros</p> <p>→ Sto Daime Sist. de</p> <p>→ Sist. de Juramidan</p> </div> </div>	

Os modelos socioculturais

Conforme vimos no quadro classificatório anterior, capítulo 3, o consumo de alucinógenos (experiências paradoxais) ocorre segundo verdadeiros modelos de ritualização e encontra-se generalizado em toda Amazônia. Adotando, porém, o nível sociocultural como critério de especificação, verificamos que tais modelos socioculturais se transformam em autênticos precipitadores de sistemas culturais que, por sua vez, identificam as formações sociais intermediárias, segundo um plano histórico-estrutural⁽³⁸⁾. Tais modelos, pois, ligam-se a tradições e se transformaram em costumes e rotinas⁽³⁹⁾. Os grupos que consomem o Santo Daime ou Ayahuasca,

⁽³⁸⁾ Cf. p. 15.

⁽³⁹⁾ Embora GURVITCH (63:96) estabeleça distinção entre modelos culturais e modelos técnicos, recomenda que “não devemos exagerar esta oposição” que lhe parece bastante relativa. “Modelos técnicos e modelos culturais não cessam em graus diversos de interpenetrar-se nos diferentes agrupamentos e nas diferentes civilizações. O comportamento econômico, por exemplo, está tão

lagê, etc., tendem a formar verdadeiros sistemas culturais. Neste caso as condutas mágico-religiosas passam a fazer parte do dia-a-dia, sendo práticas, costumes e rotinas que definem um modelo ou projeto de vida. Relacionaremos à seguir alguns desses grupos deixando para a próxima parte a análise detalhada dos Sistemas de Juramidán.

Além de inúmeros grupos estudados por vários pesquisadores, bem mais próximos das populações primitivas (1, 27, 77, 102, 107, 108, ??) podemos mencionar os grupos rústicos compostos de brancos, índios e negros, indicando progressiva assimilação afetiva (GALVÃO 56:282). O estudo de PRANCE & PRANCE (107) sobre o uso da Ayahuasca pela população de Tarauacá, por exemplo, contribui para o estabelecimento das relações com o Culto do Santo Daime. Enquanto o trabalho de DER MARDEROSIAN (36) confirma o percurso da Ayahuasca na direção norte-sul (Peru, Bolívia, Brasil) penetrando por Cobija, crescendo e adquirindo características próprias na evolução de Brasília para Rio Branco, PRANCE & PRANCE (107) acusa os mesmos traços culturais indígenas assimilados pelos grupos urbanizados de Tarauacá.⁽⁴⁰⁾ Seriam raízes comuns à área cultural do Juruá-Purus? De qualquer maneira, informa-nos PRANCE & PRANCE (107) que em contraste com os índios, os brasileiros adaptaram o uso do narcótico aos seus propósitos, incorporando, todavia, seu próprio folclore, tornando a cerimônia ou o ritual de ingestão, mais complexo. Nesta cidade o cipó tornou-se parte da cultura acreana (107:107).

Entre os grupos ligados ao Santo Daime podemos mencionar o Círculo Regeneração e Fé, Centro de Iluminação Cristã Universal (Alto Santo), Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Apresentando algumas semelhanças, o Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus” – Fonte de Luz “afasta-se daqueles e cria nova “linha doutrinária”. Há também um outro grupo que, apesar de bem organizado a exemplo desse último, não pode ser considerado como sistema cultural, ou seja, não há íntima e direta relação entre as estruturas simbólicas com a organização social e formas de

impregnado de modelos culturais como de modelos técnicos, e a mora, a religião, a arte, a duração, etc., realizam-se graças a modelos técnicos que lhes são próprios”.

adaptação tecnoeconômica; tais subsistemas nem sempre se vinculam estreitamente, são as Uniões do Vegetal (U.D.V.).

“CENTRO ESPÍRITA E CULTO DE ORAÇÃO CASA DE JESUS – FONTE DE LUZ”

CARVALHO NETO E NUNES PEREIRA (99) bem como BASTOS (14) são os primeiros a registrar a existência do grupo. Nossas pesquisas confirmam grande parte das observações daqueles. Tudo começa quando Daniel Pereira de Matos visita Mestre Irineu e se sente chamado para uma missão especial. Instala-se numa área de 2.500 mt², de propriedade do Sr. Manoel Antão da Silva, onde já havia estado Mestre Irineu. A partir da segunda metade da década de 40 a Vila Ivonete já era lugar concorrido, sendo ponto de apoio para os que se sentiam atribulados por males do corpo e do espírito, conforme depoimento prestado pelo Padre Manuel Pacífico da Costa, da Ordem dos Servos de Maria, a 4 de outubro de 1971. A descrição de NUNES PEREIRA (99) após visita ao grupo na década de 60, fornece detalhes sobre o ritual, cenários e aspectos da bebida. Outros grupos se constituíram como desdobramento do centro acima. Alguns enfatizam os trabalhos com o alucinógeno, negando fenômenos de incorporação. Uma facção dirigida por Mestre Olinto não admite a incorporação, mas a de Mestre Juarez, sim, que divide com sua esposa a direção do outro centro, sobre o qual falaremos a seguir.

CENTRO ESPÍRITA FÉ, LUZ, AMOR E CARIDADE

Localiza-se à margem esquerda do Rio Acre, alguns quilômetros antes da cidade de Rio Branco. Funciona há mais de dez anos numa gleba de terra pertencente ao casal. Segue os padrões clássicos dos demais, com a novidade de desenvolver os trabalhos em duas etapas bem distintas. Uma sessão de concentração, com hinos recebidos pelo Mestre Daniel e outros. Há orientação e

⁽⁴⁰⁾ CAPISTRANO DE ABREU (1) apresentou interessante levantamento da Gramática Caxinawa de Tarauacá, mencionando o uso do HUMI (a Ayahuasca).

iluminação do Santo Daime. A seguir passam para as “obras de caridade”, no terreiro de “macumba”. Maria Rosa (mãe Rosa ou Maria Baiana) comanda os trabalhos de cura, é instrumento (aparelho) do Preto Velho, além de incorporar vários caboclos. Tem seus filhos espirituais, e o ritual assemelha-se ao candomblé de caboclo.

CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL (U.D.V.)

“Destinada a purificar a humanidade, livrando-a da ilusão, foi criada em 1962, na região amazônica, a seita religiosa União do Vegetal. Surgiu em Porto Velho, Rondônia, onde funcionavam os grupos filiados aos de Rio Branco (Centro de Iluminação Cristã e Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”). O segundo quando visitado por NUNES PEREIRA (99) era dirigido na época por Chica Macaxeira. Segundo informantes, seu fundador, o ex-seringueiro, baiano, José Gabriel da Costa, teria conhecido Mestre Irineu. Em 1964 Gabriel tomou a iniciativa de reunir seus companheiros para realizar a primeira sessão. A União do Vegetal identifica simultaneamente a mistura dos dois principais vegetais, já mencionados neste trabalho, e designa também a sociedade legalmente constituída. Chamam o cipó de Mariri e a psychotria de chacrona. Dezenas de outros núcleos estão sendo criados em todo o Brasil. A sede geral, de Porto Velho, é presidida pelo Mestre Raimundo Carneiro Braga. O ritual é simples seguindo padrões clássicos. Reúnem-se quinzenalmente, em torno de uma mesa comprida com bancos laterais. Os sócios usam camisa verde, o mestre representante usa camisa azul e é quem faz a distribuição do vegetal. Todos se concentram para “receber o que há de vir, preparados para seguir”, conforme diz a chamada da União. As chamadas, espécies de benditos populares, são feitas para trazer a força superior. Apresentam uma complexa organização e a promoção de um grau a outro é conseguida através do processo de iniciação. Os núcleos da UDV reúne-se geralmente na periferia das cidades. Em Rio Branco, Porto Velho e cidades do interior de ambos os Estados, as sessões se realizam na área urbana, nas residências dos responsáveis pelos mesmos ou em templos construídos para tal finalidade.

Os Sistemas e Juramidan

São os centros ligados a uma mesma narrativa mítica primordial. A organização do culto e estrutura das colônias não se diferem acentuadamente. O panteão é o mesmo, a linha das entidades que entregam os hinários harmonizam-se em torno de uma única hierofania cósmica e Juramidan, o próprio Deus manifestado em carne na pessoa de Raimundo Irineu Serra.

1) CÍRCULO REGENERAÇÃO E FÉ

Organizado em Brasília, fronteira com a cidade boliviana de Cobija, por volta de 1920, pelos irmãos Antonio e André Costa, além do próprio Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) todos negros, naturais de S. Vicente Ferrer, Maranhão.

2) CENTRO DE ILUMINAÇÃO CRISTÃ UNIVERSAL

Surgiu no dia 26 de março de 1931. Mestre Irineu, José das Neves, acreano de Xapurí, e remanescentes do grupo de Brasília são seus primeiros organizadores. Oficializou-se a 21 de maio de 1962 como Centro Esotérico e a 23 de janeiro de 1971, rompendo com o Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento de São Paulo, transformou-se na atual instituição. O conceito de “Alto Santo” ⁽⁴¹⁾ cresceu muito chegando a atrair enfermos de toda a região e de outras partes do Brasil e do exterior. A sede do culto localiza-se em terras doadas pelo Senador José Guiomard Santos, então governador do Estado, e compreendiam parte da antiga Colônia Alberto Torres, atual Francisco Custódio Freire, à altura do quilometro 7 da rodovia Custódio Freire. A propriedade foi dividida em pequenos lotes cedidos às famílias freqüentadoras do culto, aparentadas entre si. O atual salão de reuniões é grande, de madeira, edificado em terreno cercado, tendo à frente enorme cruz de Lorena em branco abraçada por um terço de contas negras. A cruz é conhecida por Cruz de Caravaca e o terço por Rosário de Maria. Numa elevação, com duas vias de acesso, pelo caminho que sai da sede (salão) ou pela estrada Custódio Freire, situa-

⁽⁴¹⁾ Nome pelo qual é conhecido o lugar. Refere-se certamente à hierofania tópica criada em torno da figura mística do Mestre Irineu Serra, lembrando lugar de romaria.

se o Alto Santo, espaçosa casa de madeira, onde se iniciou o culto do Santo Daime, residência e local de “trabalho” do Mestre Irineu, ponto de romaria. Aí ainda residem sua esposa, uma das líderes da comunidade, a Sra. Peregrina Gomes, além de outros membros de sua família. O Senhor Francisco Fernandes, atual responsável ocupa um dos quatro dormitórios. A casa funciona como abrigo ou hospedaria de devotos. A primeira via de acesso passa por uma faixa de pastagem limitada por duas cercas ao longo da mesma, saindo do salão e chegando ao Alto Santo, depois de passar por um olho d’água que alimenta um açude à direita. Quase de frente, do outro lado da estrada, estão os túmulos do Mestre Irineu, falecido a 06/07/1971 e de Leôncio Gomes da Silva, seu substituto falecido em 1980. As sepulturas são protegidas por um galpão, com pilares e muretas de alvenaria. Há inclusive um busto do Mestre Irineu, sobre um pedestal, ex-votos e velas. À esquerda, a casa de Leôncio, onde atualmente residem Dona Madalena da Silva, viúva de Leôncio e afilhada do Mestre Irineu além de seus quatro filhos.

CENTRO ECLÉTICO DE FLUENTE LUZ UNIVERSAL RAIMUNDO IRINEU SERRA “CEFLURIS”

No início da década de 70 o caboclo amazonense Sebastião da Motta Melo (Padrinho Sebastião), líder carismático espontâneo, “patriarca envolto em aura de simpatia e carinho, recebeu uma revelação especial e, com outros egressos do Alto Santo, organizou o CEFLURIS à altura do quilômetro 5 da rodovia Rio Branco – Porto Acre, ao norte da cidade. Construíram enorme e funcional templo de alvenaria. A fachada principal apresenta seis arcos de entrada ao átrio, duas grandes torres significando as duas bandeiras⁽⁴²⁾ que o centro conduz. O grupo instituiu uma propriedade coletiva rural, através da incorporação de 13 pequenos lotes, assentando perto de trezentas pessoas, cerca de 43 famílias. Pretendem com isto alcançar a auto-suficiência, buscando uma vida mais próxima à natureza, consumindo alimentos sadios. Há plantação de arroz, feijão, cana, mandioca, café, criação de gado, extração de borracha e madeira. A produção, circulação e consumo

⁽⁴²⁾ A primeira é a do Santo Daime deixado pelo Mestre Irineu e a segunda, a da Santa Maria (maconha) instituída pelo Padrinho Sebastião.

desses bens, ficam pelo consenso de todos, sob controle do Padrinho Sebastião, auxiliado por seus filhos e outros irmãos que compõem a diretoria.

Detalharemos a seguir a estrutura e o funcionamento do ritual desses últimos grupos.

III – O CULTO DO SANTO DAIME

7. Os Sistemas de Juramidan

Os sistemas de Juramidan

As experiências alucinatórias não são simples manifestações imaginárias, psicopatológicas, sem sentido ou força social. Enquanto vividas no enquadramento ritual de envolvimento do corpo, arte e mente, necessária e dialeticamente, essas experiências interagem com “aspectos econômicos e sociais do ambiente em que concretamente existem” | MOTTA (94:121 |. A visão do mundo, produto da decodificação das mirações, insere-se num projeto de ordem pelo qual antigas expectativas “estruturam um mapeamento da realidade” | VELHO (125:33 ss.) |. Elas integram, portanto, modelos socioculturais específicos. Os dois conjuntos mágico-religiosas, cujo ritual descreveremos a seguir, tecidos numa espécie de todo ordenado, para aqueles comprometidos com ele, parecem mediar um conhecimento genuíno, o conhecimento das “condições essenciais nos termos das quais a vida tem que ser necessariamente vivida” | GEERTZ (57:146) |. Juramidan, patente recebida por Raimundo Irineu Serra no astral, é o chefe império, imperador e pai da raça. É em torno dele, do impacto causado por ele, enquanto viveu e desempenhou as funções de mestre, de seu hinário e do testemunho dos que com ele conviveram, que se estruturam muitos grupos. O Alto Santo e a Colônia 5 mil, por serem bem estruturados, ilustram esses. Ainda que constituindo dissidência do primeiro, o segundo, em seus pontos principais, prossegue repetindo os mesmos rituais e doutrinas centrais. O fato desses grupos relacionarem-se com o contexto macrossocial permite-nos descobrir sinais de modelos de projeto de ordem diferenciados, como veremos oportunamente.

A lenda que envolve os acontecimentos referentes à iniciação dos primeiros mestres do Santo Daime possui versões que variam segundo a ótica de cada informante. Enquanto antigos membros do Círculo Regeneração e Fé negam ou minimizam os poderes de Mestre Irineu, os seguidores desse garantem que Antonio Costa, julgando-se menos capaz, teria pedido à virgem mãe que entregasse a missão a Raimundo Irineu Serra. Todos, contudo, são unânimes em confirmar a presença de ambos no período de aprendizagem (I, IX, X, XI, XIII).

Primeiras Experiências

Segundo AJS, um peruano, do Departamento de Loreto, Crescêncio Pizango, teria convidado Antonio Costa para tomar a ayhuasca. Ambos, na ocasião, trabalhavam perto de Cobija, pelo rio Tahuamano, num seringal da Casa Soarez. JR, atual secretário do Alto Santo, cria um contexto antropomórfico, fitolátrico e profilático, dando primazia ao Mestre Irineu (IX). Leôncio Gomes da Silva, que assumiu a presidência do Alto Santo, confirma tal versão (X).

O Padrinho Sebastião, discípulo e, segundo suas palavras, continuador e precursor do próprio Mestre Irineu, transmite o que apreendeu do relato oral mítico (XI).

Conforme demonstraremos, essas experiências pioneiras, envoltas pela reconstituição de uma narrativa mítica primordial, ultrapassam idiosincrasias individuais e se projetam na própria institucionalização dos primeiros núcleos ou “sessões” de Santo Daime.

A reconstituição histórico-estrutural do grupo pioneiro, em Brasília, que mais tarde originou o Círculo Regeneração e Fé, confirma a presença de traços culturais pertencentes às populações primitivas, em especial os Caxinawa brasileiros e peruanos já em acelerado processo de integração aos valores da sociedade global. Estaria, no caso, ocorrendo o fenômeno da reinterpretação mencionado acima.

Conforme registramos, os grupos apresentam dois tipos de rituais. Ou se limitam à ingestão do Daime e “trabalhos” de concentração ajudados por música produzida por fonógrafo e gravador, ou recorrem ao canto e à dança ao som de maracas e outros instrumentos musicais. Outro traço que identifica os Sistemas de Juramidan diz respeito a preparação, indicação e legitimação de seus mestres ou padrinhos. Trata-se de combinação das figuras do pajé indígena, do sacerdote católico e a figura do guia espiritual dos cultos populares afro-brasileiras. Constatamos assim o fenômeno da reinterpretação no próprio processo de legitimação de seus líderes.

A Legitimação dos Mestres

A Sagração de um mestre, isto é, o processo de reconhecimento do status de vidente, conselheiro, curandeiro ou orientador espiritual, não ocorre por acaso, depende de uma série de circunstâncias, tais como o tipo de estrutura do grupo, período de confirmação de suas qualidades especiais e a possibilidade política junto à irmandade. Na verdade o processo de sagração fundamenta-se na rede de relações que o futuro líder consegue, consciente ou inconscientemente, estabelecer entre membros do grupo, extrapolando até mesmo os limites da comunidade de referência.

Os grupos mais complexos como o da UDV prevêm a possibilidade dos iniciados chegarem a mestre, depois de passar pelos níveis intermediários do oficialato. Nesse caso o processo não apresenta traumas ou divisões dos núcleos, pois ele é previsto e estimulado. Ainda assim, em decorrência da disputa política pelo cargo, podem ocorrer crises internas e até o seccionamento do grupo.

Enquanto esteve vivo o Mestre Irineu autorizou vários de seus oficiais mais adiantados a fazer o Daime e ministrar o serviço em suas próprias casas. Tal fato justificava-se especialmente no inverno, quando as estradas se tornam de difícil tráfego e os ramais secundários praticamente desaparecem. Exigia desses novos líderes que doassem a metade da bebida feita ao centro sede, que fizesse o Daime de acordo com seus ensinamentos, recomendando a participação de pessoas previamente instruídas e preparadas. Contudo, a morte de Mestre Irineu suscitou acirrada disputa entre os novos líderes. Tal fato ocorreu em virtude da estrutura do grupo não prever mais de um mestre. Mesmo a sagração de Irineu Serra foi parcialmente contestada pelos freqüentadores do CRF. Lá Antonio Costa ocupava o cargo de general, tendo Raimundo Irineu Serra “comandante em chefe” (XIII).

É sempre o grupo que legitima o futuro líder. Neste sentido torna-se importante o período de iniciação que pode durar indefinidamente. O candidato vai desenvolvendo suas aptidões. Às vezes “a pessoa já chega e no primeiro trabalho com a ‘luz’ executa um serviço direitinho” (MM). Os informantes explicam que não depende só do esforço, o merecimento por ter passado por outras encarnações também conta; a pessoa, no caso, já está num estágio de evolução superior a

muitos que freqüentam a sessão. Além do tipo de estrutura e tempo de iniciação no grupo, outro fator que pesa decisivamente na sagração de um mestre. Trata-se do subgrupo de apoio dentro da irmandade. Esse às vezes compõe-se de parentes do pretendente ao cargo.

Antonio Costa e Raimundo Irineu Serra

O informante SJS comenta que “apesar de Irineu reconhecer que Antonio Costa tinha mais virtude, ele queria ser igual ao chefe”. Os exames “realizados ocultamente”, isto é, durante os transes extáticos constituem importante instrumento de legitimação do pretendente a chefe. A coragem é então virtude decantada pelo grupo. Ser homem significa suportar as terríveis provas físicas e psíquicas, sobretudo “vivas no astral”. (XXXVIII). Indica-nos o informante que para cada pessoa a Rainha da Floresta e outros seres divinos, determinavam três diferentes. Como último exame Antonio Costa teria que passar num engenho de roda de navalha, meter a cabeça com a máquina trabalhando e passar do outro lado. A viúva de Antonio Costa confirma a versão(XL). Antigos moradores de Brasília ainda falam da presença de Antonio Costa na região, como curandeiro, profundo conhecedor de ervas e conselheiro de autoridades (I). Antigos discípulos de Antonio Costa continuam trabalhando com o Daime na mesma cidade (XIV, XV). Informações complementares confirmam nossa hipótese de reinterpretação, conservando com mais evidência a influência dos cultos afro-brasileiras e ameríndios (XV).

Leôncio Gomes da Silva e Sebastião Mota Melo

A morte do Mestre Irineu precipitou o desligamento de mais de cem membros do Alto Santo, liderados pelo padrinho Sebastião, solidificando assim a recém criada Colônia 5 mil, Leôncio e sua esposa, contudo, defendem a preferência do Mestre Irineu por esse último (XVI, XVII, XVIII).

A legitimação do Padrinho Sebastião é descrita e defendida por ele mesmo, repetindo os clássicos vôos xamanísticos (XIX). O próprio hinário do Padrinho Sebastião procura confirmar sua chamada (11 E 15).

Francisco Fernandes

É o atual responsável pela direção dos trabalhos espirituais do Alto Santo, sendo também presidente do Centro Espírita Fluente Luz Universal. A legitimação de sua escolha, contudo, parece não ser unânime. Visitando o grupo em 1981 constatamos a existência de um princípio de divisão. Os descontentes com a nova direção alegam excessiva severidade com que o Francisco Fernandes, ou Sr. Tetéu, vem dirigindo a irmandade. Todavia, o atual comandante vibrante e respeitado oficial da casa, vem em seu hinário legitimando o novo presidente, que todos chamam de assessor. O hinário do Sr. Tetéu (48, 49, 50) parece ter como tema central sua confirmação como escolhido de Mestre Irineu e do Sr. Leôncio Gomes da Silva. No caso, estaria ocorrendo menos uma contestação das qualidades especiais do Sr. Tetéu do que uma disputa pelo poder entre os familiares de Leôncio Gomes da Silva que reivindicam o comando da irmandade.

O Santo Daime

Demonstramos em outra parte que o Daime é a mesma bebida utilizada em grande parte da Amazônia Ocidental e conhecida por ayahuasca, iagê, mariri, etc. O participantes dos Sistemas de Juramidan empregam estes termos, e ainda as expressões folha rainha, chacrona ou mescla ao se referirem especificamente à Psychotria Spruce. A imprecisão terminológica pode estar indicando a preservação de certas origens étnicas. Torna-se, pois, interessante fazer algumas considerações de ordem etnolinguística, sociocultural e mítica/funcional em torno do assunto, aprofundando também alguns aspectos sobre o preparo, efeitos sagrados e interditos em torno da beberagem ou dos vegetais empregados.

Do ponto de vista etnolinguística será possível tentar, rapidamente, justificar a transformação da expressão “ayahuasca” para Daime, o que reforça a tese da reinterpretação proposta até aqui, com referência ao processo de passagem etnológica e etológica.

Ainda desconhecemos os resultados de pesquisas realizadas na região, de uma perspectiva sociolinguística, que pudesse revelar o processo de unificação linguística, ou monolinguístico, através do qual novos ângulos da passagem das

populações primitivas e rústicas para estágios mais adiantados de urbanização fossem suficientemente esclarecidos. Recentemente o Dr. MAURIZIO GNERRE (59) se propôs a trabalhar numa pesquisa visando estudar, com metodologia sociolingüística, a relação entre desintegração das sociedades tribais do Acre e a situação lingüística em que elas se encontravam. No Acre, em quase todos os grupos indígenas encontram-se repertórios lingüísticos individuais constituídos de duas até quatro línguas. As línguas representam diferentes níveis de prestígio social e a aculturação lingüística procede na direção da aquisição de uma variedade de português e do abandono das línguas dos grupos indígenas menos integrados (como os Culinas no Rio Purus), até o português, passando, por línguas de status intermediário como o Caxinava, o Quexua dos “peruanos” e o espanhol falado por mestiços peruanos e bolivianos.

Ora, diante da situação social e lingüística do Acre, em constante mudança nos últimos anos, onde 70% dos atuais 300.000 habitantes do estado vive fora dos centros maiores e os grupos indígenas constituem minoria absoluta (3% da população do Estado), propunha o pesquisador a instituição de relações possíveis entre incidência de multi e bi-linguismo nas comunidades indígenas (ou indígenas-caboclas) e os comportamentos sociais complexos de tais comunidades. Com certeza, podemos concluir que a mudança da expressão “quichua” ayahuasca (jayahuasca ou hayahuasca) significando (bejuco ou liana de los muertos), segundo estudos de NARANJO (96:36) para dá-me, dame ou Daime, revela não apenas a reinterpretação cultural-religiosa, mas fundamentalmente, o processo de urbanização. O próprio “insediamento dos índios” |GNERRE (59) | teria favorecido a fusão não só entre diferentes grupos como também entre índios e caboclos. Os grupos de diferentes famílias (Pana, Arawak) se apresentariam “misturados também com mestiços peruanos e o multilinguismo que é fenômeno já tradicionalmente presente na área geográfica do Alto Amazonas, do Sul do Acre, até o Uaupés” | SORENSEN (129), MELATTI (83) |.

Lembramos, confirmando nossa argumentação, o registro “Santo Dá-me” feito por NUNES PEREIRA (99) no início da década de 60. Tal registro revela a conservação da grafia espanhola. Nos depoimentos e hinários por nós levantados

raramente encontramos a mesma expressão, predominando a forma “daí-me” ou “daime”.

Por outro lado não devemos explicar o fenômeno ora em discussão apenas sob a variável cultural, há aspectos que ultrapassam qualquer tipo de determinismo e nos coloca diante de comportamentos simbólicos e míticos universais.

Por ser preparada com vegetais o daime e todo o complexo ritual relaciona-se necessariamente com os elementos terra, água, ar, fogo e céu. As mirações produzidas pelos alucinógenos sempre contendo intensa movimentação multicoloria de luzes resplandecentes, confundem-se com a luminosidade do Sol, da lua e das estrelas (2). Por isso pelo fenômeno da contiguidade repete-se o da mitificação e simbolização para se constituir finalmente, em hierofania, ou seja, complexo de crenças através das quais objetos, seres e fenômenos da natureza passam a possuir poderes não naturais, de uma ordem sobrenatural, sobre a qual não temos domínio. Essas Hierofanias, conforme definição de ELIADE (45) e OTTO (103) indicam a irrupção do sagrado.⁽⁴³⁾ Podemos, assim, considerar o culto do Santo Daime como conjunto de manifestações de hierofanias macro e microscósmicas, uranianas, biológicas e tópicas. Tais hierofanias cobrem todos os aspectos religiosos da irmandade, mas é, sobretudo, com referência aos vegetais (coleta, limpeza, feitio, pessoas envolvidas, etc.) que essas hierofanias aparecem, subsistem e se reforçam reinterpretadas.

Os encarregados da coleta e todo o processo de produção da bebida precisam estar preparados espiritualmente. Os mais experientes e dedicados são encarregados da tarefa que se realiza durante a lua nova, quarto crescente ou lua cheia. A descrição do feitio (XXI) documenta as hierofanias.

No Jagube “os poderes de cima” e os “poderes de baixo” se interpenetram e vislumbram o arquétipo da terra-mãe (4, 37); lembra-nos, a propósito, ELIADE (49) que a lua é um astro que cresce, decresce e desaparece, astro cuja vida está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte. Como o homem, a lua

⁽⁴³⁾ Afirma ELIADE (45:156): “Le sacré, par conséquent, se manifeste également comme une force, comme une puissance. Pour indiquer l’acte de la manifestation du sacré, nous avons proposé le terme ‘hierophanie’ “.

tem uma “história” patética, porque a sua decrepitude, como a daquele, termina na morte. Durante três noites o céu estrelado fica sem lua. Mas esta “morte” é seguida de um renascimento: a lua nova. Por ser um astro ligado aos ritmos da vida, a lua está associada às águas e aos vegetais. A identificação da lua com Nossa Senhora da Conceição, mais que simples empréstimo ou reinterpretação, revela a permanente ligação da vida com suas fontes naturais e espirituais. O jagube, sendo “filho da terra” (4) acompanha o ritmo da vida, regido pela força lunar. Outros signos relacionam o jagube ao jardim e às flores, que por extensão também se aplica aos outros seres divinos. Tudo isto faz descortinar o conjunto lua – água - vegetação, confirmando “o caráter sagrado de certas beberagens de origem divina” | ELIADE (47:204) | ⁽⁴⁴⁾

Podemos também indicar traços de uma hierofania tópica⁽⁴⁵⁾, tal fato se relaciona com os vegetais e com a própria bebida. Assim, os lugares onde os vegetais são encontrados e onde se realiza o feitio são referentes de manifestações sagradas.

Numa perspectiva macrocósmica o daime é visto como “fermento que leveda a massa”, que contagia o profano e o transforma em sagrado, puro. Quem ingere o daime sem observar os interditos pode provocar uma entropia do sagrado. Por estar fraco a pessoa estará sujeito a graves conseqüências. Mas, à medida em que o sangue vai se adaptando aos alucinógenos, novas “páginas mentais” vão sendo aprendidas pelo aluno (XXII). Outro informante associa o Jagube ao mito do paraíso edênico (XXIII). Quando o Daime “pega” ele balança tudo quanto há, a pessoa viaja por diferentes planos do astral, penetra os jardins do Palácio de Juramidan (10, 11, 17, 38).

Difícilmente o daime é ingerido por uma só pessoa. Sua ingestão é sempre ritualizada, geralmente em reuniões familiares ou durante as “sessões”. Por isso,

⁽⁴⁴⁾ E continua o mesmo autor: “A embriaguez sagrada permite participar, ainda que de maneira fulgurante e imperfeita, na modalidade divina; quer dizer que ela realiza o paradoxo de ser verdadeiramente, e, ao mesmo tempo, de se tornar, de ser força e equilíbrio. O destino metafísico da Lua é de viver permanecendo, simultaneamente, imortal, é conhecer a morte como um repouso e uma regeneração, nunca como um fim” (47:204/205).

⁽⁴⁵⁾ No sentido de que determinados lugares ou cenários, por terem sido palcos de manifestações sagradas, passam a ser considerados como locais onde a santidade se faz presente, passam a ser objetos de interditos e peregrinação.

sempre que possível, ao se transferirem para lugares onde não existe o culto, seus devotos se reúnem e sob a presidência do mais experiente realizam o ritual. O fato pode ocorrer em ocasiões especiais.

O Caminho para o Astral

O sonho, ou atividade onírica durante o sono paradoxal, e a experiência alucinatória são considerados como manifestações extraordinárias através das quais se pode penetrar e conhecer a verdadeira “realidade”, a da “vida espiritual, onde cada um dos participantes encontra-se com seu verdadeiro EU, descobrindo sua personalidade. Com isto ele conseguirá antecipar seu futuro e rever seu passado. Esta realidade, porém, interpenetra a realidade da “vida material”. Ainda que ambas sejam importantes, a segunda é transitória e função da primeira. Uma “vida espiritual” plena. Portanto, penetrar o astral torna-se fundamental, por isso quanto mais autodisciplina e submissão aos trabalhos na espiritualidade mais se desvenda e se corrige o espírito. Assim podemos considerar o processo ritualístico como caminho indispensável para a penetração, conhecimento, através de trabalhos sempre mais profundos, dos diversos e complexos planos evolutivos do astral. Aliás, afirmou JR que uma das funções do daime e das sessões, é substituir “os difíceis e complicados exercícios de concentração pelos quais os praticantes letrados de teosofia e outras correntes espiritualistas conseguem nos manuais”. Podemos, pois, descrever os elementos e partes do ritual como caminho a percorrer para atingir os planos desejados. Trataremos inicialmente dos diferentes tipos de sessão, da seqüência-padrão das sessões e da dança.

As Sessões

O Culto do Santo Daime pode ser descrito como extenso ritual, através do qual, simbolicamente, os grupos organizam a vida mágico-religiosa e disciplinam estados mentais paradoxais. Tais estados se caracterizam pela permanente vivência de duas formas simultâneas de percepção da realidade, aparentemente contraditórias: o tempo e espaço da vigília coexistem com aqueles percebidos

durante o sono paradoxal⁽⁴⁶⁾ e as experiências alucinatórias vividas nos momentos de transe extático. O culto é também mítico. Neste sentido ele estabelece “um conjunto semiológico autônomo, valendo-se essencialmente de gestos e linguagem”, conforme conceituação de LUC DE HEUSCH (32).

Sessões Exotéricas e Esotéricas

Em algumas sessões participa apenas um pequeno grupo de oficiais, os mais adiantados, nós a designamos neste trabalho de “esotéricas”. As outras sessões podem ser freqüentadas por qualquer pessoa, são por isso aqui consideradas exotéricas.

As pessoas que necessitam de “trabalhos” espirituais especiais também participam das sessões esotéricas e há algumas constituídas apenas de dirigentes e oficiais da “doutrina”.

Os “festejos bailados, festejos e missas” são sessões exotéricas mas os trabalhos de mesa, concentrações e feitios (XXI) classificam-se entre as esotéricas.

Não se pode precisar as funções que as diferentes sessões desempenham. Cada acontecimento, num contexto de envolvimento do corpo, arte e mente, jamais será suficientemente explicado ainda que se utilize das distinções entre funções “latentes” e funções manifestas”.

As sessões, com pequenas variações, apresentam uma estrutura-padrão, exceto as sessões de feitio. Embora as fases do feitio sejam constantes não há sempre o mesmo ritual. Em todas as sessões, todavia, teremos a presença do “Santo Daime”, das preces (terços/rosários), da poesia ritualista cantada (hinário) e dos momentos de “trabalho” quando ocorrem as experiências alucinatórias (sonhos e mirações).

Por ocasião dos festejos tornam-se indispensáveis os instrumentos musicais (de percussão e de sopro) e os maracás (latas cilíndricas com cabos de madeira, contendo pedras ou sementes).

⁽⁴⁶⁾ Ver pp. 70 e 72.

Durante os festejos bailados, realizados no salão de reuniões, atinge-se o instante mais forte do ritual, instante bem dionisíaco, de efervescência social e fusão das consciências, quando se torna difícil separar o social do individual, são verdadeiros estados mentais coletivos paradoxais, com ininterrupta interpretação da realidade e da fantasia. São as cerimônias previstas no calendário litúrgico. As demais sessões têm lugar nas residências, nos limites das colônias da irmandade, nas colônias de irmãos localizadas em pontos distantes das sedes ou na cidade de Rio Branco.

Seqüência padrão das sessões

A descrição das fases de cada sessão obedece à seqüência observada por ocasião da pesquisa participante. Deixando de lado as diferenças entre os diversos tipos de sessão observados, por serem circunstanciais, pode-se afirmar que as partes abaixo apresentadas formam a estrutura do ritual.

ABERTURA: Após rezarem o terço, fardados ou não, todos os participantes comungam, adultos e crianças, postando-se em filas organizadas segundo o sexo. Ao receberem a bebida, antes de ingeri-la, pronunciam a expressão “Deus me Guie”. A seguir tomam o Santo Daime. A pessoa que está dirigindo a sessão sempre é a primeira a comungar;

PREPARAÇÃO: nos minutos que sucedem à comunhão ou seja, os efeitos psicofísicos, permanecem compenetrados. Murmuram algum tipo de prece ou sussurram entre si, comentam discretamente sobre variados assuntos. Os que vão bailar (se é festejo bailado) já buscam os quadriláteros demarcados no chão do templo, e se apresentam fardados: os homens trajam calça azul e camisa branca e as mulheres vestem blusa branca e saia azul. Todos levam à altura do peito, lado direito, um signo de Salomão. Os demais participantes acomodam-se, buscando cada um a posição que melhor lhe convenha, ocupando cadeiras, poltronas e bancos de madeira, junto às paredes laterais. O comandante chama os soldados e oficiais à formação. Eles trabalharão bailando enquanto os outros permanecerão

concentrados em seus lugares “trabalhando” para si mesmos e/ou dando reforço⁽⁴⁷⁾ aos demais.

TRABALHO: É o ápice de cada sessão. Se é sessão apenas de concentração o silêncio é total; todos visam penetrar o astral, onde se sentirão “totalmente outro sem deixar de ser ele mesmo”. Desejam a limpeza e saúde do corpo, da mente, do espírito. Esperam encontrar os seres divinos em seus respectivos planos. Entre esses seres divinos, aqueles que representam o “Anjo da Guarda” de cada um, parentes vivos ou desencarnados. Viajam pelos distintos planos do astral. Mas a visão suprema, o encontro sempre pretendido por todos, é a do Imperador Juramidan, que já viveu inúmeras encarnações: nas figuras de Imperadores, Profetas, Buda, apóstolos, deuses incas; veio por último no Jesus Cristo negro, o próprio Mestre Irineu. Sendo festejos, com hinário e dança, estas experiências são mais fortemente inspiradas pelo ritmo e têm o reforço das chamadas presentes nos milhares de hinos já incorporados à doutrina;

ENCERRAMENTO: Ocorre depois de duas a seis horas de reunião, o que depende do “decreto” do serviço daquele dia. As entidades são despedidas e o trabalho começa a ser fechado. Rezam o terço e se colocam “fora de forma” por ordem do mesmo comandante⁽⁴⁸⁾

Limitamo-nos acima a registrar apenas os gestos, palavras e atos referentes ao ritual do ponto de vista religioso, aqueles acontecimentos centrais que contextuam as experiências alucinatórias. Tudo o que acontece antes e depois das sessões constituem excelente material etnográfico. Por exemplo, os momentos que sucedem os fenômenos estritamente religiosos, ou os intervalos, quando alguns tomam a caiçuma, outra bebida de origem indígena composta de macaxeira fermentada, açúcar, cravo, gengibre e canela. A caiçuma tem sabor agradável e serve para alimentar e diminuir o gosto travoso deixado pelo Santo Daime. Outros vão até a “taberna” situada a poucos metros do salão de reuniões, tomam café,

⁽⁴⁷⁾ ... Dar reforço pode significar ajudar a sustentar a corrente espiritual.

⁽⁴⁸⁾ Dependendo do tipo de sessão e respectivo tempo de duração, poderão ocorrer de uma a seis rodadas (doses de bebida). Nos festejos bailados, e.g., de duas em duas horas servem nova rodada. Cada devoto, porém, participa conforme sua “necessidade”.

comem biscoito e conversam sobre assuntos do dia-a-dia e mais discretamente sobre suas últimas mirações.

A Dança

Apesar da aparente rigidez em sua coreografia, a dança (ou bailado) não esconde seu aspecto dionisíaco. É o que ocorre nos chamados festejos oficiais. Nestas ocasiões comemoram entre outros motivos, o nascimento, em dezembro, e a morte, em julho, do Mestre Irineu. A Irmandade durante estes festejos usa farda especial. As mulheres com blusa e saia brancas, com saiote e fitas pendentes da manga da blusa. Os homens vestem-se de branco com uma lista verde ao longo das pernas da calça e um signo de Salomão no paletó.

Apresentam-se formando dois eles, um composto de homens, outro de mulheres, obedecendo os dois quadriláteros concêntricos. Os figurantes vão dançando e cantando uma poesia ritualizada (hinário), em ritmos ora de valsa, ora marcha ou mazurca, numa monótona compulsão, por repetições de frases inteiras. Uma cumulativa força, na harmonia total, movendo-se como se fossem um só. Há no teto do salão onde dançam uma enorme estrela de Salomão, no interior dela uma lua nova e bem no centro repousa uma águia.

Cantam em uníssono, enquanto se movem suave mas com grave passo de ave, inclinando-se levemente para a direita e para a esquerda. Os maracás vão repetindo o bater das pulsações, ou imitando o passo marcial, horas e horas, com interrupções rápidas de duas em duas horas. Eles nos fazem lembrar as cerimônias descritas por vários etnólogos BENEDICT (17:103:112); LOWIE (78:23-48)].

ANDRADE (5:306-308), um ano após nossas primeiras pesquisas de campo, descreveu essa dança. Quem dança deve ter, na mão direita, um maracá, que bate a cada tempo; na marcha, os maracás são batidos lateralmente (para o mesmo lado) três vezes, e para cima uma vez. Diz-se que o maracá dá três batidas e uma chamada. Esta corresponde ao primeiro tempo, que é o mais forte. Na valsa, há uma chamada e duas batidas, mas os participantes chamam a valsa de compasso “dois por um”, indicando que ela começa em anacruse, como a marcha. Na mazurca, também de ritmo ternário, cada conjunto de três compassos forma a unidade dos

passos coreográficos, e por isto diz-se que a mazurca tem nove tempos, três vezes três. De dentro de seus retângulos, as pessoas estão viradas uma para a outra, duas a duas; assim dão três passos, um com cada pé, sem saírem de seus lugares; no segundo compasso, uma está ao lado da outra, dão mais três passos e no terceiro compasso, cada uma está de costas para seu par e de frente para o par de seu vizinho. Cada qual deu um giro de 180°, isto é, dançou o primeiro compasso virado para o vizinho à esquerda, o segundo ao lado dele e o terceiro voltado para o vizinho da direita; o quarto compasso é a repetição do primeiro, em frente à mesma pessoa, para recomençar o ciclo; o quinto compasso corresponde ao segundo e, no sexto, cada qual volta à posição em que começou a dança. Na mazurca não há chamadas, só batidas, porque ela não começa em anacruse. Dessa forma, os dançantes jamais dão as costas para a mesa central. Não há outros gestos além da troca de pés e das batidas e chamadas de maracás, o que indica certamente uma aculturação indígina nos passos da dança, embora seus nomes sejam transplantados de danças européias como a valsa e a mazurca, e de marcha, onde simplesmente o binário se torna “quaternário”, porque há quatro batidas de maracá, correspondendo a dois compassos.

A dança ritualizada e os demais atos estimulam a criatividade dos grupos, restituindo e tornando homogêneas as durações individuais, contribuindo para a unificação de diferentes ordenações corpóreo-temporais. Como essas ordenações caracterizavam até então tradições culturais diferentes, elas tendem a resistir; sob o impacto dos fenômenos totais modificam-se e se unificam, confirmando aliás a conexão entre religião e sociedade. RADCLIFFE-BROWN (110), por isso justificou a necessidade de estudos antropológicos das relações entre a música (e a dança) e os ritos religiosos, citando uma frase do Livro dos Ritos de Confúcio:

“Ritos, música, castigos e leis têm um único e mesmo fim: unir os corações e estabelecer a ordem”
(110:181)

8. O RITUAL DE TRANSCENDÊNCIA E DESPOLUIÇÃO

Penetrar o astral e conhecer os planos de vida espiritual exige passar progressivamente pelas lições vividas durante as mirações num permanente processo de limpeza: cada gesto, palavra ou pensamento pode ajudar ou dificultar a evolução. À exceção da dança, realizada durante os festejos bailados, os demais atos mágico-religiosos realizam-se também nos momentos da vida diária, individual ou coletivamente, entre os residentes nas colônias (comunidades) ou incluindo os que moram na cidade. Foi praticamente impossível durante a pesquisa de campo separar os momentos religiosos dos demais considerados tradicionalmente profanos. Mesmo em suas atividades familiares, profissionais, os referenciais éticos, implícitos ou explícitos nas “Santas Doutrinas” conseguem exercer poderosa influência. Contudo, alguns dos ritos mais objetivamente ligados à busca de transcendência e purificação, presentes em momentos importantes das sessões, se destacam constituindo-se na espinha dorsal dos Sistemas de Juramidan. Eles constituem o assunto desse capítulo.

Os efeitos causados, direta e/ou indiretamente, pelo consumo da *Banisteriopsis Caapi Spruce* e *Psychotria Spruce* e outros aditivos já foram descritos por diversos pesquisadores | PRANCE & PRANCE (107), LINDGREN & RIVIER (77), NUNES PEREIRA (99) e COELHO (29) | não havendo divergências significativas ente os mesmos. Tentando descrever o fenômeno no contexto do ritual, classificamos e descreveremos tais efeitos segundo três momentos básicos, que, com ligeiras modificações repetem-se ciclicamente, englobando aspectos biopsíquicos e mágico-religiosas.

O primeiro momento é o da ESTASE e se identifica pela parada ou paralisia do sangue e de certos humores do corpo. A desorganização biológica e psíquica do ritmo passa a se constituir, para os participantes do culto, em “modificações do ritmo da própria existência que pode chegar a verdadeira dissociação rítmica, diferente da dissociação da síndrome esquizofrênica” (7:122). Os grupos, pelo contrário, assimilam a dissociação rítmica e a incorporam aos momentos criativos quando corpo, arte e mente se interpenetram. É possível descobrir vários aspectos ligados à interpretação da primeira fase do ciclo onírico. Elas se situam nos mais diversos

campos da percepção. Há interpretações exclusivamente mágico-religiosas, portanto míticas. Outras fazem menção a relações psicofarmacológicas da bebida e imediata ação de purgação ou limpeza dos órgãos, comprovando assim a ação vermífuga da harmina. Os informantes costumam associar essas interpretações. Veremos oportunamente que as principais interpretações podem ser circunscritas a um locus significativo central e principal que se expande de uma dimensão microcós mica, dos sistemas biológicos internos do indivíduo, para dimensões espirituais coletivas, entre os membros dos grupos, e macrocós micos quando incluem fenômenos universais. Assim a limpeza do organismo, que começa minutos após a ingestão, metafórica e de fato pode provocar a limpeza do ambiente onde as pessoas se encontram, das próprias pessoas e da natureza. Tudo, porém deve começar pela “peia”, ou seja o “amansamento do sangue”. A estase, por extensão a reorganização rítmica, ou disrítmica, vale dizer o “ruído”⁽⁴⁹⁾ interno provocado pelos alucinógenos é o primeiro passo para a ordem. É o “tempo” a “duração” do Santo Daime.

A segunda fase, denominada por nós de ÊXTASE 1, começa a se manifestar pelo “balanço”, isto é, a pessoa se sente totalmente agitada, sob poderosa “força” como que “uma ferroada de marimbondo”, podendo a seguir perder os sentidos, dormir, ou, se puder e preferir, de acordo com o tempo de prática, entrar num estado de “transe”. Nestas circunstâncias “ela se sente num outro plano mas consciente e presente no tempo e espaço onde se realiza a sessão”. Ela pode ver e conversar mentalmente com os seres divinos num determinado plano do “astral”, conservando-se lúcida, respondendo a perguntas dos circundantes. Ela está em duas realidades simultaneamente, podendo “se firmar em uma ou noutra”. Pertencem a esse estágio as provas a que os candidatos a Mestre do Daime se submetem. No início dessa fase geralmente ocorrem distorções visuais, acústicas e da concepção do tempo. O êxtase 1 marca também o segundo momento da “disciplina” e início dos trabalhos espirituais propriamente dito surgindo não raro representações da morte. A pessoa “se sente diante da morte”, está morrendo. Tornam importantes, nestes momentos, o “reforço” ou seja conforto que aparece na forma de hinos, palavras de ânimo dos demais, preces recitadas ou a própria atividade mecânica de canto e dança. O

⁽⁴⁹⁾ A fase inicial de desorganização de confusão, de falta de descodificação de uma possível mensagem cifrada simbolicamente.

reforço no caso pode ser considerado como “a contrapartida sensorial das atividades de substituição ”conforme formulação do etólogo MICHAEL CHANCE aqui simplificada como “certos atos que lhe permitem estabelecer um controle sobre seu estado nervoso interno” (26:90).

A terceira e última fase, às vezes se confundindo com o “sono paradoxal” ou atividade onírica é a do ÊXTASE 2 e se caracteriza pelas visões agradáveis, viagens a lugares desconhecidos (ou conhecidos), salões dourados, seres resplandescentes, jardins, flores, príncipes, reis, profetas e outras teofanias. O sono paradoxal corresponderia à segunda fase do sono normal não se confundindo, porém, com ele⁽⁵⁰⁾

A experiência alucinatória, caracterizada pelos estados mentais extáticos sem perda da lucidez, de um ponto de vista neurobiológico não se confunde com o estado mental do sono paradoxal. Contudo ambos relacionam-se complexamente com a sensação, a imaginação, o pensamento e os sentimentos. Os estímulos químicos afetam igualmente o sistema nervoso durante o sono e a vigília. Por isto as “mirações” extáticas e os sonhos devem ser incluídos, no presente caso, como experiências sensoriais pertencentes igualmente ao ciclo onírico.

Durante a efervescência ou recolhimento ritualizado, as sensações de dor ou de prazer, alegria ou tristeza, passam a ser moldadas pela imaginação. O pensamento mágico-religioso se encarrega de sistematizar este conjunto de reações emocionais estabelecendo ou renovando sentimentos e atividades mentais coletivas.

⁽⁵⁰⁾ Assim explica JOUVET: “De maneira muito esquemática, os mecanismos do sonho podem ser decompostos em 3 elementos principais. O primeiro é capital, pois explica os outros dois. Caracteriza-se pela existência de um estado de excitação intensa, ritmada, da maioria dos neurônios cerebrais, inclusive dos neurônios motores. Esse estado de excitação generalizada exige de um lado, a presença de um “pacemaker”, e de outro lado, requer um mecanismo de bloqueio das eferências motoras: sonhamos que estamos correndo, mas nosso corpo permanece inerte, por estar paralisado. Esta paralisia só pode ocorrer durante o sono, por ser este a condição preparatória quase obrigatória do sonho. Acompanha, portanto, o sonho, um estado de excitação central intensa. Ocorre com efeito uma verdadeira tempestade cerebral durante a qual registros feitos por meio de microelétrodos demonstram que as células nervosas apresentam uma excitação análoga ao mais intenso estado de vigília...Ainda não sabemos se o sono que sucede ao sonho não intervém igualmente para ‘restaurar’ até certo ponto as sinopses centrais que acabam de ser submetidas à avalanche de estimulações intrínsecas durante a atividade onírica. O sonho e o sono parecem, por conseguinte, estreitamente associados” (65:97).

No estágio do êxtase 2 evidencia-se ainda mais a atuação da imaginação sobre a sensação, moldando formas variadas de percepção do corpo e do mundo exterior. O pensamento simbólico, mítico, porém, encarrega-se da sistematização e organização desse tipo de percepção. Nesta fase manifestam-se os vãos xamanísticos, entrevista com entidades no astral, seres divinos, recepção de novos hinos e profundas revelações sobre o passado e o futuro de cada devoto.

Embora distintas, as três fases do ciclo onírico se interpenetram sendo impossível traçar com precisão suas fronteiras, especialmente quando as rodadas do Santo Daime se sucedem e os ciclos oníricos se confundem. As fases, no contexto dos estados mentais acima esboçados, e o sono paradoxal manifestados em situação aparentemente desvinculadas das sessões, recebem diferentes interpretações que passaremos a expor.

Os sonhos e as experiências alucinatórias

O projeto de ordem que estamos investigando tem como referencial simbólico e normativo principal as experiências oníricas/alucinatórias, fenomenologicamente denominadas de “ciclo onírico”. Após o rito de iniciação (passagem pelo ciclo onírico) a pessoa poderá progressivamente descobrir “quem ela já foi em outras encarnações e desenvolverá a mediunidade ajudada pelo ser divino (o Santo Daime), dominando técnicas de concentração, de transes extáticos, “trabalhando” nos diferentes planos do astral.

A absorção de substâncias tóxicas que produz fisiologicamente estados de êxtase tem força de rito para aqueles que atribuem tais estados não a causas verdadeiras mas às influências especiais (82:140). No culto do Santo Daime as influências ancoram-se numa tradição firmada nas “Santas Doutrinas”, compartilhadas pela irmandade, legitimada nos hinários. Por isso a importância do complexo prece, canto, dança, jejum e outros gestos, palavras e atos codificadores do ritual. É através da associação dos diversos ritos que os estados de êxtase ou oníricos se transformam em campo e formas de manifestação sagrada ou profana. Três experiências indicam graus de compreensão e aceitação das “Santas Doutrinas” e não são mutuamente excludentes.

Apesar da MIRAÇÃO se constituir no tipo de experiência almejado por todos não está afastada a possibilidade de se trabalhar com o SONHO/REVELAÇÃO tomando cuidado permanente de não se deixar enganar pelo SONHO/ILUSÃO.

O sonho/ilusão é a seqüência de fenômenos psíquicos (imagens, representações, atos e idéias). Tal seqüência ocorre involuntariamente. Do ponto de vista neurobiológico, o sonho/ilusão corresponderia ao período de sono paradoxal⁽⁵¹⁾, ele reflete a vontade da matéria, da carne, é fantasia criada pela pessoa. LM por exemplo afirma que a fantasia “é uma coisa que não pode ser, mas que domina o sujeito”. Devemos estar alerta, pois existe “o ponto negativo” mesmo na própria pessoa e adverte: “se a gente não tiver cuidado, rapaz, cai na armadilha”. Nestas ocasiões a pessoa pensa que o negócio está certo mas é sem fundamento. Dentro dos “trabalhos” a fantasia ou nasce dentro da pessoa ou poderá estar sob corrente negativa. Diz o informante que “lá dentro da sede já o fizeram de mestre” e dá exemplo de uma ocasião em que “trabalhando”, forças negativas vieram a ele insinuando que ele era “poderoso a ponto de ir lá e pegar uma estrela daquela e balançar”.

Um critério para testar se um sonho ou “miração” é autêntico consiste na prova do ícubo. O sonho deve permanecer secreto por algum tempo até que venham novas mensagens em sinal de confirmação. A corroboração ocorre pela reiteração de signos coerentes e convergentes com as “Santas Doutrinas”. Se o sonho não se estrutura e não se fundamenta nas recomendações doutrinárias não haverá a indispensável receptividade dos demais. Por isso o sonho precisa ficar provisoriamente incubado. Revelado deverá encontrar sinais do mesmo no sonho ou “miração” do outro. A coerência terá por parâmetro a harmonia com o discurso onírico individual e coletivo. O sonho ou miração contaminada pela ilusão versa geralmente sobre acontecimentos ou pretensões consideradas profanas e que muitas vezes ameaçam a harmonia do grupo. A identificação do “duplo” ou do EU

⁽⁵¹⁾ Lembra JOUVET que “os principais indícios do sono paradoxal são representados pela ativação da atividade elétrica cerebral, que se torna semelhante à da vigília no animal ou a do estágio I do adormecimento no homem” (69:98). DEMENT nos informa que a “fase paradoxal” do sono foi recentemente elucidada, “trata-se do sono ativado, de rápidos movimentos oculares (REM) a que se poderia também chamar de sono ‘onírico’ porque parece ser, de fato, o estado em que o sonho aparece” (35:52).

INFERIOR com personagens míticos, heróis, antigos profetas, reis ou como explicou LM ser portador de poderes extraordinários e violentamente rejeitada a princípio pelo grupo. O sonho está contaminado por forças negativas, do peso da matéria. É o desejo exercendo seu império com fluídos⁽⁵²⁾ enganadores.

O sonho/revelação são os mesmos fenômenos experimentados de forma predominantemente involuntária, depois que a pessoa já conheceu e trabalhou com o “ser divino”. Ele é considerado como aviso de futuras “mirações”. Encontra registro. Sua leitura, porém, torna-se precursora ou providente. Prepara a pessoa para as próximas experiências. A informante LC, em sua casa, dormindo, sonhou com uma entrevista com Mestre Irineu transfigurado num bonito moço loiro. No jardim ele era um príncipe. Ela entrava no jardim e lhe pedia flores. Confiou o sonho a amigos mais íntimos e ao próprio Mestre. Na miração seguinte, durante o trabalho ela viu o que havia sonhado(XXIV). Na verdade depois do rito de iniciação não ocorre mais o sonho, mesmo a fantasia dali para frente não será interpretada como simples imaginação. Será, contraditoriamente, advertência, aviso dado pelos seres divinos.

A miração ainda que sujeita à fantasia (quando a imaginação atende muito mais ao estado de impureza da matéria, ao peso da “vida material”) se manifesta nos dois últimos estágios do ciclo onírico. Espaço, tempo, objetos e seres, inclusive o “duplo” da própria pessoa que mira localizam-se nos distintos planos, do astral na realidade da “vida espiritual”.

A miração depende do reforço, do companheirismo, da solidariedade e assistência dos irmãos mais adiantados. Por isso LGS afirma que “fechando o olho é melhor, às vezes tanto faz fechar os olhos ou abri-los, tudo é a mesma coisa. A pessoa está vendo tudo, espiritual...o corpo fica quietinho”. Quando não há sintonia entre a conversa dos circundantes e o que a pessoa está vendo, esta fica por fora, havendo sintonia, “uma conversa toda por dentro daquilo que a gente está vendo, em lugar de atrapalhar, faz é alimentar”.

⁽⁵²⁾ Primeiros sintomas de miração, podendo também ser identificado como convites iniciais. Aquele que sabe trabalhar escolhe corretamente os melhores convites.

As visões extáticas⁽⁵³⁾ pelos aspectos fenomenológicos assemelham-se às clássicas experiências de possessão, contudo alguns adeptos negam que haja a incorporação de espíritos⁽⁵⁴⁾ Assim, as entrevistas, vôos (deslocamento no espaço e no tempo) e outros atos realizados nos diversos planos do astral; bem como, nos casos de autoscopia⁽⁵⁵⁾ quando o “duplo” se faz acompanhar numa viagem interior pelo próprio corpo⁽⁵⁶⁾ (XXV) temos a explicação de que se trata de um poder milagroso do “ser divino” e não substituição do espírito por outro.⁽⁵⁷⁾

Embora nem todos os comungantes estejam no mesmo estágio do Mestre (Padrinho Sebastião ou outro) e oficiais adiantados, podemos falar de um transe xamânico⁽⁵⁸⁾ individual e de outro coletivo.

Visões de Iniciação

À medida que os praticantes do culto do Santo Daime assimilam as técnicas de concentração, automaticamente, pelo reconhecimento coletivo, galgam postos mais elevados na hierarquia. Começam como soldados podendo chegar a comandantes. O processo depende fundamentalmente da experiência extática inicial que poderá ocorrer na primeira ingestão do Santo Daime.

As mirações iniciais variam quanto ao grau de profundidade, clareza das imagens e enquadramento aos princípios doutrinários. Podemos classifica-las de visões de iniciação imediata e de iniciação progressiva. Ambas, porém, fazem parte do processo permanente de aperfeiçoamento. A iniciação estritamente falando só termina quando o discípulo passa a oficial da casa. Por se tratar de uma estrutura ritual que admite a existência desse grupo adiantado, cujos componentes comunicam-se entre si durante as sessões exotéricas, procurando estabelecer e

⁽⁵³⁾ Sinônimo de miração ou êxtase 2.

⁽⁵⁴⁾ Verifiquei posteriormente que a incorporação através de um “aparelho” quando o espírito da pessoa dá lugar a outro vem sendo enfatizado no CEFLURIS.

⁽⁵⁵⁾ A expressão significa ver a si mesmo interiormente.

⁽⁵⁶⁾ Geralmente esta viagem visa a cura preparatória do futuro oficial ou Mestre.

⁽⁵⁷⁾ Talvez coexistam o espiritismo mediúnico popular e o fenômeno esotérico via agnosticismo da “projeção do duplo”. Daí a presença dessa espécie de xamanismo siberiano (31:257).

⁽⁵⁸⁾ Usamos as expressões: “transe xamânico” ou “visões xamânicas” aquele estado descrito acima para as experiências realizadas pelos mestres e oficiais da casa mais adiantados, em seus ritos de iniciação e no progressivo exercício de “mestres do Santo Daime”, conselheiros, curadores e responsáveis pelas sessões de festejo, concentração ou trabalho de mesa.

sustentar uma corrente espiritual, sugerimos uma distinção entre transe xamânico individual e transe xamânico coletivo. No primeiro caso as visões e, especialmente a “chegada da força e do tempo” ocorrem independente da influência dos demais, mesmo em ausência deles. No segundo as manifestações concorrem para uma harmonização de todos, no estabelecimento de uma corrente. Essas últimas caracterizam sessões específicas como a concentração, trabalho de mesa, de cura, etc.

A visão xamânica inicial do Padrinho Sebastião ilustra fenômeno do transe extático individual de cura como preparação e sinal para as futuras funções espirituais, repetindo modelo clássico descrito por ELIADE (48:165)⁽⁵⁹⁾ Notáveis marcas correspondentes ao êxtase 2, associadas à estase, com projeção do duplo, fazem do depoimento do Padrinho Sebastião um exemplo clássico (XIX).

A Prece

A prece, entre os seguidores de Juramidan, é, simultaneamente gesto, palavra e ato que tanto pertencem à religião como à magia. Mesmo não possuindo eficácia física ela serve para regulamentar, disciplinar, tonificar as consciências, contribuindo para fazer e refazer periodicamente o ser moral da irmandade. Ela expressa a força social sem deixar de respeitar e estimular a criatividade individual.

Enquanto rito a prece faz desaparecer a fronteira entre o religioso e o mágico. Assim, na abertura de cada sessão o terço é prece religiosa; alterando o Padre Nosso, porém, passa a ter força mágica:

“... vamos nós ao vosso reino...”

A prece também consagra o recinto, é magia. Após a comunhão, no início do ciclo onírico, espera-se o vômito purgativo, ocasião em que corpo e mente alteram-se. A ingestão do Daime para quem observou interditos apresenta-se potencialmente carregada de energia, é mana. Comungando, em permanente

⁽⁵⁹⁾ “... tortura e despedaçamento do corpo, moedura da carne até o corpo se reduzir ao esqueleto, substituição das vísceras e renovação do sangue, permanência em regiões inferiores onde o futuro xamã será instruído pelas almas de xamãs falecidos, ascensão ao céu para obter a consagração de Deus.

atitude de prece, firmado na s “Santas Doutrinas”, com a irmandade, o Santo Daime terá mais eficácia, nesta situação, por causa e apesar da estase o devoto atingirá o êxtase.

Há prece mental e oral quando a palavra se transforma num verdadeiro gesto eficaz, ainda que não possa rigorosamente separá-las pois em realidade até a oração interior é ainda uma oração, e “para que haja linguagem não é necessário que a palavra seja materialmente pronunciada” (82:145). Durante a miração com mais razão pois basta imaginar ou expressar simultaneamente o desejo na forma de prece mental para que o desejo se concretize naquilo que se deseja ver. É sempre um ato mental. Assim, durante o ciclo onírico, as preces mentais superam os exercícios devocionais rogativos, passando a se constituir em autênticos atos criadores, mágicos, cuja eficácia, por exemplo, facilita o deslocamento do EU SUPERIOR ou duplo. Tais atos podem ordenar e desordenar a realidade da “vida espiritual” em homologia com a realidade da “vida material”. Com justa razão os pensamentos devem controlar o desejo, policiar a imaginação por dentro e por fora.

Durante as concentrações forma-se uma corrente de energia, quando cada um, e todos, dão o reforço. A mente deve estar em ordem, despoluída, em permanente estado de oração.

Por outro lado é preciso estar consciente o tempo todo, isto é, com juízo perfeito para não se embarçar. Os doentes mentais precisam passar por tratamento rigoroso. A “luz”, com a prece de todos, num “pensamento positivo” estabelece as condições ideais para uma terapia coletiva narcoanalítica (cf. 51:1045)⁽⁶⁰⁾

Assim, no extenso ritual mágico-religioso, a prece ultrapassa limites do tempo e espaço da vigília. É considerada vital durante o “trabalho” no astral, no tempo e espaço oníricos, quer nos estereótipos dos hinários, quer nos hinários contados e bailados. A prece, que normalmente pertence aos momentos apolíneos, racionais conquista espaço entre os fenômenos dionisíacos, relacionando-se dialeticamente

⁽⁶⁰⁾ Á página 1046 EY (51) sugere que “se debe aproximar al narcoanálisis el aspecto psicoterápico de las curas de sueño... (acción sedativa y catártica de los medicamentos, relajamiento de las resistencias, producción de material onírico). Desde este punto de vista, la cura de sueño constituye una variedad ampliada y particularmente poderosa de la farmacopsicoterapia”.

com a consciência coletiva. Neste momentos de estados intensos, a consciência coletiva parece diminuir ou suspender sua pressão sobre as consciências individuais que nelas participam. Na profundidade mais íntima do EU de cada discípulo de Juramidan a consciência coletiva se encontra. A prece enquanto ato mental individual tem seu fundamento no fenômeno social. Como percebem MAUSS, cada um pode criar sua prece, sem que a prece deixe de ser instituição social. A partir do momento em que a prece, falada ou moldada no ritmo dos hinários, criada (“recebida”) pelo indivíduo, é incorporada no ritual, ela deixa de ser individual (82:122). A consciência coletiva está inteiramente em cada participante e cada participante está na consciência coletiva (63:134).

Dessa forma os cantos rezados dos “hinários” contam a história das mirações dos discípulos constituindo-se, entre outras coisas, façam a revisão e aprofundem seus trabalhos.

O Hinário

Se o Santo Daime, dança, sonhos, mirações e preces conduzem os participantes a um nível de realidade acima do dia-a-dia, e se, magicamente, eles aspiram livrar-se das impurezas físicas, morais e espirituais, não é menos verdade que a prece cantada abre outras dimensões da articulação entre sensação, imaginação, pensamento e sentimentos. A música⁽⁶¹⁾ junta-se ao mito para soldar múltiplos fenômenos sociais totais. A propósito, veremos a seguir alguns aspectos relacionados com a concepção, origem, conteúdo, legitimação, simbologia, estrutura e funções dos milhares de hinos incorporados aos Sistemas de Juramidan.

O hinário é a coleção de poemas recebidos pela pessoa e num sentido mais profundo designa simultaneamente um só hinário, “o tronco da missão”, chamado de CRUZEIRO recebido pelo Mestre Irineu (1).

⁽⁶¹⁾ Confirmando, aliás, o exaustivo ensaio de ALVIN sobre o papel terapêutico da música. Tratando dos principais efeitos psicológicos da música sobre o indivíduo, que podem dar origem à comunicação, à identificação, à associação, à fantasia, à expressão pessoal e ao conhecimento de si mesmo: “La música es parte de tantas funciones y sitios, que todo ser humano est à expuesto a ella de varias maneras; no solo la relaciona com estados de ánimo realís, sino también com las experiencias passadas” (4:112).

Quanto a forma de hinos podem ser descritivos, narrativos, orações de confissão ou chamadas de determinados seres divinos.

O “passar a limpo”⁽⁶²⁾, ou processo de legitimação dos hinos obedecem critérios de ordem doutrinária e estética. Visa verificar o grau de desenvolvimento do aluno e a necessária facilidade de memorização e execução do novo hino.

Ainda que moldados, os hinos trazem as marcas de seu autor que não ultrapassam limites impostos pelas “Santas Doutrinas” e expressos nos hinários dos irmãos mais desenvolvidos. Por isso os novos hinários devem, inicialmente, passar todo o CRUZEIRO⁽⁶³⁾, a seguir, caso seu autor o deseje, percorrer os hinários circunscritos por um “círculo de projeção”⁽⁶⁴⁾

Há pois uma eurritmia padronizada e o “passar a limpo” tem inclusive a função de efetuar pequenas correções.

JP destaca que apesar do Padrinho Sebastião não saber ler “teve a felicidade de ver uma igreja na miração”. Na igreja dois anjos tocavam hinos com trombetas. Quando os anjos acabaram de tocar, retiraram as trombetas e passaram a cantar. O cântico “transferia-se para a mente do Padrinho, pessoa digna de receber que “aquela música (recebida por qualquer pessoa) nunca será esquecida. Explica que quando ela recebe, passa a “cantar pela primeira vez como há de ser cantado pelo resto da vida. Quem estiver perto vai escrevendo “ou grava e escreve logo que é prá botar no caderno e que faz parte do hinário”. LC depois de circunstanciar a miração do príncipe no jardim florido conta ter encontrado com as companheiras e sustentado com elas um diálogo, na forma de um hino, sobre as “flores divinas celestiais” fornecendo sua interpretação. Mais tarde descobre, conversando com Mestre Irineu que o hino daquela miração é um desdobramento do hino desse denominado “O Jardineiro” (XXIV).

⁽⁶²⁾ o processo de legitimação se transforma numa aula para o dono do hino recém recebido e aos discípulos presentes (XXXIV). A expressão também se aplica à verificação da graduação do Santo Daime, por ocasião do feito.

⁽⁶³⁾ No sentido de “trabalhar” todo hinário do Mestre Irineu, dele extraíndo lições na forma de hinos.

⁽⁶⁴⁾ O conjunto de ensinamentos presentes em todos os hinários.

Simbolicamente, para os informantes, cada hinário é ramos do tronco da missão, de onde aquele recebe vida, que se prolonga, manifestando-se em forma de flores (os hinos) que vão nascendo.

O CRUZEIRO é composto de 132 hinos, além de 12 hinos de confissão, cantados quatro vezes no ano: nos dias dedicados a São João, Nossa Senhora da Conceição, Natal e Reis.

São múltiplas as funções dos hinários, algumas delas práticas e manifestas, outras inconscientes, percebidas pelo pesquisador ao tentar investigar a tese principal do trabalho. Não pretendemos, nem será possível esgotar todas as funções, contentamo-nos com um breve comentário em torno das que se relacionam diretamente com nosso argumento central.

Prece cantada com força de rito, o hinário funciona como breviário. Um guia místico que ajuda a conduzir as experiências extáticas ou, nos níveis do excesso de energia, colabora na solução de problemas diários. Quando MM toma o Santo Daime e se sente “pego”, estando numa miração, ele deve imediatamente escutar os hinos que estão sendo cantados. Ligado ao hino e à energia espiritual ele vai “ter toda aquela lição” como se fosse “um professor lendo uma apostila, todinha na nossa cabeça, nós estamos dentro dele, estamos ouvindo e vendo”. O hinário tem força “nele está a palavra de Cristo na terra, na mão dos homens, palavra de Deus”.

Os hinos contêm a história da doutrina, além de ensinar, dar conforto espiritual, identifica e chama os seres divinos, faz “igualar as mirações”. Impossível compreendê-los fora do universo simbólico e do extenso ritual. Espécie de psicografia de dramas vividos, em êxtase dialeticamente relacionados com a estase. Portanto, cada hinário documenta a trajetória espiritual de seu “dono” por uma seqüência de consultas e diálogos com os seres divinos, revelando momentos de tensão, apreensão, tristeza e alegria. É também sinal de confiança do Mestre e da Rainha da Floresta. LM viajou a Brasília para operar seu filho. De repente, em miração, recebe o hino “Pensamento Positivo” (16). Noutra ocasião em Manaus submetendo-se a uma operação recebeu um hino que lhe garantiu o amor e a confiança de Deus (18).

JR fala da homogeneidade dos hinários. Em todos “é como se estivéssemos vendo o Mestre Irineu falando para nós indicando também a parte que o irmão está recebendo. Ele fala pedindo, rogando à divindade, ou ao Mestre que rogue por ele”.

Entre os membros do CEFLURIS, além do uso paralelo da “Santa Maria”⁽⁶⁵⁾, a partir de 1978 aproximadamente, começa a se instituir o “presente” de hinos dos irmãos mais adiantados aos que ainda não possuem hinário. Atingindo determinado grau de desenvolvimento espiritual o “dono” de um hinário deve fechá-lo. Será então considerado professor⁽⁶⁶⁾ Em seus trabalhos espirituais ele poderá receber hinos orientados “como se estivesse ouvindo a voz de um irmão menos desenvolvido cantando”. Na verdade “trata-se do EU SUPERIOR daquele irmão. O professor receberá o hino em lugar do irmão e lhe oferecerá como um “presente”. Com o presente esse poderá iniciar seu próprio hinário.

Quanto à estrutura os versos dos hinos podem ser de cinco, sete, dez e até doze sílabas, havendo constância métrica entre os versos de cada estrofe; são comuns as rimas em ão, al, ade, entes, ir, um ala, er, ar e outras; há rimas perfeitas e imperfeitas, usadas com naturalidade.

As melodias são singelas, cada frase melódica correspondendo a um verso da estrofe. Como a melodia toda corresponde ao tamanho da estrofe, ela se repete até esgotar o conteúdo do hino; além disso, no cantar, os versos são repetidos, como para facilitar a memorização; todos os devotos sabem os hinos de cor. (5:302). Lembra ainda a folclorista J. ANDRADE não ter encontrado nenhuma melodia semelhante às músicas da Igreja Católica Apostólica Romana, contudo nas letras dos hinos estão claros os elementos católicos, tais como a devoção a Nossa Senhora da Conceição como Virgem Mãe, a concepção de São João Batista como menino-pastor como aparece nas bandeiras da Festa de São João. (5:204). Traços de religião mediúnico de aculturação africana coexistem com elementos religiosos do “índio americano no ritual da bebida com miração e nas letras que se dirigem ao

⁽⁶⁵⁾ Apesar de não se constituir em assunto dessa monografia não poderemos omitir o uso da maconha ou “Cannabis Sativa” de distintas formas, para fins ritualísticos e terapêuticos.

⁽⁶⁶⁾ O filho do Padrinho Sebastião, mesmo não tendo fechado seu hinário, vem dando presentes a vários irmãos.

sol a lua, às estrelas” como seres de realidade divina, a quem pertencem também Juramidan, Equior. Dona Soloina e a Rainha da Floresta.

O CRUZEIRO e os demais hinários que dele se ramificam simbolizam simultaneamente a missão plantada por Juramidan e metaforicamente a missão de cada espírito, sua passagem por este planeta preparando-se para sua total transformação em seres divinos. Por isso quando se canta o hinário de um irmão, o “decreto” do serviço é fixado antecipadamente, determinando até que ponto do mesmo irão naquela sessão. Caso não concluam o hinário numa sessão, deverão continuar na próxima.

Vimos neste capítulo alguns dos ritos que compõem o extenso ritual de transcendência e despoluição. O ciclo onírico e os três tipos de experiências paradoxais contextualizam uma vasta rede de comunicação envolvendo situações concretas. Neste sentido o sonhar não é apenas “uma experiência universal” (64:191) generalizada, mas possui referentes empíricos definidos. Os modelos socioculturais aqui estudados configuram uma visão do mundo ou princípio de realidade, através da interpretação imaginativa alternativa, aproveitando expressão cunhada por R. RIBEIRO (114:141) em seus estudos dos cultos afrobrasileiros do Recife. Lá como aqui no culto do Santo Daime as estruturas de plausibilidade orientam cognitivamente para universos simbólicos e míticos “partilhados por certos indivíduos mas não comuns a todos os membros da sociedade”. Em outras palavras, as experiências oníricas, ainda que diferentes dos acontecimentos do estado de vigília, articulam-se com a conduta dos devotos, fornecendo-lhes padrões de institucionalização e socialização. Padrões que os Sistemas de Juramidan desenvolvem objetivamente no projeto de ordem.

Além deste sentir-se acima dos acontecimentos profanos do dia-a-dia, os devotos podem mais porque se sentem menos contaminados pelo provisório da “vida material”. Ao se constituir em “locus significante” a limpeza do corpo, da mente e do espírito pela contiguidade atinge também atividades da “vida material” consideradas impuras, mas necessárias para a evolução dos espíritos. Cada deslocamento significando a morte e a ressurreição, encurta o processo de

purificação do espírito, e mais próximo este se apresenta de sua transformação em estados semelhantes aos astros.

O tempo também se despolui, numa inversão metafórica: a realidade da vigília, objetiva, imponderável, passa a ser fantasia, irrealidade. O tempo, espaço, objetos e seres vistos nos planos do astral tornam-se “cósmicos”.

O complexo mágico-religioso assenta suas bases num pensamento simbólico modelador das interpretações dos efeitos psicofísicos, portanto as sensações e percepções não são produtos exclusivos da imaginação. As emoções e sentimentos, individuais e coletivos em permanente fusão, são também responsáveis pelas peculiaridades desses estados mentais e atos psíquicos. Aquelas podem alterar o significado de antigos símbolos em função de experiências concretas. As Santas Doutrinas abrangem, pois, cerimônias que atualizam e inovam os clássicos sacramentos do cristianismo que fazem parte dessas “fantasias pragmáticas indispensáveis, sem as quais a civilização não pode existir”. FIRTH (53:238).

Os Sacramentos

A reinterpretação dos sacramentos não visa somente justificar as fantasias pragmáticas do ciclo onírico através das quais expressam as necessidades e pressões concretas do cotidiano. Busca principalmente estabelecer condições para o fluir das emoções e sentimentos, quase sempre castrados pela religiosidade oficializada nas várias denominações⁽⁶⁷⁾ Mas por trás do rito está o mito, daí a presença do pensamento simbólico, repetindo sempre as hierofanias universais; estas são constantemente atualizadas nos sacramentos expressando o conjunto de crenças que o legitima.

Os sacramentos são reinterpretados ou subsistem sob outros nomes. No primeiro caso encontram-se a comunhão e a confissão presentes em todas as sessões; casamento e extrema-unção são optativos. Não há crisma; o batismo e a ordenação subsistem nos ritos de iniciação, aquele seguindo o ritual católico, usando, porém, o Daime em lugar da água.

⁽⁶⁷⁾ Alguns informantes referem-se à frieza do ritual católico. MM fala da eucaristia, diz que o Daime é o sangue de Cristo. Ele não precisa ir à Igreja Católica para comungar, pois lá, quando ele ia “era uma coisa banal, secundária... (mas o Daime) é o corpo de Cristo, o legítimo”.

9. As Santas Doutrinas

Os ritos de confissão podem ser classificados “lato sensu” e “stricto sensu”. A confissão “lato sensu” compreende gestos palavras e atos de contrição, de reconhecimento dos pecados. Constituem preparação para a ingestão da bebida. Durante o ciclo onírico os fiéis precisam confessar suas culpas mentalmente. No segundo estágio do ciclo ocorre “disciplina” ou “peia”, quando a pessoa sofre ao enfrentar visões terroríficas. Ela se identifica com as imagens e acredita estar tendo revelações sobre seu estado espiritual. Num sentido específico confissão tem ritual apropriado que se repete quatro vezes no ano.

Cada rito de confissão precede o da comunhão propriamente dita. A confissão prepara⁽⁶⁸⁾ o comungante que neste ato penetra no tempo e espaço sagrado.

Podemos descrever e analisar a comunhão sob ângulos distintos e complementares. Do ponto de vista religioso o ato de ingerir a bebida sagrada ou comungar marca o ingresso do futuro membro da irmandade. A partir da primeira experiência ele já inicia uma rede de relações ou trocas simbólicas que estimula solidariedade e companheirismo.⁽⁶⁹⁾

A comunhão, sem negar o mágico-religioso e por conseqüência dele, marca o ingresso de seu praticante no contínuo processo de evolução.

Comungar significa repetir a “eucaristia”. MM explica que é o sangue de Cristo que estão ingerindo, “mas só vamos descobrir pelos ensinamentos de nosso mestre”. O poder do Daime, contudo, independe de quem o faz ou opera o ritual, o informante diz acreditar que “ali tá o verdadeiro, consagrado, é o sangue de Cristo puro”. Apesar de ser o sangue autêntico de Cristo ele se torna simbólico porque “ainda estamos na matéria”.

⁽⁶⁸⁾ SJ adverte, porém, que durante os rituais específicos de confissão torna-se necessário alcançar dentro de si mesmo o merecimento para “limpar o coração” e assim reconhecer onde errou pois “o Daime mostra o erro ... não é ilusão, não é pantomina...”

⁽⁶⁹⁾ Atingimos assim outro ângulo da comunhão. LM, por exemplo, nos colocou na categoria daqueles que merecem confiança porque com eles “comungamos” em várias ocasiões e justifica dizendo:

“... o Sr. comunga com a gente e a gente pode se abrir...porque com leigo ninguém pode conversar nunca, camarada que não participa não tem condições da gente conversar com ele...”.

Os ritos pressupõem um pensamento mítico, mas este não precede àqueles e vice-versa. A comunhão, ultrapassando sua abordagem ritual, na verdade preexiste potencialmente nos grupos e independe de determinados ritos ou mitos para que se concretize, esses porém vinculam-se estreitamente àquela, expressando-a aquela, embora observável e pressuposta necessita de referenciais empíricos formulados nas Santas Doutrinas. Os ritos constituem-se em formas e expressões das doutrinas. Ritos, mitos e crenças ajudam a instituir princípios de organização da comunhão. Paradoxalmente a comunhão garante a sobrevivência dos grupos e justifica os Sistemas de Juramidan. Vejamos, rapidamente, pontos centrais das crenças e suas relações com os outros elementos no conjunto dos Sistemas.

A Linha do Daime

As doutrinas sintetizam um espiritismo mediúnico, refletindo porém influências esotéricas que não admitem a incorporação e sim a eficácia da concentração e busca gnóstica do EU, uma forma de ritual católico e a noção de revelação de orientação protestante. O breve comentário a seguir reflete uma interpretação que supomos aproximar-se bastante do modelo formulado pelos participantes do culto⁽⁷⁰⁾

Os informantes falam em uma “linha do Daime” expressa nas “Santas Doutrinas” cujo começo nos remete diretamente ao “mito do paraíso edênico”. Os mestres do Daime ou da Ayahuasca no Brasil, Bolívia e Peru, seriam simples continuadores de uma linha que, em seu trajeto até hoje, apresentou apóstolos, reis, imperadores, profetas, etc. Eles passaram pela terra uma ou dezenas de vezes na consecução do plano divino de purificação ou evolução de antigos “seres divinos” que perderam sua condição original de espiritualidade. Seres divinos que souberam trabalhar e conquistaram elevados graus de perfeição, voltam à terra ou a planos inferiores para doutrinar os menos desenvolvidos. Muitos se transformaram em mestres com poderes extraordinários. Os que já lograram cumprir as condições

⁽⁷⁰⁾ É difícil, dada a natureza deste trabalho e seus objetivos, detalhar as múltiplas origens dos traços culturais religiosos presentes no complexo conjunto doutrinário. Tarefa talvez impossível. Contentamo-nos em estabelecer e relacionar os pontos pertinentes à nossa tese central.

estão num estado tão elevado de desprendimento da matéria que chegam a se confundir com os astros. Há seres divinos ligados aos quatro elementos fundamentais da vida: sol (fogo) terra, vento (ar) e água (mar). A “vida espiritual” relacionada aos poderes de cima se opõe à “vida material” correspondente aos poderes de baixo. Ambas porém se interrelacionam e mutuamente se implicam. É preciso preparar bem a matéria para que o espírito possa realizar bom trabalho no “astral”, função que estabelece uma rica simbologia e por sua vez expressa a solidariedade entre palavras, gestos, atos de confissão e comunhão, bem como obras em favor da humanidade. Elas justificam clássica teodicéia do sofrimento | WEBER (128:316) |.

No Cruzeiro, há referências explícitas a seres⁽⁷¹⁾ divinos relacionados com os quatro elementos fundamentais da vida.⁽⁷²⁾ No topo da hierarquia estão Jesus, Maria, José, João Batista, os Reis Magos (Tintuma, Agarrube e Titango) Equior, Barum, Marum, B.G.Santa Isabel, etc. Algumas entidades aparecem explicitamente ligadas à água, ao mar, às flores, aos pássaros. Os caboclinhos se apresentam trazendo “remédios bons”.

A linha do Daime é a “linha do astral” um estágio mais elevado do que as “de Umbanda, Aruanda, Candomblé e uma infinidade delas”. Se a elevação espiritual da pessoa está enquadrada dentro dessa linha “você toma o Daime, uma, duas vezes e vai automaticamente desenvolvendo com facilidade”. Não pertencendo à linha do Daime é preciso trabalhar por merecê-la. Depois de passar por vários “sistemas” e “linhas” SJ descobre em Porto Velho, numa sessão preparada por seu cunhado, que pertencia à linha do astral.

Todos procuram provar a origem divina da bebida. A “Folha Rainha” está ligada a Nossa Senhora e, também à primeira mulher no Paraíso. O cipó “jagube” simboliza o Adão edênico. Mas não se trata de símbolos arbitrários. Há uma relação lógica entre o começo, queda do homem, seu processo de redenção em Jesus

⁽⁷¹⁾ Às vezes uma mesma entidade aparece sob variados nomes, apontando funções diferentes.

⁽⁷²⁾ São os “elementais” das doutrinas esotéricas e teosóficas.

Cristo e as sucessivas épocas do plano divino visando preparar a humanidade para o dia do “apuro” final. O Santo Daime ao longo dos milhares de anos vem sendo utilizado por pessoas especialmente chamadas por Deus, através, principalmente, da Virgem Mãe. Tais pessoas se encarregam de “reimplantar” as doutrinas (19). Uma cadeia de grandes servos de Deus passando às vezes desapercibidos, como humildes agricultores, carpinteiros, pedreiros, seringueiros, reis, príncipes, imperadores, também aparecem na hagiologia, Sebastião Mota (para os da Colônia 5 mil) é o novo João Batista anunciando uma espécie de “terceira volta de Cristo”. Irineu Serra foi Jesus Cristo enquanto esteve na terra, mas continua sendo visto e reconhecido na figura do General Juramidan no plano mais elevado do mundo astral. Para os devotos do Alto Santo, Francisco Fernandes, ex-seringueiro, vindo do nordeste, ex-agricultor agora residindo na sede continua a cadeia. Leôncio Gomes da Silva, o próprio Irineu Serra são herdeiros imediatos das “santas doutrinas” entregues a eles, pelo ensino de Crescêncio Pizango, na companhia de Antonio Costa. Pizango, considerado o guardião da casa, transmitiu o que recebeu de antigos reis que trabalharam na região andina. Um deles é o Rei Uascar. A Virgem Mãe entregou a missão a Irineu Serra, mas voltou encarnada na pessoa de Peregrina Gomes da Silva. Ela é vista no astral como a “Rainha da Floresta”, por isso, durante os festejos, usam na farda um distintivo com as iniciais CRF, significando “Centro Rainha da Floresta”.⁽⁷³⁾

O Santo Daime pode, dependendo do merecimento da pessoa ajudar a pessoa a “cumprir o seu carma”. Se o “carma da pessoa é muito pesado ele tem de passar por vinte encarnações”. Explica ainda SJ que se a pessoa “entrou nessa linha do Daime e ele compreendeu, ele vai eliminando aquele déficit, aquele peso” e acrescenta: “cada vez que ele toma o Daime ele vai largando uma cascazinha, esse carma vai largando”. Pode inclusive “alcançar uma encarnação só e se libertar de tudo isto” pois o fim de tudo é o “perdão” e tem que “reconhecer Deus, nosso pai e a Virgem, nossa mãe”. Um informante do centro da Vila Ivonete, onde aceitam a incorporação e possessão faz parte das doutrinas, afirma que o Daime⁽⁷⁴⁾ é um

⁽⁷³⁾ Provavelmente a sigla tenha sido usada desde o início como marca doutrinária do grupo e, simultaneamente, ocultando este significado principal, indicar o nome oficial do centro em Brasília, ou seja o Círculo Regeneração e Fé”.

⁽⁷⁴⁾ Os devotos da Vila Ivonete admitem trabalhar sem o Santo Daime.

veículo que “o chefe de uma banca qualquer prepara ele para trabalhar em qualquer tipo de ritual”. Explica que pode trabalhar num ritual “sadio, de uma corrente superior sadia, e pode trabalhar numa corrente inferior”. O Daime aceita tudo pois é “o maior livro do mundo”. É por isso, afirmam, que “nós chamamos “Daí-me”, porque tudo aquilo que nós buscamos dentro dele, que nós pedimos com amor, com fé, ele nos traz a explicação”.

A “linha do Daime” no Alto Santo e colônia 5 mil exige disciplinado trabalho de seleção das mirações. Elas podem revelar doutrinas sãs ou daninhas”. Visando sistematizar e codificar as lições mais importantes o hinário tronco funciona como matriz para que a doutrina se ramifique, se multiplique, se espalhe pelo mundo. “Ficaria muito pesado para um irmão só receber todos os ensinamentos do Mestre Irineu” daí a necessidade de dividir a tarefa. Para distinguir o sonho/ilusão da miração basta descobrir os pontos de ligação entre o núcleo da miração expressa no novo hino e os ensinamentos de outros hinários, preferentemente do próprio Irineu Serra.⁽⁷⁵⁾

⁽⁷⁵⁾ Cf. depoimento e hino recebido por LC (XXIV), hino 17.

IV – O CULTO DO SANTO DAIME E O CONTEXTO MACROSSOCIAL

10 – O Projeto de Ordem

O Projeto de Ordem

Apesar do aspecto disciplinador, apolíneo das “Santas Doutrinas”, é possível surpreender certa liberdade de manifestação dos sentimentos e emoções individuais, sem com isto eliminar a coesão do grupo. Liberdade e sentimento de comunhão, de deixar o EU se fundir na efervescência do NÓS onde as consciências individuais interagem e criam estados mentais coletivos transcendentais, difíceis de se analisar empírica e objetivamente, pois, lembra-nos | GURVITCH (63:112) | “os símbolos não são senão um dos numerosos níveis da vida social”. Assim o fato de que o simbolismo social não se deixa reduzir ao simbolismo onírico, não nos deve levar à conclusão errada de que os dois simbolismos, sociológico e psicanalítico, não permitam encontrar um denominador comum. Ainda que as condutas dos devotos do Culto do Santo Daime, devam ser, e realmente são, regulares e relativamente esperadas, a ponto de desenvolverem um projeto de ordem psicossocial total,⁽⁷⁶⁾ cujos sinais objetivos, empíricos manifestam-se na extensa rede de trocas simbólicas, mas exteriormente bem práticas, não podemos deixar de mencionar sinais do projeto de ordem na conexão entre o “consciente” e o “inconsciente”, entre as consciências individuais vivendo seus dramas e tensões frente ao OUTRO representado por toda a irmandade. O messianismo e milenarismo esboçados em tal projeto, tentado nos dois modelos (o do Alto Santo e o da Colônia 5 Mil) descortinam a possibilidade de se avaliar, de passagem, a relação que une o mundo das representações coletivas, construída e constantemente reelaboradas nos transes extáticos sagrados. O sagrado, uma das condições indispensáveis de existência dos movimentos messiânicos, metáfora do social, evidentemente apresentará contornos distintos acompanhando as transformações das estruturas sociais. Contudo, do ponto de vista subjetivo, emocional, sentimental, ele pode expressar aqueles estados mentais através de atos psíquicos que interfiram no social e o sacralizam. Assim as trocas incessantes entre os sonhos individuais e os mitos, atualizados nos ritos e legitimados nas “santas doutrinas” não apresentam

⁽⁷⁶⁾ Ver p. 10; cf. LUC DE HEUSCH (31:279).

solução de continuidade entre as imagens da “vida espiritual” com suas hierarquias, relações de parentesco divino e a realidade concreta do dia-a-dia das irmandades. Lembra | BASTIDE (12:XXI) | que “não se pode considerar o mito como uma narrativa pura e simples”. Ele pertence à praxis, sendo, pois, “criador de gestos e ritos”. Portanto as visões sagradas, num permanente vaivém entre consciente e inconsciente, “vida material” e “vida espiritual”, de simples metáforas passam a ser experiências organizadoras a seu modo de novidades socioestruturais.

As trocas entre coisas e homens, homens e seres divinos, sustentam estruturas de plausibilidade que, embora possam ser explicadas a partir da sociedade global, só se esclarecem se penetrarmos no interior dos grupos e vivermos os fenômenos sociais integrados de adaptação e criação imaginária. São minorias cognitivas operando com gestos e linguagens as experiências de homogeneidade que não se constituem em sistemas de comunicação apenas com “o mundo imaginário, fantasmático e mítico” como pensava |LUC DE HEUSCH (32) |.

A energia social⁽⁷⁷⁾, presente nos ritos e crenças, purificação do corpo, mente e espírito, cura dos momentos de efervescência, transborda-se e orienta seqüências estruturais da realidade concreta, objetiva, do tempo de vigília, configurando ao mesmo tempo o desencantamento e o reencantamento do mundo.

O Bosque da Liberdade, praça pública da vila de Brasiléia, centro de atividades sociais e religiosas, lugar de sessões exotéricas do Círculo Regeneração e Fé, na década de vinte, constituiu-se no embrião do projeto de ordem.

Antonio e André Costa organizaram a partir de um culto familiar do Santo Daime, a rede de reciprocidade, mais tarde repetida no Alto Santo. Nos primórdios de organização do Acre, em termos políticos, econômicos e jurídicos | COSTA (30) |, em plena crise do seringal do modelo do “apogeu” o CRF passou a “agrupar as coisas” a partir da tentativa de “decalcar” inversamente, através dos sistemas

⁽⁷⁷⁾ Trata-se efetivamente da “eficácia simbólica” já discutida por LEVI-STRAUSS. Num contexto de despoluição onde a doença faz parte da mesma linguagem, pela afirmação da estase chega-se ao êxtase; metonímia e metáfora se articulam, ou seja, pela estagnação patológica do sangue ou de outros humores do corpo atingimos um êxtase social o doente sob efeito do Santo Daime não apenas aceita resignadamente, ele sara. O mestre ali do lado fisicamente ou o corpo de cura, consultando o astral, fornecem ao doente uma linguagem “na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis” (75:228).

simbólicos, “os sistemas de organização social” da sociedade global da época, lembrando aqui passagem de | DURKHEIM (39:205/222) |.

O mutirão (ou “adjutório”) comum entre populações rurais passou a ser norma entre os membros da irmandade, dez anos depois, no grupo que se constituía em continuação do CRF. MH informa que a faixa de terra da Colônia do Alto Santo, por ser grande serviu de “abrigo a muita gente”. Irineu Serra cedeu graciosamente lotes para quem quisesse cumprir com seu dever de trabalhar a terra “prá sustento de sua família e educação de seus filhos⁽⁷⁸⁾. Explica que eram mais de 45 famílias. Quando era chegada a época da broca⁽⁷⁹⁾ o mestre juntava “aqueles homens e dizia: hoje é na terra de fulano! E conclui destacando a boa convivência e mútua ajuda e a harmonia da comunidade. A cooperativa agrícola a que se transformou a colônia, segundo informantes na cidade, produzia o suficiente para consumo da irmandade, abastecendo também o Mercado Público Municipal de Rio Branco. No dia 8 de novembro de 1970, depois de ter sido reconhecida de utilidade pública, foi instalado e inaugurado pelo governo estadual, na própria colônia o “Posto de Assistência Rural para Beneficiamento de arroz denominado “Raimundo Irineu Serra⁽⁸⁰⁾.

O modelo acima caracterizado apesar da rejeição do presente mundo, expressa no texto doutrinário de SJ (XXXV), não implica em tentativa de transformação imediata das estruturas sociais. A irmandade do Alto Santo sempre se colocou ao lado dos poderes constituídos, mesmo que em seus atuais pronunciamentos lamentem a devastação da Amazônia, a corrupção dos costumes e a poluição industrial. A teodicéia do sofrimento permite que o grupo tolere o desencantamento do mundo, aceitando-o como lugar de provação e desenvolvimento espiritual. Buscam a ordem apesar e no interior da desordem afirmando, paradoxalmente, a necessidade da desordem. Essa fornece a matriz para uma metáfora invertida, que se sistematiza no astral com seus palácios, príncipes e jardins.

⁽⁷⁸⁾ Tanto no Alto Santo como na Colônia 5 Mil e na Vila Ivonete, há escolas públicas estaduais.

⁽⁷⁹⁾ Época da derrubada da mata visando preparar a terra para o plantio.

⁽⁸⁰⁾ Segundo informação do boletim Efemérides Acreanas, publicado pelo departamento de Geografia e Estatística do Acre, janeiro, 1971 – Rio Brando – Acre, p. 61.

O modelo da Colônia 5 Mil enfatiza com mais veemência a relação entre purificação do corpo, mente e espírito e a necessidade da criação de um “povo de Deus” de uma “nova Jerusalém”. Semelhante ao desencantamento expresso pelo Alto Santo, condenando a realidade da “vida material” institucionalizada, ilustrada pela desorganização social do Acre, e do mundo, diante da impotência dos que emigram, ecoando nas “Vozes do Êxodo”, surge o projeto de reencantamento nos “Cantos do Exílio”. Os dois modelos salientam a poluição da sociedade, o desordenamento, o caos. Um mundo em desarranjo, crítico, portanto ilógico. O projeto, em ambos os modelos, postulam na anomia uma forma de reinterpretção do sobrenatural, chegando mesmo à expressão de BERGER (19:20) reconquista da “abertura da percepção da realidade” [BERGER, (19:passin)], num tempo e espaço de drama, festa e sagrado. Os modelos buscando transcender a realidade da “vigília”, subdividida em “sociedade da irmandade” e “mundo fora da irmandade” vivem na interpenetração de ambas, afinal os homens da irmandade são os mesmos da vida cotidiana, profana, potencialmente intolerável, mas ao mesmo tempo concebida como presente do criador. A irregularidade se apresenta mais como postulado ético, moral. O modelo da Colônia 5 Mil aprofunda e estende as conseqüências práticas das recomendações contidas nas “santas doutrinas”. O rito de despoluição invade tudo. Os gestos purgativos do consumo agônico e eufórico do Santo Daime, que nas duas irmandades tem o objetivo de eliminar as impurezas por influência mágica do “ser divino” , purificam a alma pela disciplina da vontade e adequado uso da mente⁽⁸¹⁾. A luta prossegue na batalha prática pelo pão de cada dia, para todos de forma solidária. Os adeptos do Padrinho Sebastião, estão buscando a ordem no interior e acima da desordem. Uma rápida síntese de desorganização do Acre nos últimos doze anos ajuda a situar o último modelo.

A partir da década de setenta, em pleno ufanismo político-econômico do chamado “Milagre Brasileiro” novamente se acelera o processo migratório da população nordestina despossuída de terras para a Amazônia. No Acre o problema se agrava com a disputa pela terra. O capitalismo avança. Suscita tensão social. Por um lado a apressada tentativa de transformar a estrutura produtiva do estado. Por outro, a conseqüência lógica da necessidade de “limpar a área”, pela expulsão de

⁽⁸¹⁾ Cf. depoimento (XXVIII).

posseiros, antigos seringueiros e a queima de barracos. A substituição violenta e desordenada do extrativismo pela pecuária compromete o equilíbrio da região, baseado na extração da borracha, castanha, madeira de lei e a agricultura de subsistência. A luta pela terra e a expulsão de posseiros obedecem a lógica das empresas com capital acumulado em outras regiões do país.

“Esta veio encontrar apoio na política oficial que defende a mentalidade empresarial, que vê na grande agropecuária a única forma de integrar a Amazônia à economia do País e que viabiliza esta política através dos incentivos fiscais” (60:14).

Em meio a esta desorganização o Mestre Irineu Serra falece. O Alto Santo passa por mudanças e a Colônia 5 Mil sob a chefia do Padrinho Sebastião desliga-se definitivamente daquele. Mais de cem novos sócios vêm fortalecer a irmandade recém organizada. Posseiros expulsos dos seringais, migrantes procedentes de outras regiões e de outros países começam a freqüentar a Colônia 5 Mil. A ideologia do grupo se distancia da antiga estratégia política de Irineu Serra e passa a contestar os valores da civilização ocidental⁽⁸²⁾. Um dos líderes da irmandade explica que o plano de agora é criar a “união, a comunidade ” e que antes não era assim, estava “só no pensamento”. Vincula a nova organização a uma “multiplicação da mente” (XXVIII).

⁽⁸²⁾ Por falta de condições para aquisição de tratores e outros implementos visando reciclar a terra cansada, por causa, ainda, do crescimento da comunidade, e, principalmente, por se sentirem constantemente perturbados pela presença de elementos da Polícia Federal e de pessoas não identificadas inteiramente com o Projeto, a partir de maio de 1980, O CEFLURIS iniciou abertura e implantação do Seringal “Rio do Ouro”, localizado na área denominada Fazenda Paulista, parte da gleba Santa Filomena, à margem esquerda, no km 53 da rodovia que liga Boca do Acre a Rio Branco. Apesar da pobreza da terra, dificuldades de acesso, epidemias, etc., depois de três anos a comunidade apresentava significativo resultado em termos de organização (ver Quadro 3) e na situação econômica (ver Quadro 4). A economia baseia-se no extrativismo da borracha e na agricultura de subsistência (Quadros 5 e 6), complementada por frutas, castanha, patoá, açaí, abacaba, palmito, caça e pesca. A produção é vendida ao patrão em Boca do Acre que troca a produção pelos artigos necessários à comunidade. Espécie de repetição do sistema de aviação. Sendo a atual área ocupada de posse definida do terceiro, o INCRA cedeu uma área no Igarapé Mapiá de 10.000 há, para 100 adultos documentados, com entrega de títulos definitivos individuais e mais uma reserva de outra área com as mesmas dimensões para a nova geração que vem surgindo. A mudança da comunidade para o município de Pauini, próximo ao Rio Purus, no Estado do Amazonas, no início de 1983, tem conotações míticas/messiânicas.

O Padrinho Sebastião, por sua vez, defende a idéia cristã de vida comunitária, messiânica, apontando oposições entre o povo e o tempo de Deus e os do mundo que “está se acabando, virando uma farofa só”. Cita uma parábola bíblica para ilustrar nova praxis de sua “missão” (XXIX e XXX).

O projeto de ordem não se esgota, contudo, nos limites funcionalistas, pragmatistas. Muitos gestos, palavras e atos não são mecanicamente produzidos visando objetivos práticos. Sob a perspectiva das experiências de homogeneidade, deveremos nos precaver para não racionalizar o que, apesar de lógico, não deixa de ser espontâneo, revelando mais as rupturas e contradições de conjuntos culturais representativos das formações intermediárias.

Essas formações sociais intermediárias poderiam ser analisadas, tomando como pressuposto empírico o projeto de ordem dos Sistemas de Juramidam, sob o ângulo estritamente simbólico, mágico - religioso, para verificar a seguir as relações sociais, econômicas, políticas e psíquicas que o projeto conduz e expressa. Outro ângulo, partindo de uma relação dialética entre sistemas biológicos, psíquicos e sociais, situaria o problema numa espécie de interação ecológico - cultural. Neste caso o sonho e as experiências alucinatórias, sem negarmos, mas incorporando o simbólico - religioso, fariam parte de tipos especiais de comportamento e percepção, configurando pois estruturas de plausibilidade alternativas, isto é, distintas mas não separadas das formações sociais rústicas e urbanizadas. Preferindo o segundo caminho não negaríamos a tese funcionalista de que os sonhos e experiências alucinatórias respondem a necessidades e pressões do ambiente onde os grupos existem concretamente.

Teria havido no processo de variações socioestruturais da história da ocupação do Acre uma correlação entre aquele e os novos padrões de pensamento, cujas estruturas de plausibilidade dependeram do comportamento mágico-religioso que acabamos de descrever. Aliás a cosmovisão construída no encontro de “brabos” nordestinos com seringueiros e caucheiros nativos da Amazônia brasileira, boliviana e peruana, passaria por modificações segundo condições etológicas correspondentes aos impactos de civilização ocidental. Essa uma das formas de considerar o ritual de passagem sugerido no início deste trabalho.

Assim, Vozes do Êxodo e Cantos do Exílio caracterizariam, em ritmos descontínuos, esses comportamentos coletivos. Apesar de diferentes quanto à forma de expressão os dois padrões de comportamento apresentariam projetos de ordem semelhantes. A expressão simbólica estaria conduzindo a experiência reveladora e condutora da condição humana⁽⁸³⁾, segundo graus diferenciados, implícitos ou explícitos, intencionais ou espontâneos.

⁽⁸³⁾ Conceito utilizado por Jean Cazeneuve compreendendo “o conjunto de determinações que se impõem ao indivíduo ou seja o condicionamento geral ou a totalidade das condições as quais sua ação está submetida e que limitam o campo de seu livre arbítrio ou de sua indeterminação” (25:26). Ele destaca o conjunto de elementos que caracterizam a liberdade relativa do homem, mas também do ponto de vista existencialista o fato de “L’être dans le monde”. Mas completa: “Il y faut, ajouter, d’un point de vue plus empiriste l’environnement qui s’impose des conditions à l’existence humaine. C’est les cas, par exemple, du climat, du rythme des saisons. Mais il y faut ajouter aussi et surtout l’environnement artificiel et plus particulièrement l’environnement social, avec toutes les règles, costumes, obligations et interdictions que cela comporte” (25:26/27).

11. O Palácio de Juramidan

A visão do mundo do projeto de ordem dos Sistemas de Juramidan, contudo, não se constitui de forma totalmente racional⁽⁸⁴⁾. Ela se estrutura a partir de uma complexa interação de sentimentos, emoções, sensações e imaginação. Começa pela integração simbólica e concreta do homem com o ambiente⁽⁸⁵⁾ e até repete as hierofanias de renovação do mundo⁽⁸⁶⁾. A relação torna-se dialética: a percepção dos fenômenos físicos e químicos naturais passa a ser miticamente relacionada com os estados de transcendência desse ambiente, valorizando-o ainda mais.

Assim o “ciclo onírico” fornece base empírica para a estruturação do pensamento simbólico, sendo elo de ligação entre fenômenos naturais e culturais. O simbólico interagindo com estados de alteração e controle dos efeitos psicofisiológicos (estase e êxtase) expressa e conduz fatos psíquicos e sociais totais. A acomodação do corpo (e da mente) às periódicas alterações dos sistemas biológicos⁽⁸⁷⁾ obedece à atuação da imaginação, moldada pelo social, sobre as sensações individualizadas⁽⁸⁸⁾. A pressão do grupo é menos sentida nestes momentos, por isso a consciência individual se sente mais plena e total e, paradoxalmente, parte do OUTRO.

Embora os “seres divinos” se manifestem num tipo de realidade percebida individualmente, eles o fazem por causa de uma força especial cuja noção é concebida e pensada socialmente através de sentimentos sociais⁽⁸⁹⁾. Aceitamos a opinião de MAUSS (81:150) de que os juízos de valor não são obra dos espíritos individuais. Podemos de fato afirmar que eles se formam “fatal”, “universal” e fortuitamente “acerca” de “Certas coisas escolhidas na maioria de modo arbitrário⁽⁹⁰⁾. No culto do Santo Daime, por exemplo, é o efeito fisiológico (mudanças metabólicas,

⁽⁸⁴⁾ O imaginário reflete uma lógica simbólica que se “assemelha ao conceito pelo seu poder referencial” (74:28).

⁽⁸⁵⁾ No sentido bem amplo, ecológico natural/cultural, onde se reflete toda a interação do homem em sua condição humana, portanto, infra e supra-estrutural.

⁽⁸⁶⁾ Não interessando aqui a origem, mas a repetição dos arquétipos.

⁽⁸⁷⁾ Ao “amansamento” do sangue segundo o informante JN.

⁽⁸⁸⁾ Não havendo, portanto, uma relação direta entre o conteúdo imaginário e as propriedades fitoquímicas.

⁽⁸⁹⁾ Entendidos aqui como “sentimentos coletivos” que emergem “graças a movimentos exteriores que os simbolizam” (DURKHEIM (39:510).

⁽⁹⁰⁾ O grifo é nosso. A lingüística opõe aos signos arbitrários aqueles que são motivados diretamente pelos objetos ou fenômenos. Neste trabalho adotaremos esta interpretação.

tremor ou “balanço” de todo o corpo sentidos concretamente pelas pessoas) que sugere o ordenamento corpóreo-temporal. A própria noção de força, contudo, se expande arbitrariamente a outros níveis simbólicos não motivados. Assim a visão do mundo, a plausibilidade e respectivos juízos de valor se estruturam através de símbolos motivados e arbitrários⁽⁹¹⁾.

As noções de força e tempo sagrados ou profanos, que estruturam e orientam o pensamento simbólico, mítico, vale dizer, mágico e social, em virtude das relações concretas, biológicas com o corpo humano e analógicas⁽⁹²⁾, com outros animais e fenômenos da natureza, bem como o mistério da morte e do futuro, expressam pelo fenômeno da reinterpretação, formas de compreensão da natureza universais mas, simultaneamente, particularizadas na existência concreta de cada um. A desorganização social, as crises econômicas, as necessidades concretas, enfim a anomia e desencantamento do mundo não se constituem em causas diretas isoladas desses fenômenos mágico - religioso. A institucionalização das experiências alucinatórias pela estruturação simbólica toma como referencial classificatório imediato, portanto motivado, os cenários percebidos durante a vigília. Neste sentido viajar pelos planos do astral, dançar, cantar, rezar, passam a ser reforçadores da visão do mundo. O terror da morte e do sofrimento tornam-se suportáveis e a realidade passa a ser apreendida sob legitimações mágico-religiosas. Os sistemas de Juramidam refletem o estágio de passagem ora regressiva, ora progressiva, das populações primitivas/rústicas e rústicas/urbanizadas. Por isso os mesmos símbolos e imagens fazem deslizar significados diferentes. É neste contexto que mitos do cristianismo ocidental e de outras manifestações religiosas orientais se reencontram, os diferentes se tornam semelhantes para, novamente, expressarem a unidade de condição humana.

Faremos a seguir uma rápida amostragem da estrutura simbólica dos Sistemas de Juramidam através da indicação de hinos⁽⁹³⁾ que expressam alguns dos elementos nucleares referenciais analógicos motivados e arbitrários.

⁽⁹¹⁾ Entre os arbitrários podemos colocar os elementos nucleares míticos, não motivados diretamente pelos fenômenos fisiológicos, embora associados indiretamente.

⁽⁹²⁾ Especialmente aqueles que se manifestam nos ritos de renovação e outros arquétipos.

⁽⁹³⁾ O números entre parênteses nas linhas tipográficas correspondem à coletânea de Hinos (Letras) colocadas na sessão dos “Hinários”.

Durante os ciclos oníricos os elementos nucleares força e tempo se interrelacionam sugerindo a idéia psicogenética, ou seja, a de que um provoca ou traz o outro. O tempo de espera pelos efeitos psicofísicos é um tempo de expectativa, quando o sofrimento e a dor física deverão ser substituídos pelos efeitos ou sensações agradáveis. A força do ser divino no corpo da pessoa purifica e cura preparando-a para a perfeição moral e espiritual (20). À medida que as fases se sucedem em cada comunhão, a força do ser divino se confunde com o próprio tempo. A força faz estremecer (5), julga, mostra, dá firmeza e ajuda a “trabalhar” (21, 22, 23); segura e tange a pessoa (24, 25). A força vem do Pai e pode ser pedida (26, 27). Ela sai do vegetal sagrado, e por pertencer à floresta, recebe energia do sol, obedecendo as fases da lua para crescer (5, 28), liga-se, pois, ao ritmo da natureza – nasce, cresce e morre para ressurgir sempre (5).

O tempo é representado quantitativa e qualitativamente por sua duração exterior, objetiva é o tempo do Mestre ensinador ainda encarnado (29). O tempo também “desmuda” (30) e marcou a passagem do Mestre Irineu pela terra, agora é tempo de “apuro”, do ajuste de contas (31, 32, 33, 34).

As noções de tempo e força estão também relacionadas com os elementos nucleares arbitrários cujos referentes imediatos pertencem à estrutura social, ou relações sociais de parentesco. Eles se associam também, miticamente, com os vegetais e fenômenos da natureza já mencionados.

Assim a Rainha da Floresta – Nossa Senhora (transmutando ao longo dos hinários nos diferentes nomes e funções do catolicismo), em outros momentos, aliás centrais, e fundamentais para uma análise mais profunda do simbolismo, ela está vinculada à família nuclear (Pai-Mãe-Filho). O filho se identifica com o Jagube e com o próprio Juramidán (35, 6, 36, 37). O pai e o filho associam-se à idéia de sol (simbolizando a força e o poder) e a mãe com a lua (2, 38, 31, 40). O tempo predomina sob a idéia de gestação e fertilidade (39, 5, 37).

A família arquetípica surge ainda associada à idéia do Palácio que pode ser expressa através de diferentes termos, indicando sempre um lugar de instrução, beleza, justiça, conforto e luz (11, 41, 42, 3, 43, 25, 44).

As trocas e as trocas simbólicas

Ao descrever o ritual de transcendência e despoluição e as santas doutrinas, afirmamos a organização das colônias em sistemas de trocas concretas ligadas às práticas de sobrevivência dos grupos. Dissemos que tal estratégia representava uma forma de responder às necessidades e pressões do contexto macrossocial. Os ritos e mitos, bem como a visão de mundo decorrente de todo complexo mágico-religioso não foram vistos apenas como legitimadores ou reorganizadores das estruturas sociais mas ultrapassavam qualquer perspectiva funcionalista.

Sugerimos ao longo de todo trabalho que os sistemas de Juramidan, enquanto grupos mágico-religioso que representam comportamentos coletivos podem também ser analisados com intensos processos de reconstituição ou criação de experiências de homogeneidade. Quando discutimos tal conceito o fizemos sob perspectiva ecológico-cultural influenciado pela teoria da informação de MOLES (86) e ensaio de NITSCHKE (98) sobre variações nas formas de percepção corpóreo-temporal. Tais estudos levaram-nos à noção de uma ecologia que, a partir de uma antropologia do espaço, levava em conta também os atos e as trocas simbólicas. Posteriormente verificamos que os dois conceitos de vida do Culto do Santo Daime sugeriam a existência de uma ecologia natural e outra sobrenatural. Alargamos então nosso conceito de experiência de homogeneidade visando cobrir também as trocas (ou comunicações) simbólicas (e místicas) entre os personagens da “vida material” (ecologia natural) e da “vida espiritual” (ecologia sobrenatural). Como ambas se interrelacionam continuamente e implicam em trocas dos seres, coisas e sentimentos da vida da vigília e a imaginada e sentida como “real” com personagens míticas dos planos do “astral”, completamos nosso conceito de experiência de homogeneidade afirmando que o culto do Santo Daime por envolver corpo e mente em fenômenos biopsíquicos e psicossociais, em fenômenos onde os estados mentais e atos psíquicos e sociais são totais, como as consciências individuais e/ou sociais transcendendo o tempo linear, dele saindo para penetrar no tempo cíclico. As durações aqui tornam-se simultâneas, contudo impossíveis de serem provadas empiricamente. Experiências que ultrapassam o aqui e agora dessas irmandades fazendo-as atualizar hierofanias e ritos de renovação da existência.

12. Considerações Finais

Por que os grupos humanos consomem habitualmente um alucinógeno? Será uma fuga da realidade, ritual religioso experiência filosófica buscando lograr determinados estados mentais e atos psíquicos de sublimação, de equilíbrio, de integração? Ou será que se perscruta aqui uma nova dimensão vivencial de outra “realidade” ou quem sabe busca de uma experiência dionisíaca? Orgiástica?

De qualquer maneira, lembra-nos REICHEL-DOLMATOFF (112) a busca de uma resposta nos conduzirá a dimensão muito profundas e muito complexas dos “mecanismos psicoculturais” descobrindo motivações íntimas e encobertas que só raras vezes se manifestam em outros aspectos da conduta social.

Pelo princípio do realismo antropológico, que consiste em respeitar os conjuntos culturais ou modelos socioculturais pelo que eles são, podemos concluir que histórica. Estrutural e funcionalmente o consumo do Santo Daime longe de significar ruptura de uma possível normalidade cognitiva⁽⁹⁴⁾, ao se transformar em costume institucionalizado pelo grupo, passou a fazer parte de sua visão do mundo e toda tentativa de analisar tal fenômeno jamais esgotará as explicações. Poderemos, se tanto, fazer algumas reflexões finais em torno do assunto, deixando para outra investigação o aprofundamento de vários pontos esboçados.

⁽⁹⁴⁾ “As diferentes culturas não representam modos diferentes de tratamento da mesma realidade objetiva, constituindo-se porém, legitimamente, domínios cognitivos distintos. Homens culturalmente diferentes vivem em realidade cognitivas também diferentes, especificadas por sua forma de nelas viver” MATURANA (79:162).

Por um lado o ritual de transcendência e despoluição, simbólica e concretamente, responde a necessidades e pressões do contexto macrosocial. Quem toma o Daime “se acaba”. A matéria “se acaba” e duplo penetra o astral, em profundo sono paradoxal ou em experiências extáticas. De lá retorna purificado. A morte é legitimada no ritual e perde seu aspecto de horror. A vida também passa a ser vivida ritualmente na matéria em seu processo de perfeição. As situações objetivas do cotidiano transformam-se em campo de provação numa luta homóloga às batalhas espirituais, com acumulação de idéias e atitudes travadas no astral, território da vida espiritual. O combate é para todos e cada um conhece seu lugar na hierarquia “militar” (45, 46).

Amor, paz, justiça e harmonia são diretrizes básicas. O sistema cultural é modelo de e para as relações simbólico-estruturais GEERTZ (57:105/109) . De fato viver as santas doutrinas exige conduzir-se de acordo com estruturas ou padrões, dando aos mesmos um sentido de regeneração “Expressam” o “clima do mundo e o modelam” (57:109).

O consumo do Santo Daime está portanto intimamente relacionado com vasto sistema de trocas, intra e extra colônias. No dar e receber dias de serviços na agricultura ou, atualmente, na Colônia 5 Mil, no trabalho comunitário da “união”, no compadrio e outras atitudes “comunicadoras”. As trocas são os próprios grupos em ato e não simples efeitos. São relações reforçadoras da estrutura de plausibilidade e expressão da homogeneidade. Todos se sentem integrados a um universo com sentido. A comunidade empírica é transposta para um plano cósmico e tornada majestaticamente independente das vicissitudes da existência individual. O domínio das relações de parentesco, enquanto matrizes do sistema simbólico, confirma que essa estruturação obedece a um “princípio genealógico simples, o da família” (53:263). Tal princípio coloca o Deus Pai, Deus Filho e a Virgem Mãe como representantes de maneira diversas dos temas de poder, conhecimento, moral e autoridade (53:263).

Embora uma leitura dos signos manifestos nas preces, hinos e as santas doutrinas formuladas parcialmente de forma oral⁽⁹⁵⁾, nos levam a suspeitar a reprodução da teoria da libido, isto não invalida a argumentação do parágrafo acima podendo até mesmo conciliar as duas direções (a psicanalítica e a sociológica) num denominador comum.

Lembra-nos BASTIDE (10) que a dupla permeabilidade do mundo onírico e do universo mítico, com seus intercâmbios de símbolos ocidentalizados, isto é, com a conclusão do sentimento de culpa, é apenas aparente nos momentos de crise. A crise, no entanto, faz sobressair a regra geral de que nela

“... os símbolos da libido se transformam em símbolos sociais” (10:239).

Eles tendem a mudar de função. Assim as palavras do inconsciente passam a ser palavras de solidariedade coletiva. Por isso esses símbolos devido a sua comunicação a um grupo todo, já não podem mais, ser lidos por referência a um mito individual, eles só poderão ser compreendidos doravante tendo a organização social como principal referente. Obviamente eles conservarão sempre, até mesmo em sua utilização, as “cicatrizes visíveis de seu desarraigamento da libido” (10:239).

O sonho e o mito comportariam uma leitura ou atualização de reforço ou coesão dos grupos, de estímulo ao pensamento mágico voltado para estados mentais e atos psicossociais totais. Provavelmente uma espécie de fusão operada em momentos de efervescência entre o simbolismo da libido e o da consciência coletiva com intervenção de crenças coletivas e não sucedâneos sexuais. O rito nestas condições não esconde incesto ou ódio pelo pai sob máscaras líricas. Pelo contrário, ele torna a colocar a sociedade atual⁽⁹⁶⁾ na posição da sociedade primitiva ou da sociedade dos deuses, assim o gesto simbólico, ou seu símile mítico, passa a

⁽⁹⁵⁾ As santas doutrinas no hinário apresentam-se acessíveis a todos, embora parcialmente inteligíveis aos iniciados. Os aspectos doutrinários orais, circulando sem registro escrito entre os participantes, se restringem mais às “redes conversacionais” que representam formas de reforço das estruturas de plausibilidade e experiências de homogeneidade dos grupos. O mesmo ocorre com referência aos mestres, conselheiros e oficiais mais adiantados.

⁽⁹⁶⁾ O que mais uma vez confirma o estágio sociocultural intermediário dos grupos, mas sem significar atraso ou progresso diante do moderno ou do antigo.

ter um significado diferente do que lhe é atribuído pelos discípulos de Freud sendo “um mecanismo de criação e não de defesa” (10:236).

Um exemplo, talvez, possa ilustrar a afirmação acima. A interdição sexual, aparentemente vinculada à teoria da libido, portanto de defesa, pode ser interpretada, aceitando a opinião de CAILLOIS (24) sobre o “sagrado de respeito”⁽⁹⁷⁾, como estrutura e função da plausibilidade e homogeneidade no sentido de demarcar o tempo de participação nas duas “vidas”⁽⁹⁸⁾. Mesmo porque eles minimizam conscientemente o caráter pecaminoso do ato sexual. A mistura entre os atos e trocas realizadas nas duas ecologias não enfatiza o caráter sagrado ou profano de uma ou outra. Chegamos inclusive a suspeitar, lembrando novamente os elementos nucleares motivados, de uma forma prática de classificar os fenômenos da natureza e da cultura com base nas relações biopsíquicas. Indagado sobre a possível impureza do ato sexual como causa do interdito, um informante alegou-nos razões práticas sobre uma camada simbólica. Praticado imediatamente antes ou depois de consumir o Santo Daime, em virtude do ser divino ainda estar circulando com toda sua força no sangue da pessoa, o desgaste físico desprendido para tal ato sempre provoca sérios distúrbios no organismo e principalmente no cérebro. Além de interferir na qualidade de concentração e nas “revisões”⁽⁹⁹⁾ das mirações. Por outro lado para gozar plenamente o sexo é preciso que o sangue volte ao normal e que a pessoa se dedique totalmente à satisfação do prazer sexual, “um presente dado por Deus aos seus filhos”. (SJ)

⁽⁹⁷⁾ O autor explica os ritos sexuais de purificação dos Thongas evitando cometer os excessos da escola freudiana. Por isto ele afirma: “pouco razoável recorrer a angústia, a traumatismos, a recalcamientos, que geralmente eles (os primitivos) desconhecem...parece-nos legítimo pensar que estes sábios entusiastas, convencidos como estão de que a sua solução é válida para qualquer problema, projetaram demasiado depressa sobre os ‘selvagens’ os complexos dos ‘civilizados’” (24:138).

⁽⁹⁸⁾ A material e a espiritual que sugere a idéia mútua dependência entre ambas. Sugere dois estados opostos: a morte se caracteriza como meio de passagem de uma a outra e estar em uma delas significa o esquecimento (sono) da outra.

⁽⁹⁹⁾ Aqui o sagrado de respeito tem prioridade e reflete na prática o processo contínuo da memória: os últimos atos ou cenas da vigília reaparecem e alteram a intenção do rito.

2

O estudo do culto do Santo Daime, levando mais adiante as reflexões de BASTIDE, sugeriu a idéia dos autênticos psicodramas ou psicoterapias espontâneas, vividos em sonho no astral e na realidade psicossocial dos festejos⁽¹⁰⁰⁾.

Aqui precisamos retomar Freud, História e mito se articulam. O tempo mítico vivido durante o ciclo onírico, pensado e simbolizado nas santas doutrinas, intensamente vivido nos cantos e danças, desvaloriza o tempo biográfico (XXXII), mas não deixa de tomar como referente o tempo objetivo, histórico e social. E tudo isto faz retornar o projeto de ordem que visa não apenas encontrar sentido no mundo atual mas buscar explicação para a desordem. Ora a desordem é experimentada empiricamente (na dor, sofrimento, carência, etc.) ora é necessária para alterar e diferenciar essas zonas de coerção das zonas de liberdade.⁽¹⁰¹⁾

Assim as figuras míticas da primeira mulher (Rainha da Floresta simbolizada pela “mescla” ou folha rainha⁽¹⁰²⁾ e o jagube) traduzem a volta a um tempo mítico, paradisíaco. A autoscopia, os vôos extáticos, desdobramento do “duplo” e regressão aos “tempos primordiais”⁽¹⁰³⁾ fazem parte dos ritos de purificação e transcendência com a conotação de renovação, reabastecimento psíquico. A possibilidade de correção das imperfeições, o vir-a-ser corrige aos poucos a pobreza do “princípio”.

Portanto usando o raciocínio de DUVIGNAUD (41) as entrevistas, ou os dramas, vividos pelos devotos do Santo Daime, expressos nos diálogos que fazem

⁽¹⁰⁰⁾ O termo festejo aplica-se não apenas às sessões espíritas. Aniversários, casamentos e outras comemorações recebem a mesma designação.

⁽¹⁰¹⁾ A explicação histórico-funcional, pela abordagem de MOLES daria conta do princípio da ecologia dos atos no espaço. Durante a primeira fase do culto do Santo Daime, em pleno tempo e espaço do extrativismo da borracha, o impacto das relações de produção e as exigências do sistema de aviamento, configurou determinadas zonas de coerção em contraste com as de liberdade. As primeiras marcariam o domínio do espaço do “barracão” da fiscalização, da exigência de produção. As últimas, dos domínios do “patrão”, no mundo do seringueiro: as colocações, estradas, tapiris e outros espaços; roçados, barrancos e vilas. (Cf. “experiências de homogeneidade” cap. 5).

⁽¹⁰²⁾ Podendo, apesar das divergências, representar o positivo e o negativo, o homem e a mulher (XXIII e XXXIII).

⁽¹⁰³⁾ Os informantes falam de mirações nas quais se vêem crianças ou em fases da vida mais remotas, e mesmo as atribuídas a outras encarnações, praticando atos de violência contra a natureza. Às vezes interpretam tais mirações como expressão de desejos ou pensamentos delituosos.

parte da estrutura-padrão dos hinos⁽¹⁰⁴⁾, configuram parte da estrutura do mundo reproduzindo a estrutura dos mitos. Identificar-se com seu duplo seria tomar posse de um papel num ato de criação e a “educação estética do homem aí se afirma através do domínio de figuras imaginárias, portadoras de substância efetiva” (41:228).

As figuras imaginárias vistas e vividas no astral, progressivamente simbolizam a vida de cada um. Seu próprio corpo no astral, na vida espiritual ou o resíduo da personalidade⁽¹⁰⁵⁾ de parentes já falecidos ou ainda vivos e as afirmações de deslocamento da matéria pela projeção, exercendo a ubiquidade, é manifestação ou expressão da alma coletiva em cada indivíduo. A série de normas controladoras da idiosincrasia⁽¹⁰⁶⁾ presentes no processo do “passar a limpo” revela nova faceta desses guias litúrgicos de religião e magia. BOURDIEU (22) chega à conclusão similar à nossa ao afirmar que o breviário e o sermonário são usados como roteiro, ponto de apoio, impedindo as excentricidades e extravagâncias. Eles asseguram a “economia da improvisação, mantendo-a dentro de limites” (22:98). Mas o que aconteceria se invertêssemos a função? Não seriam as formas estereotipadas o caminho da autonomia, isto é, a competência individual para entrar no jogo simbólico? A descoberta de seu lugar há hierarquia (45, 46) confere ao crente nova identidade e aceitação de si mesmo. Trata-se de um processo mental ininterrupto reiterativo, onde a realidade transcendente “só é atingida pela repetição ou pela participação” |ELIADE (50:49) | num modelo exemplar “provido de sentido”. Atinge-se uma ordem de tempo congelado, cíclico predominando o atipismo criador. Aí o social segrega atipismo, individualismo, utilizando-o para desvendar regiões “ainda desconhecidas da existência” (42:25/26). Assim as duas idéias de Freud, consideradas por ELIADE (47:73) como importantes para análise do rito de

⁽¹⁰⁴⁾ Uma espécie de psicografia sem que haja incorporação ou possessão.

⁽¹⁰⁵⁾ Certas características fortes da personalidade da pessoa, que no astral servem como traços para identificar os respectivos “espíritos”.

⁽¹⁰⁶⁾ Forma de filtrar os hinos impedindo que a “ilusão se confunda com a “verdade”. A ilusão aqui pode também indicar a ocorrência de pseudo-transe extático.

renovação, podem também orientar nossas reflexões sobre os psicodramas vividos pelos participantes do culto do Santo Daime, em especial a segunda delas. A primeira diz respeito à atitude de beatificação da origem ou começo. A segunda trata da técnica do “voltar atrás”. A perfeição da origem associa-se ao papel decisivo do “tempo primordial e paradisíaco” da primeira infância, beatitude anterior à ruptura (ou seja o desmame) antes do tempo ter se convertido para cada pessoa, em um tempo vivido. O “voltar atrás” indica o meio pelo qual se espera reatualizar eventos decisivos da primeira infância. A regressão no tempo e espaços míticos biográficos experimentados durante algumas mirações opera-se através de técnicas homólogas às psicanalíticas, já conhecidas em certas técnicas psicofisiológicas orientais. Um descobrir aos poucos o seu passado, se possível seus primeiros dias de vida nesta encarnação e a Deus ajudar até as outras” (MM).

3

Poemas, música, cantos, danças e sonhos teúrgicos operam, pois, um universo de arte, de festa, de suspensão onde corpo e mente não se dissociam sugerindo também uma das facetas da condição humana, ou seja sua relativa liberdade, porém vivida intensamente neste momentos de renovação. O que certamente nos traz de volta DURKHEIM (39) em oposição ao radicalismo freudiano e à tese de IANNI (68) sobre a concepção do ideológico – religioso como epifenômeno estrutural assumindo assim posição idêntica a de MONTEIRO (88)⁽¹⁰⁷⁾, visão que prende a consciência coletiva aos laços do determinismo socioeconômica⁽¹⁰⁸⁾. O ideológico surge como reflexo das subestruturas e não confere independência à vida, que deverá ser sempre guiada pela necessidade e utilidade. Seguindo, porém, a opinião de DURKHEIM (39) e MAUSS (81) para quem o

⁽¹⁰⁷⁾ Os principais movimentos messiânicos havidos no mundo rural brasileiro encontram-se em manifestações mais ou menos desenvolvidas da crise nas relações sociais de produção, ou como forma de protesto. Como afirma IANNI: “Por trás da aparente resignação que acompanha a reza, a procissão, a romaria e o movimento messiânico, está o descontentamento face às condições presentes de vida (...) provavelmente o messianismo é a primeira manifestação coletiva desesperada diante de uma situação de carência extrema” (68:153).

⁽¹⁰⁸⁾ Mesmo METRAUX (85) não escapa a essa interpretação. Comentando as festas religiosas face ao desenvolvimento comunitário na região andina, onde as homenagens aos santos duram vários dias, considera que no Equador, Bolívia e Peru “el catolicismo bastante gastado que España introdujo entre los índios pierde mucho de su empuje. Quechuas y aimarás han llegado a ser conscientes de la explotación implacable de que han sido víctimas hasta fecha muy reciente y, en muchas regiones, prefieren invertir el fruto de su trabajo en la compra de un camión o de consuelo del olvido de su miseria” (85:223).

pensamento simbólico tem sua origem nos momentos de efervescência social, podemos afirmar que para os seguidores de Juramidan, a vida ganha independência e se atira pelo prazer de se afirmar⁽¹⁰⁹⁾

Encontramos assim explicação para alguns fatos do Culto do Santo Daime que não atendem às necessidades imediatas. O canto, a dança e outros aspectos dionisíacos apontam pois a criatividade dos grupos e a união de todos na busca permanente de uma identidade profunda, invisível e impossível de serem justificadas objetivamente, ultrapassando argumentos fetichizantes.

Uma das maneiras de perceber o rito de renovação que MOTTA viu vem em seu estudo sobre o Xangô do Recife⁽¹¹⁰⁾ seria enfatizar exatamente o clima de festa e o efeito dessas durações que interferem no tempo do cotidiano. Apesar de necessidade e desordem da vida material, até pela sua incorporação ao código ritual, dá espaço e tempo para a manifestação estética, ao acaso e ao jogo, nestas zonas de liberdade em oposição às de coereções impostas pela razão e pela teoria e prática do utilitarismo predominante na civilização ocidental. Assim numa abordagem freudiana da arte poderíamos, seguindo interpretação de KOFMAN (71) afirmar contraditoriamente a não razão do imenso imaginário em torno do Palácio de Juramidan; aqui a vida experimenta um tempo não linear, mas circular. A vida em seu eterno retorno “repete na diferença o mesmo jogo eterno”. Passamos da concepção do mundo divino, acabado, visto nos planos superiores do astral, ao mundo do acaso e da necessidade, da infância que leva a sério o jogo, o jogo do sério, isto é, a inocência da vida: passagem da tragédia à comédia e ao humorismo. A própria vida nos sistemas de Juramidan, vivida e tecida pelo sentir, ver e imaginar plastificações é a verdadeira arte que, em seu eterno retorno, repete na diferença dores e alegrias, ‘criações’ e ‘descrições’ “ (71 p. 199/201)

⁽¹⁰⁹⁾ “A vida assim estimulada goza mesmo de uma independência muito grande, para jogar-se algumas vezes, em manifestações sem fim, sem nenhum tipo de utilidade, apenas pelo prazer de se afirmar” (39:605).

⁽¹¹⁰⁾ MOTTA, pergunta “por quê os que estão famintos e necessitados juntam a sua fome canto e dança e festejam em volta da mês?” (93:22). Adiante propõe uma resposta: “É a descoberta de uma identidade muito profunda, que deixa atrás raça, classe e necessidade. Um rito de renovação pelo contato com a origem do humano, afirmando a liberdade em face da noite da necessidade e da determinação” (93:23).

Pela comunhão das energias individuais, saindo de suas vidas ordinárias – que constituem o mundo profano – passam a experimentar uma vida mais alta, o mundo sagrado. Mas nessa exaltação das energias haverá sempre um excesso que terá necessidade de se desprender e que se desprenderá por nada, no prazer, nos gritos, nas gesticulações, nas danças.

Ouvir, decifrar e atender apelos das “Vozes do Êxodo” deveriam nos levar a postular a necessidade de reconciliar os planos econômicos e sociais, regionais e interregionais, com os “Cantos do Exílio”, indicadores de uma realidade onde o ambiente e a cultura não são variáveis independentes e sim intimamente relacionadas, pois se trata de área em que a cultura está em equilíbrio com o ambiente depois de realizar uma adaptação assombrosa a condições extremamente desfavoráveis para exploração agrícola.^(*)

Adaptando classificação de | KRISTEVA (72:143 ss) | diríamos que “Vozes do Êxodo” e “Cantos do Exílio” estão sempre em vias de se constituir, mas nunca constituídos em definitivo. Cada um é a identidade do que ele pode ser e não aquilo que é sem poder deixar de ser. Não há pois padronização rígida e nem passagens esperadas e estereotipadas. A imprevisibilidade do contexto macrossocial não autoriza uma relação de causalidade entre ambos: as vozes não criam os cantos e esses não causam aquelas. A descontinuidade socioestrutural da Amazônia, obedecendo oscilações das políticas de desenvolvimento regionais e nacionais, a vocação econômica do Acre não delineada e a não viabilidade de estratificação social complexa, permitem deduzir que as Vozes do Êxodo se opõem mas não por exclusão aos Cantos de Exílio. Esses pertencem aos primeiros movimentos migratórios. Seus componentes descendem na maioria dos dois primeiros surtos migratórios do extrativismo da borracha. Aqueles, surgindo no curso das últimas levadas migratórias, portanto mais recentes. A efervescência aqui gerou outras formas culturais tais como as comunidades de Base da Prelazia Acre-Purus, sindicatos rurais, associações patronais, etc. houvesse oposição exclusiva e teríamos encontrado um discurso monológico. As efervescentes minorias cognitivas seriam produto do descompasso econômico entre o Acre e demais regiões do país. Haveria

(*) ??????????????????????

inevitável identidade entre os cultos mágico-religioso amazônicos e uma suposta etapa do desenvolvimento a ser superada.

Da perspectiva de nosso trabalho não se trata de uma lei causal, mas de interpretações distintas. Se as “Vozes do Êxodo” são pertinentes no atual processo de urbanização, pela expansão da sociedade global, o segundo, gerado e plastificado durante o contato dos transumantes nordestinos com populações amazônicas primitivas/rústicas, constituem-se em modelos socioculturais relativamente autônomos.

Enquanto o primeiro comportamento revela o custo social (8:82) do “progresso” no atual momento de passagem ecológico-cultural, o segundo, num plano histórico-estrutural, sendo também representação da sociedade global em determinado momento, caracteriza a realização de um conjunto cultural inédito. Tal conjunto pode ser visto como transgressão do ponto de vista da urbanização.

Portanto os Sistemas de Juramidan podem ser caracterizados como conjunto de reveladores sociais do Ritual de Passagem Acreano. Assim foram analisados os micro-dramas vividos pelos seus personagens. Tal interpretação dá conta daquilo que | BALANDIER (8:85) | chama de circunstâncias em que a sociedade global se encontra desvendada e “posta em presença, poder-se-ia dizê-lo, da dinâmica e dos problemas decorrentes de seu funcionamento” (8:83).

Ao rejeitar a solução tipológica escolhida por | QUEIROZ (109) | para analisar o messianismo, agregando porém a crítica que lhe faz MONTEIRO (88), aceitamos implicitamente que as formações sociais, engendradas pelos movimentos mágico-religiosas, em momentos de efervescência, ligavam-se necessariamente a momentos extraordinários de crises. As crises, contudo por si só, não geraram os Sistemas de Juramidan. Os últimos surgiram em virtude da própria criatividade humana, pois como afirma DUVIGNAUD:

“... no son las instituciones las que hacen sobrevivir a las sociedades, sino los hombres que las reinventan en el presente...” (43:168).

Tornou-se oportuno no momento da penetração da frente extrativista, em situação de completo isolamento dos aparelhos institucionais do Estado, com a organização político-territorial ainda indefinida⁽¹¹¹⁾, agravada com a crise da economia da borracha, a ocorrência de formas sociais alternativas, solucionando assim problemas de desorganização gerada no próprio modelo de ocupação.

A ritualização no caso tendeu menos à solução de crise⁽¹¹²⁾, forma de protesto ou de efeitos tranquilizadores. A heteróclita e imprevisível reunião de símbolos e mitos ajudou na coordenação do cérebro e corpo; os atores começaram a desempenhar, a criar, novos papéis pela inovação repetidora.

Nascidos e renascidos nos períodos de crise, os filhos, súditos, discípulos, servos, irmãos e soldados do pai e mãe, rei e rainha, mestre e senhora e do general Juramidan, engendrados em relações sociais que se padronizam repetindo modelos de hierarquia universais. Ora afirmam com ênfase o modelo prático de ordem das Vozes do Êxodo – confirmam a desordem do mundo através da busca de uma ordem no interior da desordem – ora minimizam o projeto prático de uma realidade última dos Cantos do Exílio – negam a desordem através da busca da ordem no interior e acima da desordem; mas dialogicamente indiferentes, (ainda que não se livrando totalmente) de uma razão prática, utilitária, conseguem absorver a estase e o êxtase, o vinho sagrado e o sonho, o futuro no passado, o EU no NÓS, TODOS no OUTRO pelo prazer da festa e da renovação periódica da vida. A morte se despolui, mente e corpo não mais se dissociam.

E concluímos, entre outros argumentos, com a advertência nietzschian de que nossa natureza mais íntima, o fundo comum de nosso ser, encontra prazer indispensável e “uma alegria profunda na imensa paixão de sonhar” (97:37).

Enquanto movimentos mágico-religiosos, onde o consumo do Santo Daime ensejou e orientou a institucionalização dos grupos, os Sistemas de Juramidan,

⁽¹¹¹⁾ COSTA (30) Descreve exaustivamente a situação de anomia institucional das três primeiras décadas de organização do Território do Acre.

⁽¹¹²⁾ BASTIDE (12) admitiu o papel terapêutico desempenhado pelos cultos mágico-religiosas nos países afetados parcialmente pelo movimento de modernização. No caso da Amazônia, podemos com certo relativismo, confirmar sua argumentação: ...”diante de uma situação conflitual, há uma alternativa cultural; pode-se responder a ela seja por um desenvolvimento da magia seja caindo na loucura” (12:191).

marcados como desviantes pelos agentes do controle social, podem ser vistos como expressão de uma nova dimensão vivencial da realidade banhada pelo exercício do querer e desejar. Uma tentativa de interação entre símbolos da libido e símbolos sociais. O que confirma a insistência de BASTIDE (11) sobre a importância psicoterapêutica de dar livre curso à imaginação, aos fantasmas e desejos que se encontram no fundo de nós, onde, inclusive a música desempenha papel fundamental (ALVIN (4:101/130)).

Nesse ponto se tornam claros os nós, os embaraços da metáfora do Palácio de Juramidan. Espécie de operação do eterno retorno, no devir constante das mirações. Eles são criadores da ordem e da desordem com o permanente pedir (dai-me) ultrapassando o complexo de Édipo, pela participação no sagrado, ou seja a comunidade projetada no astral, estabelecendo o eterno retorno. É o pensamento do eterno retorno que seleciona; faz do querer algo de completo. O pensamento do eterno retorno elimina do querer tudo que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua “a equação querer – criar” (DELEUVE (34:239)).

V – DEPOIMENTOS

I

“... ele queria falar com ele (Antonio Costa) prá ele fazer uma descoberta lá no Peru, em Cuzco, lá tem muita coisa prá descobrir né? Mas só descobre um como ele. Ele descobre porque ele cansou de dizer prá nós: olha o que tem em Cuzco, parece que estou vendo aqui na minha vista...e sei fazer aquilo tudinho, destrancar aquelas caixas que está cheia, de ouro...tudo, tudo eu sei fazer e sei como é...e por aqui não tem quem faça essa descoberta...mas eu faço, porque tenho certeza que faço, porque meu trabalho me ensina tudo...!

II

“Vim do seringal Iracema porque os paulistas chegaram e expulsaram nós. Eles chegaram e tomaram tudo. O que nós íamos ficar fazendo lá? Nós só vivia prá cima e prá baixo, pagando aluguel. Aí abriram isso aqui, eu vim e tirei este terreno. Pagava Cr\$ 500,00 de aluguel por um quarto de 2x3 no Bairro do Quinze” (29 anos, casado, estivador).

III

Vim do seringal Remanso. Chegamos em dezembro na cidade e ficamos morando no quarteirão do “seu” Virgílio, pagando Cr\$ 200,00 por mês. Tá com um mês que entrei aqui, não sei quem é o dono. Aqui é difícil nós comer carne; o que nós come é arroz com feijão” (Maria Amélia Nóbrega do Nascimento, 23 anos, casada, o marido vende refresco).

IV

“Eu morava no seringal Iracema, perto de Xapuri. Vim porque venderam o seringal pros “paulista” e não consentiram a gente continuar na terra. O ganho na cidade é pouco e não dá pro aluguel, aí nos achamos essa “facilidade” aqui. Nós entramos aqui e depois apareceu o dono. Perguntou com que ordem nós entramos aqui. Nós falamos que foi com nossa ordem

mesmo, ninguém ia mentir, né? Isso aqui era tudo mato bruto. Eu pejei pro governo dar um lugarzinho, mas era só prometimento. Não tem facilidade para os pobres, e a facilidade é a gente morrer mesmo” Laureano Pereira da Silva, 54 anos, casado, três filhos, diarista).

V

“Comprei isso aqui por Cr\$ 300,00 de um rapaz. Nós esperava que as autoridade ajudasse, mas nós temos padecido mais do que galinha que cria pato. Eu não tinha posse, nem condição de construir um barraco” (José Torres da Silva, 64 anos, engraxate, ex-soldado da borracha).

VI

“Nós conhecia isso aqui como terra abandonada, sem dono; agora pareceu o dono” (Nazaré Oliva Viana, 60 anos, viúva, cuida de quatro crianças órfãs, recebe Cr\$ 780,00 do Funrural, pagava Cr\$ 250,00 de aluguel).

VII

“Cortei seringa 11 anos. Aí não agüentei mais e vim embora prá cidade. Morava no seringal Fortaleza, rio Abunã. Pagava Cr\$ 200,00 de aluguel. O senhor está vendo isso aqui: fui eu que broquei, coivarei, derrubei em duas semanas. Dizem que vão botar nós prá fora, mas eu não saio, não tenho prá onde ir” (Francisco Henrique dos Santos, 75 anos, cearense, aposentado pelo Funrural).

VIII

“Nasci e me criei no seringal. Faz quatro anos que estou aqui na “rua”; morava no bairro do Triângulo, numa casa alugada. Vim do seringal porque a mulher vivia doente e tinha umas filhas que queriam estudar. Eles mandaram empatar; paramos uns dias, mas começamos de novo. Nós somos brasileiros, será que nós não temos direito a um lugarzinho?” (Edgar Dias Ferreira, 46 anos, viúvo, diarista).

IX

“Isso ele foi buscar longe, veio do Peru. Na história esta bebida derivou do Rei Uascar, passou para o Rei Inca, deste para um caboclo peruano chamado Pizango, do caboclo para Antonio Costa, de Antonio Costa para ele. Porém até aí era uma bebida totalmente bruta. Só homens tinham o direito de tomar. Ele procurou especializá-la, e se dedicou realmente. Ele sujeitou-se a um regime...lá então, ele firmou, falando com a própria bebida: “Se tú fores uma bebida que venha a dar nome ao meu Brasil eu te levo pro meu Brasil, mas se for desmoralizar o meu Brasil eu a deixo. Ele não cansava de relatar isso a gente”

X

“...teria sido através do Rei Inca, depois Rei Uascar, a Antonio Costa e deste para Irineu. O Antonio Costa aprendeu também, não ensinou. Aí chamou o Mestre prá tomar mais ele. Irineu foi tomar mais ele. A Dona veio entregar prá Antonio Costa e ele mandou que entregasse a Irineu e Antonio disse: Tudo que a Sra. Tem prá entregar prá mim, entrega prá Irineu, que viajou do Maranhão já prá essa finalidade. Então, quando Antonio Costa tomou falou prá ele: Irineu aqui tem uma senhora que diz que viajou desde o Maranhão até aqui contigo, pode crer...”

XI

“...ele estava no centro cortando seringa, aí um peruano ensinou ele a fazer o Daime e tomar, até que um dia, ele estava cortando seringa mais Antonio Costa e por ali ele foi...esse Antonio Costa disse: Ó Irineu, aqui tem duas moças dizendo que estamos trabalhando pra ser besta! - manda que elas vem falar comigo... ..naquele dia ele fez Daime e meteu...de vez em quando ele ouvia uma voz que dizia “toma Daime”, e ele batia um caneco e emborcava, e dizia: - Olha aí, eu já tomei uma canecada, e tu? – Rapaz eu já tou alto. – Então você não é homem. Aí ele pegava o caneco e metia na boca, e o tempo passando, até que as moças chegaram e falaram prá ele: - Olha, tu te apronta, te apronta mesmo que tal dia vem uma mulher falar contigo. Quando foi no dia final que preparou o Daime...tomando o Daime ele viu a claridade, ela vinha explandindo tudo, com pouco tava uma mulher na frente dele, e falou: - Me conhece? – Conheço, não é uma mulher? Ela disse: - Mas tu nunca viste esta

mulher aqui, é a primeira vez que tu tá vendo. – Como se chama? Ela disse: - Clara. Aí ele imaginou com ele que ele tinha deixado uma namorada na terra dele, por nome Clara. Ele disse: - Ah! é minha namorada...não é, é, não é. Daí ela disse que era a Virgem e Soberana mãe. Aí veio e indicou a ele tudo, tudo, e ensinou...ele aprendeu... – Mas tú só aprende passando oito dias de jejum, e tua comida é macaxeira cozinhada insonsa, com água, não bota açúcar, nem sal, não tem nada de chá, é só macaxeira com água...vai tirar seu tempo. E ele meteu prá lá, quando tava oito dias ele disse que já andava cambaleando, não agüentava mais aquela macaxeira fria e ele cortando seringa e...cortando uma madeira dentro do igarapé, uma voz falou: - Teu companheiro ia botando sal dentro de tua panela hoje, na tua macaxeira, pra saber se tu sabe alguma coisa. Aí ele deu uma risada e dizia com ele mesmo: “óia que eu já tou adivinhando”. Justamente ele viu uma mulher passando, “mas não foi aquela mulher que falou não, fui que adivinhei, foi ela que falou, porque eu dizer que tou adivinhando, eu já tou mentindo”. E seguiu prá casa. Quando chegou lá disse: - Rapaz, você queria me matar? Ia botando sal na minha macacheira? Antonio Costa respondeu: - Aí rapaz, então agora sim, eu tô alegre porque sei que você tá aprendendo alguma coisa... Com oito dias ela veio e entregou tudo a ele. E a doutrina rolou, rolou...”

XII

“...funcionando lá na floresta...tanto nós tínhamos prazer como os espíritos também. Porque não há coisa melhor do mundo do que uma sessão na floresta...o lugar onde íamos tomar o Daime todo enfeitado com palmas, palmeiras, flores silvestres...nós tínhamos tudo...os espíritos gostam muito...tratando da floresta...eles gostam. Eles são da floresta...porque nossa chefe é a Rainha da Floresta, sabe quem é a Rainha da Floresta? 2 – Nossa Senhora da Conceição? 1 – Tudo é uma só... 2 – Iemanjá? 1 – Tudo é uma só...tanto faz Nossa Senhora da Conceição...só uma Nossa Senhora... 2 – A folha rainha com que se faz a Ayuasca seria uma coisa saída dela...por isso tem esse nome? 1 – É isso aí...daí saiu...isso não é todo mundo que sabe...sabe nós que trabalhava com a chefe...ninguém sabe como veio o Jagube e como veio a mescla. 1 – Informante 2 – Entrevistador.

XIII

“...a pessoa entrava como soldado, passando para sargento, começando a seguir o oficialato. Antonio Costa, o grau dele era como Marechal...aí tinha uma forma de não se conhecer bem os postos...porque André Costa, como vice-presidente teria que ser o segundo, agora Alfredo Lins como secretário do chefe e ajudante de ordens...também na falta do chefe ele ficava no lugar...mas o comandante em chefe era o Irineu”.

XIV

“...ali no quilômetro 16, na variante, tem um velho que trabalha com Daime, Velho Lourenço, ele é paraense, não sei se é batuque ou se é Santo Daime?...bem encostadinho, no quilômetro 12, tem o Heliodoro, esse trabalha com o Daime, trabalha muito, rapaz! Ele só come palmito, não come nada de carne, nada de sangue...ele tem um rancho dentro da mata, a loja lá dentro da gruta, tem de tudo, ele vende café, cigarros, rádio, até disco de Roberto Carlos. “...agora esse Lourenço tem vez que passa 28 dias sem abrir o comércio dele, o sujeito, chega lá, quer as coisas e ele não vende, lá cantam muito hino... “... esse Manoel do Santo Daime, rapaz ele canta tanto hino bonito e é tirado da cabeça dele...”

XV

“...esse Manoel do Daime não trabalha com Umbanda mas fala em Iemanjá, diz ele que é o beija-flor que desce não sei como é? O espírito santo... ele fala em Juramidan, em Titango, Tintuma e Agarrube, usa maracá, uma farda bonita, com penacho...maracá de coité com pedrinha dentro...vão cantando e vão batendo...sempre me contava esse negócio...é, os índios cantam muito isso...”

XVI

“...ele (Irineu Serra) sabia que ia fazer a viagem dele. Aí ele fez uma reunião na sede, entregando a sede prá ele (Leôncio) tomar conta, pois já há 4 anos Leôncio vinha dirigindo a irmandade, e Mestre Irineu disse: todo mundo meus irmãos e minhas irmãs sabe que eu já estou velho e cansado, o Leôncio agora é quem vai tomar conta da sessão...”

XVII

“...ele morava ali e eu aqui, à tarde eu ia prá lá, a gente batia um papo, mas eu nunca pensei dele morrer primeiro do que eu, compreendi ele, ele vinha me aperfeiçoando há 10 anos prá essa finalidade de hoje. Só depois que ele viajou foi que eu vim dá fé...”

XVIII

“...era tudo daqui. O Motta não tem nada. O Motta, quando Mestre Irineu viajou fazia uns oito anos que ele freqüentava aqui. Chegou doente prá se tratar, então quando o velho viajou ele arretirou-se prá lá, ele levou as pessoas que justamente iam me dar trabalho...”

XIX

“...eu adoeci aqui de um troço que eu não sei o que era, recebi uma pancada de um besouro aqui, e ficou aquilo fervilhando, fervilhando, e num dia começou aquilo a andar na minha barriga, subiu até aqui e eu gagulhava muito e não saia nada, fiquei um ano doente, já sem nada e ia ao doutor, deva isso e dava aquilo, até que o Dr. Ari disse: Rapaz eu acho que o recurso é abrir prá ver o que tem. Eu respondi ah! doutor sem saber o que é eu não vou não. Nesse dia mesmo eu disse: Eu hoje fico bom ou então vou morrer, vou lá no Mestre Irineu. (...) Tomei...quando eu fiz assim o mundo acabou-se. Aí eu vi o corpo lá, eu me achava sentado assim alto, encostado a mim tinha um companheiro sentado, do meu lado, e eu de cá tava olhando o corpo lá e eu aqui tava alegre, não tinha nada de doença. Só era o corpo que estava lé estirado (...) vinham 2 homens, traziam uma aprelhagem, pesava muito mais...aí chegaram...Meu esqueleto todinho na mão, só os ossos, dedos, tudo era aquela ossada, isso aqui a costela, o espinhaço daqui pra baixo, era só ossoseco com aquela...as canelas, preto danou-se, mas muito sujo...e tiveram foi tempo virava assim...me mostraram tudo né. Depois dali aqueles ossos sumiram tudo da mão deles, já estavam no corpo, pegaram isso aqui, cortaram e abriram, puxaram tudo prá fora, eu de lá só sentado olhando, tiraram um pedaço quadrado, abriram aquilo, daí puxaram três bichos deste tamanho. Aí, está aqui o que tava te matando, era isso aqui. Mas desse não tenha medo que você não morre mais, quando eles fecharam, empurraram aquilo prá dentro e fecharam. Aí eu me acordei lá...não sei prá onde

foram os doutores, nem sei aonde eu estava. Sei que fiquei batendo a poeira...graças a Deus até hoje.

XX

“... e ele (Irineu Serra) foi embora, nós ficamos lá junto, o homem (Leôncio) criou lá um negócio de não sei de que, de um ciúme, uma inveja, o povo gostava mais de mim do que dele, mas lá eu não estava representando nada, o representante lá era ele mesmo. Daí ele começou criando caso, porque o velho me deixou aquilo de eu fazer o Daime e levar prá lá, a metade, a metade meu, e assim fui, com ele eu ia muito bem, tudo corria bem, depois que ele faleceu, começou a criar isso...até que eu disse: antes que eu brigue, que eu não quero saber de briga, me arretirei, um dia eu recebi uma ordem, porque no hinário tem, eu não sabia, quando recebi o hinário, mesmo nas palavras de Cristo me dizia, depois de eu ouvir uma voz, falou: Alevanta um templo e prepare um povo...”

XXI

“...os elementos que estão designados para tirar o cipó, por direito, passam três dias sem ter relações com a esposa...inclusive para determinar a perfeição mesmo, o sujeito dormirá fora do quarto...e não come comida gordurosa, come pouco. No dia de sair toma de madrugada o Daime. Coloca um pedacinho de macaxeira na sacola, cozida sem sal, e leva prá mata, toma mais uma dose de Daime se for preciso e vão em três ou cinco. Lá eles se dividem, tantos vão tirar o jagube e tantos vão tirar a folha...lá eles cortam o jagube, já tem marcado, sabem como e onde é. Deixam mais ou menos um palmo e meio de tronco. Cortam dali para cima, vão cortando, pedacinho de vinte centímetros, que é para raspar e triturar. Aquele pedacinho de gomo que fica terá condições de brotar. Quando é enganchado nos outros paus, do tipo parasita, tem que derrubar as outras árvores. Cortar, prá ela cair, para aproveitarem todo o cipó. Eles cortam lá, põe no saco, aí, depois de tudo pronto põe nas costas, trazem até a estrada onde está o carro...de tarde eles trazem o cipó e as folhas. Limpam direitinho, raspam todos os cipós tomando Daime, cantando. A gente vem preparar o Daime, a mesma turma. Não é todo mundo. É a turma selecionada. No outro feitiço será outra turma. As mulheres só podem participar da limpeza das folhas. Não vão buscar na mata, na colheita das folhas, mas na catação das folhas as mulheres podem fazer parte. 2 – Elas não podem ver

fazer o Daime? 1 – Eu nunca ouvi dizer que pudesse ver, eu acho que é por causa da regra, se o velho Irineu não concordou, que era o mais antigo na coisa... 2 – Quer dizer que a menstruação pode tirar a pureza da coisa? 1 – Ele não ia dizer não é...a turma deve ter noção ... Depois delas limpinhas, também o cipó, vão se preparar. No outro dia de madrugada começam a triturar, com marretas, triturando direitinho. As folhas já catadas, aí põe a ferver a água, uma camada de folha, uma de cipó, outra de folha, mais outra de cipó...três camadas, põe lá no fogo com a lenha, de tal maneira que a densidade de fritura não decaia, isso tem uma grande influência. É preciso manter o grau exato de quentura...assim ficam cantando hinos, ambiente sadio, louvando a Deus de qualquer maneira, só coisas boas, mirando...todos ali... Há os que estão fora, que não estão fazendo o Daime, ficam trabalhando, tomando o Daime, ajudando a cantar prá fazer o ponto. Eu sempre participava. Aí quando dá ponto direitinho eles tiram e botam prá esfriar numas frasqueirinhas...”

XXII

“...porque o sangue já está acostumando, já está mais ou menos, já está manso, porque logo o senhor entra na aula, vem o ABC, né? Quando o senhor sente o benefício deu 3 carreirinhas, pega outras 3, vai indo, vai indo...”

XXIII

“...é porque o Daime é um veículo muito fino né, e ele tem todos os poderes, pois é uma coisa que foi tirada como nós sabemos da primeira mulher que habitou o mundo, da primeira mulher saiu Jagube e saiu a Mescla.”

XXIV

“...cheguei no mesmo jardim como no sonho...e encontrei o Príncipe...olhei prá ele e ele prá mim...aí vem a P e a M... eu disse a elas: o homem me deu os galhos...saímos para o rumo das flores...M passou na minha frente e tirou de cada galho uma flor...três flores e entregou na minha mão cantando: recebe estas três flores que o Divino Pai quer te dá. Aí eu vou e respondo: e se elas quiserem murchar, ela me responde: é só todo dia aguardar que estas flores daqui é preciso nós saber zelar porque são flores divinas do reino celestial. Aí a P veio

para perto de mim...tomava o Daime, batendo, acompanhando a valsa e começou a cantar...depois me perguntou: você não vai cantar?...e eu disse: eu recebo estas três flores que o divino pai quem me dá e se elas quiserem murchar é só todo dia aguardar ... quando ela me entregou as flores e começou a cantar tudo se movia dentro daquele jardim, aquelas plantas dançando uma valsa...”

XXV

“...eu me vi por dentro de mim mesmo...assim do estômago prá cima, nessa passagem eu vi um tipo de fole, de uma sanfona, eu tinha dezoito teclados, dezessete parados (...) aí continuamos a viagem, eu e meu instrutor, subindo pela garganta...aí entrei na cabeça...era um salão grande...era o espaço ocupado pelo cérebro (...) foi dando uma formação de como é o cérebro da gente, uma massa...e eu lá de trás olhando para a frente, aquele contorno todo do cérebro...e o instrutor ali do lado...ele mostrava assim aquela mancha preta...cada uma mancha desta é um tumor em formação...”

XXVI

“...o Padrinho me disse que se viu diante do trono de Deus de onde saía assim como que vibrações, como que notas musicais do trono prá ele, e aquelas notas musicais chegavam a ele assim como que hino”.

XXVII

“porque quem manda na pessoa é a mente, sujeito tem a mente limpa, o Daime quer é isso, aí aceita. Se ele é um sujeito embaraçado de tudo, quando o Daime chega nele, que é uma pureza, encontra aquela casa cheia...primeiramente ele vai sofrer, vai apanhar, prá poder chegar a um ponto...”

XXVIII

“...aqui é a sede, as colônias são mesmo lá prá dentro; tem a do Chaves, tem a do Valdete, tem a do Paulo, tem a do Raimundo, a do João, do Lourival, do Nelson, do Rodolfo,

tudo é nosso, tudo unido, a gente chama do fulano, porque é a representação social deles, cada um tem dono, mas é tudo nosso, trabalhamos par um fim só, depois que foi criada a união, a comunidade, mas antes não era assim não, era assim só no pensamento, de desejo, de prática não era...tudo isso a gente sabe, daquilo que agente recebe da multiplicação da mente...”.

XXIX

“...Senhor que achou do homem? É mais fácil um camelo passar no buraco de uma agulha do que um rico se salvar, mas para o Pai nada é difícil, porque nada se perde, tudo se transforma...nós somos uma irmandade, tem o terreno de um, do outro, do outro, do outro...um tem, que as vezes dá, um arroz, o feijão de um roçado dá uma nela, não dá nada. O do outro lá dá que é uma coisa, aquele de lá tem o que comer e o outro que trabalhou tanto no dele como do outro, não come nada, porque o outro agarra e traz tudo prá ele, então ficou um irmão sem nada, desamparado sem comer (...) então achei que ajuntando tudo, tudo uma coisa só, o pouco que dá, dá prá tudo né, só come até enquanto tem, não teve mais vamos esperar que Deus amelhora...”

XXX

“...aqui é uma luta, o sujeito leva essa doutrina, esta pesa, não é facilidade, não é com dinheiro, não é com nada, é com coragem prá poder levar...se pegar a cair dinheiro acabou a doutrina, é um encosto. A gente precisa de dinheiro porque tudo no mundo é comprado, mas ninguém faça ambição de dinheiro, prá ter ruma de dinheiro, porque não adiante, aí é uma riqueza que tem bem aí (referindo-se a um crime ocorrido na cidade envolvendo possível vingança e tráfico de drogas), se acabando em desgosto e dor, agonia, só tá dando agonia. Prá que tanto ouro, sem ter tesouro! Ouro sem tesouro não vale nada, ferruge come, a traça corta. Eu quero ser pobre mesmo, mas quero que o mundo goste de mim, os que não gosta mas tá prá lá, não está me atormentando, eu estou gostando dele, que ele não está me fazendo nada...”.

XXXI

“...a gente só passa a sentir os efeitos quando chega na altura que a gente deixou na vida passada...do seu sistema espiritual, prá dali continuar...”

XXXII

“...rapaz tu não estás em canto nenhum...tu és o que sempre foi e nunca deixou de ser....te acorda direitinho e vê que nós nunca nascemos e nunca morremos...”

XXXIII

“...o Jagube é o elemento para dar a força do corpo balançar o que for necessário para acordar dentro do organismo, ele é quem traz a missão de ir lá através do sangue de qualquer coisa e balançar os sistemas adormecidos e a folha é quem aproveita a oportunidade da vibração do sistema adormecido e faz dar a visão...daí eu digo que não tem esse negócio de macho e fêmea...”

XXXIV

“...é o mestre Irineu, mas o pensamento nele, sem sair fora, é nele...mas ficar falando no mestre Irineu e ficar fazendo mal a outro prá acolá, é um tempo perdido (...) a falsidade é o dragão maior, que existe, é uma fera devoradora...quem está por dentro da conversa preste atenção (...) ele me colocou ali dentro onde estou...é porque ele sabe, me conhece por dentro e por fora. Porque eu digo prá vocês: aqui por fora eu não sou homem (...) aqui dentro nós temos tudo o que nós quisermos, mas é preciso ser leal e compreender que é uma coisa divina e não pode falhar, com mentira ninguém se apruma (risos)...”

XXXV

“Já são decorridos 1973 anos que vós, os reis magos: Gaspar, Melchior e Baltasar, montados em camelos transpuseram montes e planícies, atravessando fronteiras de seus países onde reinavam, foram em missão do Divino Criador; visitar dando boas vindas ao menino que

acabava de nascer, naquele tempo filho de Maria Imaculada, em companhia de José, o carpinteiro, e que como os Seres Divinos como Vós, estavam aqui na terra para cumprir a missão que fora confiado a cada um, a presença de vós naquela manjedoura foi de um significado deveras importante (...) Cumpriu até expiação na cruz prá mostrar à humanidade que assim fazendo é que podemos, seguindo os vossos ensinamentos, alcançar o Reino de Deus, Palácio do Grande Império da Luz Resplandecente ... onde convosco nós somos esperados (...) o menino que vós honrastes naquela era cresceu, completou o seu ministério ... e regressou ... vós também o fizeste ... ele aqui voltou, reuniu seu rebanho ... aqui estamos em nova jornada, agora com a ausência do mestre, porém ele trouxe novos ensinamentos para nós (...) afastai de nós todo mal, dai-nos saúde, paz e amor ... confortai-nos junto ao grande poder com quem confiamos vencer ... vencer o apuro, suportamos as reformas dos costumes e atos da humanidade, nestes dias difíceis em que pesa sobre nós o perigo de uma hecatombe destruidora criada pelo egoísmo dos poderosos ... do envenenamento da atmosfera terrena proveniente dos gases químicos (...) alertai ó homens atuais para manter a floresta amazônica (...) saudemos aqui neste altar da Santíssima e Soberana Mãe e os três Reis do Oriente (...) Tintuma, Titango e Agarrube no astral para que venham com Nosso Mestre nos remir e nos salvar destes males que nos rodeiam, a Vós rendemos graças por estarem aqui conosco nesta noite feliz de 5 para 6 de janeiro do ano de 1974, da era Cristã, no segundo meio século do ensinador Raimundo Irineu Serra Juramidán. Rio Branco, 5 de janeiro de 1974. S.J.”

XXXVI

“ ... apesar de Irineu reconhecer que Antonio tinha mais virtude, ele queria ser igual ao chefe” (SJS cunhado de Antonio Costa)

XXXVII

“ ... mas em verdade ele era muito adiantado, mas não conseguiu passar no exame ... não chegou a ser chefe com os exames ... ele falhou neste ponto: quando ele foi fazer o primeiro exame, aí ele perguntou a meu cunhado: ‘pode me acompanhar?’, meu cunhado respondeu que sim” (SJS cunhado de Antonio Costa)

XXXVIII

“ ... quando chegou lá na frente aí estava um abismo prá ele baixar ... e a escada era de teia de aranha ... aí ele recusou ... “ (SJS, cunhado de Antonio Costa)

XXXIX

“ ... meu cunhado passou e chegou do outro lado e foi aplaudido espiritualmente, aí deu viva ao chefe, com toda a sua nobreza”. (AJS, cunhado de Antonio Costa)

XL

“ ... ele passou e saiu num salão grande, cheio de luz, de flores, aí ele saiu rindo, todos bateram palmas, aí abraçaram ele, afirmando: ‘você em que ser o chefe de nossa sociedade ... ’ (Maria Nazaré, viúva de Antonio Costa)

VI – HINÁRIO

Autores	Irineu	Sebastião	Tetú	L. Mendes	M. Damião	A. Gomes	J. Pereira
nº dos hinos							
01	093						
02	029						
03		121					
04	100						
05	064						
06	038						
07	041						
08	042						
09	037						
10	046						
11		001					
12		022					
13		040					
14	012						
15		027					
16				073			
17	079						
18				058			
19	065						
20	054						
21	080						
22	070						
23	115						
24				008			
25				040			
26		045					
27		047					
28	069						
29	071						
30					005		
31			085				
32		049					
33				016			
34				036			
35	033						
36	099						
37	129						
38	084						
39	040						
40		099					
41		011					
42		023					
43				066			041
44							
45					034		
46					035		
47						006	
48			031				
49			104				
50			113				
51						025	
52						012	
Números dos hinos nos respectivos hinários							

O Cruzeiro tem rosário
Para quem quiser rezar
Também tem a santa luz
Para quem quiser viajar

Vamos todos nós louvar
O Divino Espírito Santo
A Virgem Nossa Senhora
Nos cobrir com o vosso manto

Eu digo é com firmeza
Dentro do meu coração
Vamos todos nós louvar
A Virgem da Conceição

A virgem da Conceição
É a nossa protetora
É quem nos dá vida e saúde
E é a nossa defensora

Vamos todos meus irmãos
Vamos cantar com amor
Vamos todos nós louvar
A Jesus Cristo redentor

Jesus Cristo redentor
Filho da Virgem Maria
É quem nos dá a santa luz
É o nosso pão de cada dia

2

Sol lua estrela
A terra o vento e o mar
É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus quem está no Céu
A onde está minha esperança

A virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E me esquecer da ilusão

Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O Divino está no Céu
Jesus filho de Maria

3

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Vou contar minha história
Como foi que se passou
O mundo de ilusão
Uma vez se acabou

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Gosto de confessar
Alegre e satisfeito
Vejo tanta maldade
E ainda querem ser direito

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Vamos todos se alegrar
Com a linda preleção
Jesus Cristo é nosso Pai
E a Virgem é nossa mãe

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Pergunto aos meus irmãos
Para onde é que vai
Falando um dos outros
Estão fora do meu Pai

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Todos se aprontando
Para o Mestre receber
Quando chegar no salão
Não queira esmorecer

Vem, vem, vem, aí vem
(estribilho)

Este salão dourado
É do nosso Pai verdadeiro

Vamos todos se alegrar
Que todos nós somos herdeiros

4

Eu sou filho da terra
Vivo nas matas sombrias
Implorando o Pai eterno
E a sempre Virgem Maria

Aqui eu toco o meu tambor
E nas matas eu rufo caixa
Todo mundo vai atrás
Procurando mas não acha

Todo mundo é sabido
E o saber Deus é quem dá
Seguindo na linha direito
É muito fácil de encontrar

5

Eu peço a Jesus Cristo
Eu peço a Virgem Maria
Eu peço a meu Pai Eterno
Vós me dê a santa luz

Eu sigo na verdade
Eu sigo meu caminho
Eu sigo é com alegria
Que eu sou filho da rainha

A força da floresta
A força do astral
A força está comigo

A minha mãe é quem me dá

Eu chamo o rei Titango
Eu chamo o rei Agarrube
Eu chamo o rei Tintuma
E eles vem lá do astral

A força é divina
A força tem poder
A força neste mundo
Ela faz estremecer

Sempre eu vivo neste mundo
Viva todo que quiser
Viva Deus lá nas alturas
E o patriarca São José

Eu dou viva a Virgem mãe
Viva nas suas companheiras
Nos protejas neste mundo
Vós como mãe verdadeira

O sol que veio a terra
Para todos iluminar
Não tem bonito nem feio
Ele ilumina todos iguais

A lua tem três passagens
Todas três nelas se encerra
É preciso compreender
Que ela é quem domina a terra

Com o meu cantar de amor
Eu canto com alegria
Minha mãe que me mandou

A minha mãe que mandou
Trazer santas doutrinas
Meus irmãos todos que vem
Todos trazem este ensino

Todos trazem este ensino
Para aqueles que merecer
Não estando nesta linha
Nunca é de conhecer

Estando nesta linha
Deve ter amor
Amar a Deus no Céu
E a Virgem que nos mandou

7

Vou chamar a estrela d'água
Para vir me iluminar
Para vir me iluminar
Para vir me iluminar

Dai-me força e dai-me força
Dai-me força e dai-me força

Dar licença eu entrar
Dar licença eu entrar
Nas profundezas do mar
Nas profundezas do mar

Foi meu Pai que me mandou
Foi meu Pai que me mandou
Conhecer todos primores
Conhecer todos primores

Dai-me força e dai-me força
Dai-me força e dai-me força

A minha mãe que me ensinou
A minha mãe que me ensinou
Conhecer todos primores
Conhecer todos primores

Com amor no coração
Para cantar com os meus irmãos
Para cantar com os meus irmãos
Para cantar com os meus irmãos

8

A terra aonde estou
Ninguém acreditou
Dai-me amor, dai-me amor
Dai-me o pão do Criador

A minha mãe que me ensinou
Quem me deu todos primores
Dai-me amor, dai-me amor
Dai-me o pão do Criador

A riqueza todos tem
Mas ninguém quer acreditar
Dai-me amor, dai-me amor
Livrai-me de todo mal

9

Marizia minha vida
Para mim acreditar
O azul do firmamento
E as estrelas me guiar

Soberano Pai Eterno
Quem me manda eu cantar
Para eu ter toda firmeza
Para sempre vos amar

A minha mãe que me ensinou
Que me mandou eu seguir
Para sempre amém Jesus
Para sempre eu ser feliz

Não devemos esquecer
Do amor que recebeu
Quando chegou nesta casa
A verdade conheceu

10

Eu balanço, e eu balanço
e eu balanço tudo enquanto há
eu chamo o sol, chamo a lua
e chamo estrela
para todos vir me acompanhar

11

Eu estava num palácio
da soberania
Quando vi chegar meu Mestre
Com a Sempre Virgem Maria

Meu Mestre me falou
Com amor no coração
És para ser meu Filho
E amar os meus irmãos

E para ser irmão
É preciso ter amor
Amar a Virgem Mãe
E ao nosso Pai Protetor

E para ter amor
É preciso ser irmão
Amar ao Pai eterno
E a Virgem da Conceição

12

Quando tu estiver doente
Que o Daime for tomar
Te lembra do Ser Divino
Que tu tomou para te curar

Te lembrando do Ser Divino
O Universo estremeceu
A floresta se embalou
Porque tudo aqui é meu

Eu já te entreguei
Agora vou realizar
Se fizeres como eu te mando
Nunca há de fracassar

Tu já viste o meu brilho
E já sabe como eu sou
Agora eu te convido
Para ires aonde eu estou

13

Meu pai minha mãe
E meu mestre ensinador
Todo que falar do mestre
Entre no chiqueirador

Meu pai minha mãe
E meu mestre zelador
Meu mestre é quem me leva
Nas alturas aonde estou

No pé deste cruzeiro
Aonde está todo primor
Meu mestre foi cravado
Neste mundo sofredor

Esta estrela que me guia
Aonde está o meu amor
É a Estrela do oriente
Jesus Cristo Redentor

14

Oh meu Divino Pai
Só por vós devo clamar
Tantas vezes vos ofendi
E vós me queira perdoar

Vós me queira perdoar
Que eu pequei por inocente
Porque não tinha certeza
Do nosso Deus Onipotente

O meu Divino Pai
É vós que me dá luz

Nunca mais hei de esquecer
Do Santo nome de Jesus

O povo tão iludido
Por completas ilusões
Porque não querem acreditar
Na mãe de Deus da criação

A laranja é uma fruta
Redonda por vossas mãos
Vós me entrega com certeza
E eu deixo cair no chão

15

O mestre me chamou
Para com ele eu seguir
Se eu acompanhar-lhe com amor
Ele me mostra o caminho

Procurei o meu Jesus
No alto azul do céu
Falei com a Rainha
E saudei Santa Isabel

A virgem Mãe Mãe de Jesus
Santa Isabel Mãe de São João
Eu peço ao Pai eterno
Que me dê o meu Perdão

A minha mãe é tão formosa
E boazinha como é
Eu amo ao meu Jesus
E o Patriarca São José

16

Pensamento Positivo

Pensamento positivo

Preste atenção no que veio fazer

O nosso Deus é grande

E o teu mestre tem poder

17

Minha mãe minha rainha

Foi ela que me entregou

Para mim ser jardineiro

No jardim de belas flores

No jardim de belas flores

Tem tudo que eu procurar

Tem primor e tem beleza

Tem tudo que Deus me dá

Todo mundo recebe

As flores que vem de lá

Mais ninguém presta atenção

Ninguém sabe aproveitar

Para zelar este jardim

Precisa muita atenção

Que as flores são muito finas

Não podem cair no chão

O jardim de belas flores

Precisa sempre aguar

Com as preces e os carinhos

Do nosso Pai universal

18

A mor eu chamo amor
Amor amor já vem
Amor é puro amor
Feliz é quem tem

Eu amo o Pai Eterno
Amor também a Rainha
Eu amo a Jesus Cristo
O mestre que me ensina

Sempre chamo o meu mestre
Porque eu devo chamar
Porque ele nos ajuda
Para todos triunfar

Nosso mestre está aqui
Está ali, está acolá
Com o vosso amor
Está em todo lugar

Eu vou cantar eu vou cantar
De joelhos em uma cruz
Eu vou louvar ao Senhor Deus
Foi quem me deu esta luz

Esta luz é da floresta
Que ninguém não conhecia
Quem veio me entregar
Foi a sempre Virgem Maria

Quando ela me entregou
Eu gravei no coração
Para replantar santas doutrinas

E ensinar os meus irmãos

Eu agora recebi
Este prêmio de valor
De São José e da Virgem Mãe
De Jesus Cristo Redentor

Tenho fé de vencer
E ganhar com meus ensinios
Porque Deus é soberano
E Ele é quem nos determina

20

Pedi força a meu pai
Ele me deu com amor
Para mim ensinar
Neste mundo pecador

A minha mãe que me ensinou
Mandou eu ensinar
A todos meus irmãos
Aqueles que acreditar

Surubina minha flor
Jardim da minha infância
A base deste mundo
É o verde minha esperança

21

Chamo a força eu chamo a força
A força vem nos amostrar
Treme a terra e balanceia
E vós não sai do seu lugar

Geme a terra e geme a terra
Geme a terra e treme o mar
Ainda tem gente que duvida
Do poder que vós me dá

Aqui dentro da verdade
Tem uns certos mentirosos
Que caluniam os seus irmãos
Para se tornar muito viçoso

Mais ninguém não se alembra
Que chamou o mestre mentiroso
Devagarinho vai chegando
E quem chamou é quem vai ficando

22

Firmeza, firmeza, firmeza
Eu peço a Deus
Aplanai meu coração
Eu quero ser um filho seu

Firmeza, firmeza
Eu recebo com alegria
A quem eu peço firmeza
E a sempre Virgem Maria

Firmeza, firmeza
Para seguir na santa luz
A quem eu peço firmeza
É ao coração de Jesus

Firmeza, firmeza
Firmeza no pensamento
A quem eu peço firmeza

É ao nosso Deus Onipotente
É a quem eu peço firmeza
Para ser feliz eternamente

23

Entrei numa batalha
Vi meu povo esmorecer
Temos que vencer
Com o poder do Senhor Deus
A Virgem Mãe com o poder
Que vós me dá
Me dá força e me dá luz
E não me deixa derrubar

O Divino Pai Eterno
E a Virgem da Conceição
Todo mundo levantou
Com suas armas na mão
A Virgem mãe com o poder
Que vós me dá
Me dá força e me dá luz
E não me deixa derrubar

24

A força é quem me segura
A força do astral
Ele é quem segura todos
Quem quiser acreditar

Esta força é divina
A minha mãe é quem me dar
Sempre eu venho dizendo
Nós devemos se firmar

A firmeza é a paz
É seguir nesta retidão
Viva a Deus no céu
E a Virgem da Conceição

25

Tangido por uma força
Suspendi o meu pensamento
Avistei um lindo palácio
Submerso no firmamento

Segui os meus passos em frente
Fui naquela direção
Chegando fui recebido
Como um grande cidadão

Dentro daquele palácio
Eu vi uma grande luz
Prostrei-me diante dela
Era o meu Senhor Jesus

A Ele eu pedi conforto
Luz para navegar
Pedi-lhe o santo perdão
Força para trabalhar

Aí Ele me levou
A uma feliz mansão
Botei os olhos enxerguei
A Virgem da Conceição

A ela eu pedi firmeza
E a vossa companhia
Ali fiquei encantado

De ver tantas maravilhas

Ela Saiu me levando
Me mostrando o vosso amor
Fiquei surpreso e pasmado
Diante do Criador

Me reconcilio ao mau Pai
Peço a vossa benção
Narrei o meu trabalho
Com grande satisfação

26

Aqui entra todos
Entra os sujos e os rasgados
Na casa do meu Pai
Só entra os limpos sem pecados

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

Aqui é muito sério
Quem quiser que venha ver
Depois que estiver dentro
É que vai se arrepender

A força é do meu Pai
Ele bem vem avisando
Quem tiver os meus pecados
Agüente firme para ir se limpando

27

Peço força, lá vem força
Deus do céu foi quem mandou
Jesus Cristo está comigo
Ele é meu protetor

Jesus Cristo está na terra
Ele é bom curador
Ele cura, quem lhe procura
Pois Ele é o triunfador

Ele cura, quem lhe procura
Conforme o seu merecer
Que nem todos
Estão na graça, para as curas receber

28

Passarinho está cantando
Descorrendo o A.B.C.
E eu descorro a tua vida
Para todo mundo ver

Passarinho está cantando
Canta na mata deserta
Dizendo para o caçador
Você atira e não acerta

Passarinho verde canta
Bem pertinho para tu ver
Sou passarinho e tenho dono
E meu dono tem poder

Passarinho verde canta
Com alegria e com amor

Sou passarinho e canto certo
E com certeza aqui estou

29

Chamo o tempo eu chamo o tempo
Para ele vir me ensinar
Aprender com perfeição
Para eu poder ensinar

Os que forem obediente
Tratar de arrepender
Para ser eternamente
Para Deus lhe atender

Depois que o tempo chega
Ninguém quis aprender
Depois que refletir
Que vai se arrepender

Firmeza no pensamento
Para seguir no caminho
Embora que não aprenda muito
Aprenda sempre um bocadinho

30

Olhemos para o tempo
Que o tempo desmudou
Minha mãe que me ensinou
Como Mestre ensinador

Eu vivo neste mundo
Neste mundo pecador
Cumprindo esta missão
De Jesus Cristo Redentor

Eu ensino os meus irmãos
Para terem um grande amor
Sigo firme com certeza
Em nosso Pai Criador

31

Lá vem tempo e lá vem tempo
E lá vem tempo chegando
Ninguém está compreendendo
O que o tempo está dizendo

Lá vem tempo e lá vem tempo
Lá vem o tempo rolando
Eu agora quero ver
Quem para o tempo está olhando

Lá vem tempo e lá vem tempo
Lá vem o tempo quebrando
Quem quiser correr que corre
Quem está firme fica olhando

Meu mestre me deu conforto
Para o tempo eu resistir
Só faço o que vós manda
E não querem me ouvir

32

A febre do amor
Meu mestre já ensinou
Para vêem quem tem firmeza
No nosso pai criador

A roda está girando

E o tempo vai se passando
É o tempo da apuração
Mais ninguém está ligando

A roda do amor
Meu mestre é quem está mandando
E o que for lhe escutando
Nesta casa vem chegando

No pé deste cruzeiro
É onde está todo primor
E onde o mestre sofreu
Mais ele não reclamou

Vamos todos se humilhar
Que o mestre está mandando
Quem não seguir com ele
Neste mundo vai ficando

33

O tempo trouxe
Eu afirmei
Que Deus é Pai
Soberano Rei

A Virgem é mão
De piedade
E nosso mestre
Nos mostra a verdade

Esta verdade
è o poder
Eu peço ao meu mestre
Para nos defender

Vós nos defenda
De todo terror
Vós é o chefe
Nosso defensor

34

Estou olhando para o tempo
E vejo o tempo muito sério
Lá vem tempo, lá vem tempo
É o tempo do Império

Meu mestre nos valei
E não nos deixe esmorecer
É fortaleza do mundo
E Rei de todo poder

Em vosso pés estou
Lhe pedindo humilhado
E o que vós vai me dando
Eu recebo conformado

Vamos todos meus irmãos
Se firmar neste poder
É o tempo da escolha
Este veio foi prá valer

E me sinto satisfeito
Bem alegre e agradecido
Com os ensinamentos do meu mestre
Que eu tenho recebido

35

Papai velho e mamãe velha
Vós me dá o meu bastão

Sou eu, sou eu, sou eu
Com a minha caducação

Até que em fim, até que em fim
Até que em fim, eu recebi o meu bastão
Pude me levantar
Com a minha caducação

Reduzi meu corpo em pó
O meu espírito entre flores
Sou eu, sou eu, sou eu
Filho do rei de amor

Mamãe velha sempre dá
Papai acarinhar
Sou eu, eu sempre digo
Eu nasci em Natal

36

Seio aonde está meu pai
Seio que ele está me vendo
Reconheço a minha mãe
Eu seio o que estou dizendo

Todos façam por saber
Conhecer o seu valor
Receber a santa luz
Encher seu culto de amor

Todos chegam no salão
Com alegria para cantar
E quando chega o dia próximo
Suspirar para não voltar

37

Pisei em terra fria
Nela eu senti calor
Ela é quem me dá o pão
A minha mãe que nos criou

A minha mãe que nos criou
E me dá todos ensinamentos
A matéria eu entrego a ela
E meu espírito ao Divino

Do sangue das minhas veias
Eu fiz minha assinatura
O meu espírito eu entrego a Deus
E o meu corpo a sepultura

Meu corpo na sepultura
Desprezando no relento
Alguém em meu nome
Alguma vez em pensamento

38

la guiado pela lua
e as estrelas de uma banda
quando eu cheguei em cima de um monte
eu escutei um grande estrondo

Esse estrondo que eu vi
foi Deus do céu foi quem ralhou
dizendo para todos nós
que tem poder superior

Eu estava passeando
na praia do mar

escutei uma voz
mandaram-me buscar

Aí eu botei os olhos
aí vem uma canoa
feita de ouro e prata
e uma senhora na proa

Quando ela chegou
mandou eu embarcar
ela disse para mim
nós vamos viajar

Nós vamos viajar
para o ponto destinado
Deus e a Virgem mãe
quem vai ao nosso lado

Quando nós chegamos
nas campinas destas flores
esta é a riqueza
do nosso pai criador

39

Eu canto nas alturas
A minha voz é retinida
porque eu sou filho de Deus
e tenho a minha mãe querida

A minha mãe que me ensinou
a minha mãe que me mandou
eu sou filho de vós
eu devo ter amor

Com amor tudo é verdade
com amor tudo é certeza
eu vivo neste mundo
sou dono da riqueza

A minha mãe é lua cheia
é a estrela que me guia
estando bem perto de mim
junto a mim é prenda minha

A riqueza todos tem
mais é preciso compreender
não é com fingimento
todo querem merecer

40

Tenho gosto e tenho prazer
Nesta grande verdade
Dando glória a meu pai
É a minha majestade

Não sou grande sou pequeno
Porque assim meu Pai quer
Eu aqui dou os ensinamentos
De Jesus de Nazaré

Jesus Cristo é meu irmão
Desde o dia que nasceu
Agora chegou o tempo
De eu unir por São Irineu

Pai Filho Espírito Santo
Quem vus fala aqui não erra
Meu Pai me dá a força
E minha mãe domina a Terra

41

Eu vinha de viagem
Vi uma estrela brilhante
Era os olhos da Rainha
Que estavam me olhando

A muito tempo eu dormia
Não podia me acordar
Acordei porque sonhei
Com uma voz a me chamar

Acordei muito assustado
Por está dentro de um salão
Mais estava encostado
A Virgem da Conceição

O Salão era dourado
Cheio de rosas e flores
Agora fiquei sabendo
Que o mestre tem poder

Todos querem ser feliz
Sem querer dá o que tem
Eu também dou o que é meu
Aquele que me convém

Estamos todos reunidos
Aqui dentro do poder
Encostado ao nosso mestre
Que não deixa esmorecer

Estamos dentro da verdade
Para todos nós seguir

Encostado ao nosso mestre
Que não nos deixa cair

Estamos todos nesta luz
A luz que Deus tanto amou
Somos todos batizados
Por Cristo Nosso Senhor

Estamos recebendo
As ordens está é nossa missão
O mestre manda trabalhar
Com amor no coração

42

O Pai Eterno me mandou
Para uma casa eu vim fazer
E colher os meus irmãos
Aqueles que me obedecer

Eu cheguei num palácio
Vi o Palácio a brilhar
O meu mestre na minha frente
Ele estava a me ensinar

Eu vi as portas se abrirem
E minha mãe a caminhar
Louvando aos seus filhos
Aqueles que lhe procurar

Oh! minha mãe a vós eu peço
Com carinho e com amor
Que me mostre o caminho
Que eu não sei para aonde eu vou

Minha mãe a vós peço
Me bote a Santa benção
Eu amo a vós no céu
E ao meu Juramidam

Todos Seres me acompanham
Com amor e alegria
Me alegra o coração
E a Sempre Virgem Maria

43

Luiz ouvi
Esta voz me chamar
Eu segui bem direitinho
Fui com meu mestre me encontrar

No meio de um salão
Ele mandou eu me sentar
Numa bonita poltrona
Lá na vida espiritual

É bom se ter amigos
Mais o melhor é se firmar
Que a coisa está muito séria
E é preciso nós rezar

Eu convido os meus irmãos
De todo meu coração
]Para nós seguir na paz
Com o nosso Rei Juramidam

44

No dia seis de janeiro
Dia dos Santos Reis

Vou fazer minha viagem
Para o Rio de Janeiro

As águas todas corriam
O navio se desprendia
O povo todo chorava
Eu sorria de alegria

Era um dia sombrio
De muita ventilação
Vou sair das águas escuras
Vou entrar nas águas brancas

Entrei nas águas brancas
Vi primores e maravilhas
Meu coração se abriu
De alegria ele sorriu

Quando eu cheguei no cais
Fui bem recebido
Por diversas pessoas
Consideravam-me amigo

Firmei o meu pensamento
Com grande acompanhamento
Encontrei uma banda de música
Fazendo suas referências

Quando eu cheguei no palácio
Fiz minha obrigação
Avistei uma excelência
Um excelentíssimo ancião

Fiz minha continência

Prestou-me bem atenção
Pedi-lhe a Santa Luz
De vós o santo perdão

45

Somos todas perfilhadas
Na bandeira galuada
Escute a voz que vai sair
Que somos todas numeradas

Somos todas oficiais
Do castelo principal
Fomos todas reunidas
Nesta noite de natal

A nossa Mãe nos dá valor
E nos entrega todos primores
Em ver os vossos filhos
Me dando grandes louvores

O Mestre fica contente
Quando vê grande harmonia
Implorando ao Pai Eterno
Que nos dê mais alegria

Vamos todos meus irmãos
Bem seguir nesta missão
Não encaremos sofrimento
Que vosso pai tem compaixão

Jesus Cristo é o nosso Mestre
Que sofreu por nós na cruz
Ele sofreu com o vosso amor

Para nos dar a Santa Luz

Peço a vós que me dê forças
Para eu combater com a matéria
Que meu espírito é do Divino
E a matéria é da terra

46

Chuva é do astral
Disciplina na terra
Todos se preparem
Para ver o fim da guerra

Eu sigo em frente
Com minha Divisão
Porque estou preparado
Com as armas na mão

Meu Pai me deu força
Me entregou o poder
Para eu viver neste
Mundo e saber me defender

47

A Rainha da Floresta
Foi quem me deu esta luz
Para mim cantar com os meus irmãos
No dia que nasceu Jesus

Para nos remir e salvar
Ele nasceu neste dia
Vamos todos festejar
A Jesus filho de Maria

Jesus filho de Maria
Com o divino Senhor Deus
Vamos cantar com amor
No dia que Jesus Nasceu

Ele nasceu neste dia
Para vir nos ensinar
Para nós cantar com alegria
Nesta noite de natal

48

Olhei para o firmamento
Vi uma estrela brilhando
Fui me aproximando dela
Era meu mestre me olhando

Firmei meu pensamento
Meu mestre eu enxerguei
Meu filho para onde vai
Vós me mostre os meus defeitos

Teus defeitos são estes
Bota todos para trabalhar
De grande a pequenos
Todos precisam rezar

Sois reis em tua casa
Presidente e comandante
Dentro do teu comando
Tu pode disciplinar

Dentro do teu comando
Tu pode disciplinar
Com fé na Virgem Mãe

E pronto eu para te ajudar

Se todos trabalhassem
Procurassem me ouvir
Todos viviam bem
E se orgulhavam em ser feliz

O meu mestre me entregou
O lugar de assessor
Sendo a mesma função
Que o nosso irmão ocupou

Vós é quem me entende
Eu não vim me oferecer
Sei que vós tem poder
Pode fazer e desfazer

Tu não veio te oferecer
Todos tem que entender
Na terra vale quem tem saber
E aqui quem merecer

50

Só quero que me escute
Não tem alteração
Cumpra com sua obrigação
Dentro da sua missão

Cada um que se corrija
Procure se tem defeito
Eu ti coloquei aqui
Ninguém pense que é prá enfeite

Todos pode olhar

Quem quiser pode falar
Eu ti coloquei aqui
Prá dar um respeito ao meu lar

51

Eu fiz uma viagem
Que meu Mestre me mandou
A sempre Virgem Maria
Foi quem me acompanhou

Perguntou se eu tinha coragem
De cair dentro do mar
Quando eu disse que tinha
Ele mandou eu pular

Preparei-me e pulei
Com amor no coração
Do mundo eu me desprendi
Eu vou morrer na solidão

Meu Mestre me confortou
E Jesus Cristo Redentor
Quando eu senti a meu lado
Uma força superior

Segui minha viagem
Pavor nenhum não senti
Terminado a viagem
Quando eu cheguei não vi

Quando eu fui abrindo os olhos
Vi as luzes clarear
Estava dentro de um salão
Junto com meu General

Aí tinha um trapaceiro
Querendo me conduzir
Eu disse a meu General
Ele não quis consentir

Ele foi me abraçando
Para com ele eu seguir
Meu General me segurou
Disse este veio foi pra qui

Eu digo aos meus irmãos
Que todos nós devemos crer
Que dentro do poder Divino
Tem tudo prá nós ver

52

O General Juramidan
Os seus trabalhos é no Astral
Entra no reino de Deus
Que tem força divinal

Este reino excelente
É para todos os meus irmãos
Os que forem obedientes
E limpar seus corações

Neste reino de meu Pai
É para mim com todos entrar
Os que obedecer os ensinios
E depois que se humilhar

Este reino de cristal
É um poder superior
Meu pai quer seus filhos limpos
Pois ele é o Rei de amor

VII – QUADROS

Quadro I – MIGRAÇÕES NA AMAZÔNIA (REGIÃO NORTE) E NAS OUTRAS REGIÕES DO BRASIL

1950/1970

Unidades da Federação e Regiões	IMIGRAÇÃO (1)			EMIGRAÇÃO (2)			SALDO MIGRATÓRIO		
	1950	1960	1970	1950	1960	1970	1950	1960	1970
PARÁ	71.770	108.407	171.11	81.432	89.611	130.395	- 9.662	18.796	40.716
AMAPA	30.063	21.222	37.500	117	935	6.389	29.946	20.287	31.111
AMAZONAS	49.605	53.020	65.676	53.378	54.465	76.071	- 3.773	- 1.445	- 10.395
RORAIMA	13.844	5.836	8.326	116	984	3.134	13.728	4.852	5.192
ACRE	29.309	29.024	25.762	13.313	18.666	29.479	15.996	10.358	- 3.717
RONDÔNIA	29.061	31.552	48.501	299	1.658	5.981	28.894	29.894	42.520
TOTAIS									
REGIÃO NORTE	223.652	249.061	356.876	148.655	166.319	251.449	74.997	82.742	105.427
NORDESTE	948.029	1.400.215	1.666.646	1.920.209	3.627.480	5.139.604	- 936.180	- 2.227.265	- 3.472.958
SUDESTE	2.663.266	4.147.701	6.603.818	2.668.524	3.898.944	5.963.629	- 5.258	248.757	640.189
SUL	857.542	1.977.763	2.886.972	395.634	802.694	1.521.434	461.908	1.175.069	1.365.538
CENTRO-OESTE	359.434	864.661	1.665.945	73.297	304.141	304.141	286.137	720.697	1.361.804

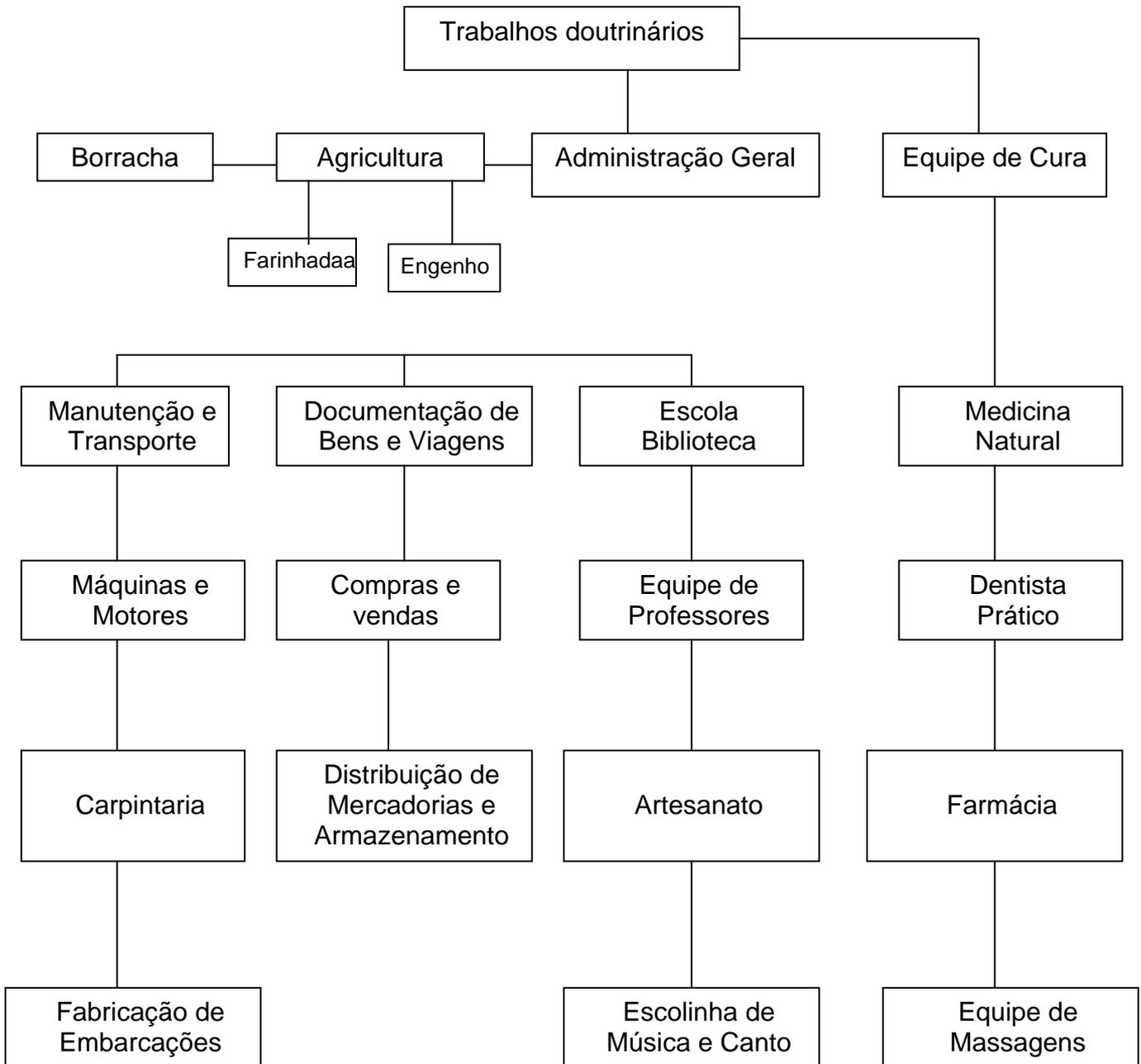
Fonte: FIBGE – Anuário 1978. (1) Naturais de outras unidades da Federação, presentes na Unidade da Federação indicada

(2) Naturais da Unidade da Federação, presentes em outras unidades

EXPANSÃO E CONCENTRAÇÃO DEMOGRÁFICA NO ACRE
POR MICRO-REGIÕES HOMOGÊNEAS E MUNICÍPIOS
DÉCADA 1970/1980

	POPULAÇÃO RESIDENTE		VARIÇÃO RELATIVA DO CRESCIMENTO 1970/1980 %
	1970	1980	
1. <u>ALTO JURUÁ</u> (002)			
• CRUZEIRO DO SUL	36.716	50.475	37,4
• FEIJÓ	15.886	19.613	23,4
• MANCIO LIMA	6.952	7.368	5,9
• TARAUACÁ	<u>24.016</u>	<u>28.427</u>	<u>18,3</u>
	83.570	105.883	26,6
2. <u>ALTO PURÚS</u> (003)			
• ASSIS BRASIL	1.098	1.366	24,4
• BRASILÉIA	11.208	13.937	24,3
• MANOEL URBANO	4.406	5.966	35,4
• PLÁCIDO DE CASTRO	5.258	9.342	77,6
• RIO BRANCO	<u>70.959</u>	<u>117.113</u>	<u>65,0</u>
• SENADOR GUIOMARD	8.117	9.728	19,8
• SENA MADUREIRA	18.243	23.592	29,3
• XAPURI	<u>13.341</u>	<u>14.701</u>	<u>10,1</u>
	132.630	195.745	47,5
TOTAIS	216.200	301.628	39,5

Quadro III
ORGANOGRAMA



Fonte: "Organização Geral do Seringal Rio do Ouro, Arquivo da Comunidade.

QUADRO IV

Colocação	Igarapé	Adultos	Crianças	Estradas	Árvores	Roçado	Construção	Criação
Nova Esperança	Trena	10	11	21	4174	21 ta.	2 casas 1 defum.	22 gal. 1 porco
Estrela do Norte	Trena	1	-	5	1069	12 ta.	2 casas 1 defum	22 gal. 1 porco
Estrela Dalva	Rio Ouro	4	6	7	1448	6 ta.	1 casa 1 defum	12 gal.
São Paulo	Rio Ouro	4	4	7	1329	8 ta.	3 casas 1 defum	-
Santa Rita	Rio Ouro	2	1	6	1141	4 ta.	1 casa 1 defum	20 gal.
Santa Lara	Rio Ouro	3	1	7	1471	4 ta.	1 casa 1 defum	3 gal
Sete Estrela	Trena	3	1	2	335	15 ta.	1 casa	20 gal. 10 patos
São José	Trena	3	7	6	1311	5 ta.	1 casa	6 gal. 1 porco
Vitória	Trena	3	6	7	1555	4 ta.	1 casa	12 gal. 1 porco
Santa Luzia	Rio Edimari	2	2	6	559	1 ta.	1 casa 1 defum	-
Trena	Rio Edimari	2	6	5	548	3 ta.	1 casa 1 defum	15 gal.
Novo Horizonte	Rio Edimari	2	1	4	587	1 ta.	1 casa 1 defum	-
xxxxx	Rio Edimari	1	2	-	-	8 ta.	1 casa 1 defum	-
xxxxx	Rio Edimari	2	-	-	-	4 ta.	2 casas 1 defum	-
Santa Maria	Rio Edimari	4	6	6	828	5 ta.	1 casa	-
São Bernardo	Santa Maria	2	6	3	540	12 ta.	2 casas 1 defum	3 gal.
Santo Antonio	Prata		6	7	1541	4 ta.	1 casa 1 defum	8 gal.
São Sebastião	Rio do Ouro	30	23	18	4061	65 ta.	11 casas 1 defum	80 gal. 1 porco
São Pedro	Trenas	14	14	-	-	30 ta.	3 casas 1 engenho	30 gal. 2 porcos
Jardim	Trena	6	5	-	-	155 ta.	3 casas	20 gal.

Fonte: "Organização Geral do Seringal Rio do Ouro", arquivo da Comunidade.

Obs.: Mais duas colocações form abertas, sendo o trabalho interrompido em virtude

QUADRO V
ESPECIFICAÇÃO DA AGRICULTURA POR COLOCAÇÃO

Colocação	Macach. Covas	Arroz Quilo	Cana Covas	Milho Quilo	Banana Toceira	Café Pés	Abacaxi Pés	Taioba Touc.	Frutas Mudadas
Nova Esperança	18.000	30	2.000	5	300	2.000	300	-	200
Estrela do Norte	6.000	16	1.200	5	1.130	50	150	-	130
Estrela Dalva	3.000	30	200	10	30	-	200	-	50
São Paulo	13.000	-	300	-	50	-	-	-	100
Santa Rita	2.500	10	300	5	-	-	-	-	100
Santa Lara	1.500	-	120	-	30	-	-	-	80
Sete Esterla	8.300	30	200	10	40	40	-	-	150
São José	2.000	20	200	-	100	-	200	-	100
Vitória	5.000	-	300	-	-	-	-	-	110
Santa Luzia	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Trion	1.000	25	-	5	-	-	-	-	-
Novo Horizonte	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Novo xxxxxx	3.000	-	-	-	80	150	-	-	100
Xxxxxxxxxx x	-	-	-	15	-	-	-	-	-
Santa Maria	200	10	50	-	-	-	-	-	-
São Bernardo	1.000	30	-	6	-	-	-	-	-
Xxxxxxxxxx xxx	-	-	-	-	-	-	-	-	-
São Sebastião	20.000	-	1000	-	350	-	2000	-	120
São Pedro	74.000	-	5000	50	200	450	-	1000	-
Jardim	59.000	120	1000	20	400	50	500	-	100

Fonte: "Organização Geral do Seringal Rio do Ouro", arquivo da Comunidade.

QUADRO VI
TOTAL DA PRODUÇÃO E BENFEITORIAS

Plantios:	macacheira	pés	217.500
	banana	touceiras	2.170
	cana	covas	11.820
	abacaxi	pés	3.350
	café	mudas	2.690
	batata doce	covas	500
	taioaba	touceiras	1.000
	fruteiras	mudas	1.410
	arroz	quilos	321
	milho	quilos	131
Criações:	porcos	cabeças	7
	galinhas	cabeças	350
	patos	cabeças	10
Construções:	casa de moradia	2.300 m ²	36
	casa de farinha (forno de prensa)	320 m ²	4
	engenho	150 m ²	1
	canoas	cap. 7 pessoas	7
	batelão	cap. 35 pessoas	10
Cobertura:	alumínio	m ²	840
	palha	m ²	954
	cavaco	m ²	986
Exploração de borracha:	estradas de seringa	terra firme e várzea	117
	seringueiras	exploradas	22.497
Desmatamento:	para agricultura	tarefas (1)	336
	para campos	tarefas	30

Fonte: "Resumo Geral", Arquivo da Comunidade do Seringal Rio do Ouro.

(1) um hectare corresponde à 4 tarefas

IX – ÍNDICE TERMINOLÓGICO

Anomia, 22, 23, 93, 99.

Antropologia do Espaço, 33, 102.

Apreensão Etológica, 6.

Arbitrário (coisas escolhidas de modo), 99.

Arritmia, 5.

Assessor, 57.

Assessor, 57.

Astral, 37, 69; linha do, 88; planos do, 72; planos evolutivos do, 62; psicodramas ou psicoterapia espontânea vividos no, 107; viajar pelos planos do, 100; vista no, 89.

Atipismo criador, 109

Atos psíquicos coletivos, 44.

Ato sexual (caráter pecaminoso), 106.

Autoscopia, 33, 34; conceituação, 74; como parte do rito de renovação, 108.

Aviamento (desativação do sistema), 23.

Banisteriopsis Caapi, 4.

Caldeamento psicológico, 7, 8.

Cantos do Exílio, 16, 17, 18, 20, 44: projeto de reencantamento nos, 93.

Cerimônia, 10.

Ciclo Onírico, 68 ss, 84, 98.

Coesão (das religiões caboclas) 23, 25; do grupo, 90, 106.

Compadrio, 104

Comunhão, 85, 86, 87, 100; das energias individuais, 112.

Condição humana, 97, 100,110.

Condições etológicas (novas), 44.

Condutas (comportamentos coletivos), 12,40,41,45,97,102; ritualizaos, 45.

Conjuntos culturais, 7,8,36.

Consciência (coletiva), 45,78,106.

Consciência individual, 45; se sente mais plana, 98.

Construção cognitiva, 7.

Contexto Macrossocial, 53.

Criatividade humana, 114.

Crise (momentos de), 105.

Cultura indígena (traços da), 1.
Custo social, 114.
Dança, 66 ss.
Desencantamento (e reencantamento do mundo), 9.
Desordem, 11, 42; confirmar a (negar a), 16.
Desorganização, das populações primitivas e rústicas, 21; grau de, 22; social, 99.
Determinismo socioeconômico, 111
Dialogia, 113,43,16,17.
Disciplina da vontade, 94.
Disritmia, 11,12,14.
Dominância, 21,22.
Duplo, 74; desdobramento do, 108,109.
Duração, 6,7,8; arte de viver a, 26; individual, 34; interior, 12; real, mítica e em si, 26,27; simultaneidade ou, 18.
Durações, simultâneas, 102.
Ecologia, dos atos, 26,31 ss; natural e sobrenatural, 102.
Ecológico, cultural (planos), 14,15,16.
Educação, estética do homem, 109.
Efervescência (social), 12; do NÓS, 90,113.
Eldorado, 13.
Eletoencefalográficas (alterações), 5.
Energia Social, 91.
Envolvimento do corpo, arte e mente, 53,63.
Epilepsia, 25.
Escopolamina, 4,5.
Estados, atípicos de consciência e percepção, 37.
Estados, mentais coletivos, 90,102,106.
Estados, mentais e atos psíquicos coletivos, 5,6,45,84.
Estados, mentais paradoxais, 62,64.
Estados, mentais e atos psíquicos adaptativos, 12 de transcendência, 98.
Estase, 5,14,15,25,42,68 ss.
Estrutura de plausibilidade, 3,12,14,16,18,25; alternativa, 96.

Estrutura simbólica e org. social, 48
Eterno retorno, 37,112,116
Expansão e concentração, 18 ss
Experiências alucinatórias, 13,40,53,71,100; de homogeneidade, 13,18,32,96,102; os que perderam, 40 – necessidade de novas, 40 – ainda vigentes, 26 – extáticas, 27 – reconstituição ou criação, 102; experiências ritualizadas, 16
Êxodo e Exílio, comportamentos de, 19,30; homologia dos conjuntos, 14; movimentos e estados de, 15; cantos e vozes, 18,19 ss; êxodo rural, 40,41
Êxtase 1,5,16,25,69; êxtase 2,70; individual ou coletivo, 14
Família arquetípa, 101
Fatos psíquicos e sociais totais, 98
Fatos sociais (como estruturas), 25; reveladores, 18
Fenômenos mágico-religiosos (sincréticos), 23
Festejo (s), 63,107; bailado, 63.
Fisiológico, efeito, 99.
Folha rainha, 88.
Força, especial (pensada socialmente), 99; e tempo – elementos nucleares, 100
Formas de dominância (sucessão), 21
Formações sociais intermediárias, 5,36,114.
Frente extrativista, 115.
Função social do sonho, 40.
Grupos mágico-religiosos, 45, 102
Harminia, 4.
Hierarquia, “militar”, 104,109
Hierofania (s), 60,98,102.
Hinário (s), 78 ss.;
Hino (s), 78.
Histórico-estrutural, plano, 15
Homeostasia, 34.
Homogeneidade (descontínua), 36.
Ideologia (do grupo), 95
Idiosincrasia, 109

Inchamento populacional (processo de) 20.
Inconsciente (palavras de) 105
Integração (do homem com ambiente) 98
Interdição sexual 106
Interpenetração (entre “sociedade da irmandade” e mundo “fora da irmandade”), 93
Intoxicação (por escopolamina), 5.
Irmandade (s), 60,91,93,95,102; descrita por Galvão, 23; sistemas sociais totais, 23.
Jagube, 88.
Jogo simbólico, 109
Juruá-Purus (área cultural), 4.
Libido, 105; teoria da, 106.
Linha do Daime, 66, 86 ss.
Mapas cognitivos, 12.
Mapeamento da realidade, 53.
Marcha, 66.
Mazurca, 66.
Mecanismo (s) psicoculturais, 103.
Messianismo, 90.
Metabolismo, 16.
Metáfora (com base invertida), 93.
Milenarismo, 90.
Mutirão, 92.
Minorias cognitivas, 8,16,113.
Miração, 71,74,89.
Modelo, de e para, 104
Modelos socioculturais, 40,44,45,46 ss, 114.
Movimentos, messiânicos, 22; e paradas, 26; rústicos, 23.
Mudança metabólica, 99.
Multiplicação da mente, 95.
Música, terapia pela, 78.
Mutirão, 92.
Normalidade cognitiva, 103.

Nova Jerusalém, 93.

Ontologia (s) duas, 28.

Ordem (s), de significados universais, 15; sistemáticas, 15; e de ordem (estados biopsíquicos), 25.

Ordenações (ou ordenamento) corpóreo-temporais, 31 ss,36,67.

Padrões, de institucionalização, 82; e socialização, 83.

Palácio de Juramidan, 37,39,112.

Parentesco divino, 91.

Passar a limpo, 109.

“Peia”, 69.

Penetração capitalista, 20 ss,40.

Pensamento simbólico, modelador das interpretações, 84; dupla fonte do, 38,111.

Percepção, abertura da...da realidade, 93; corpóreo-temporal, 102; espaço-temporal, 35; sensorial, 13.

Permeabilidade, dupla (do mundo onírico e do universo mítico), 105.

Poluição, da sociedade, 93.

Populações primitivas, 47; contato direto ou indireto com, 25; passagem das, 100.

Populações rústicas e urbanizadas, 12.

Prazer sexual, um presente, 107.

Prece, 76 ss.

Princípio de realidade, 44; de prazer, 44; genealógico, 104.

Produção, formas de, 21.

Projeto de ordem, 12,14,15,18,37,39,45,53,90 ss,96.

Propriedade coletiva rural, 52.

Proxêmica, 33,38.

Psicanálise, 38.

Psicodrama (ou psicoterapias espontâneas), 107.

Psicofísicos (efeitos), 100.

Psychotria Spruce, 4.

Pulsões libidinosas, 36.

Quinina, a ação da, 4,5.

Racional, e irracional, 38,39; e simbólico, 39.

Rainha da Floresta, 56,89,101,108.

Realidade do sonho, e sonho da realidade, 12,13.

Realismo antropológico, 103.

Reforço, dar, 64,70.

Regressão, 110.

Reimplantar, doutrinas, 88.

Reinterpretação, 8,10,15,44,55,58,99; traços culturais e ecológicos 16,17; dos sacramentos, 84.

Rejeição, do presente mundo, 93.

Relações biológicas com corpo humano e analógicas com outros animais, 99;

Relações biológicas, reforçadores das estruturas de plausibilidade, 104;

Relações biológicas de parentesco, predomínio das, 104;

Relações biológicas simbólico-estruturais, 104;

Relações biológicas biopsíquicos, 107.

Religião, revelador dinâmico, 8; e sociedade (conexão), 20,67.

Renovação, da existência, 102; rito de, 110,112.

Reorganização sociocultural, 35,36.

Reorientação, 8.

Repetição, 109.

Revelador(es), inclusive, 8; sociais, 114.

Ritmia, 11.

Rito(s), individuais ou coletivos, 10; caráter comunicativo do, 11; de renovação, 108; de confissão, 85; de despoluição (invade tudo), 93.

Ritual(ais), 2,27; de passagem, 9,11,15,16,114; de transcendência e despoluição, 104 ss; nos discursos realizados, 42; prever o, 16; tipos de, 16.

Sacramentos, 84 ss.

Sagrado, de respeito, 106.

Santas Doutrinas, 84 ss.

Sentimentos coletivos, que emergem, 99.

Ser Divino, 94.

Seringal, modelos caboclo e do apogeu, 30,32.

Sessões esotéricas e exotéricas, 63 ss.

Signo(s), de Salomão, 64; motivados e arbitrários, 99; manifestos, 105.

Símbolos, arbitrários, 88; da libido (tendem a mudar de função), 105; motivados, 88.

Simbolismo, social e onírico, 96.

Simbolização, 16.

Sincretismo, 8,9.

Síndrome patológica, 11.

Sistema(s) biológico(s), 98; cultural, 45,47; de Juramidan, 17,50,98,100,102; simbólicos, 18.

Sociedade global, 8,14,22,43,44,91.

Sociedades primitivas e intermediárias, princípios que regem, 13.

Socioestrutural(ais), variações, 97.

Sonho(s): associados a transe extáticos, 13,14;
bastidores do, 14;
coletivos, 40;
condutores, 18;
da realidade, 40;
e realidade, 16;
espontâneos ou estimulados, 13;
ilusão, 72,73,89;
revelação, 72,73;
teúrgicos, 110.

Sono paradoxal, 62; conceituação, 70,72.

Taquicardia, 5.

Telepatina, 4.

Tempo, 100,101;
aspectos do, 27;
biográfico, 108;
cíclico, 102;
descontínuo, 27,28;
noções arcaicas e históricas, 27;
noção dicotômica, 27;
psicológico, subjetivo/cíclico, 28

--espaço onírico, 44

--espaço de vigília, 44

repetitivo, 27,28.

Teodicéia, do sofrimento, 93.

Teoria, da informação, 102.

Terapia, coletiva narcoanalítica, 77.

Trances extáticos, 18,37; sagrados, 90; xamânico individual e coletivo, 75.

Trocas, entre sonhos individuais e mitos, 91; simbólicas, 18,26; e trocas simbólicas, 101.

Ubiquidade, 109.

Urbanização, 21,22; fases da, 19,20.

Vida espiritual, 91.

Vida material, 91.

Visão do mundo, 103.

Visões extáticas, 33,74,108.

Visão xamânica, do Padrinho Sebastião, 76.

Vôo(s) xamanístico (s) ou xamânico(s), 37,71.

Vozes do Êxodo, 45; cantos do exílio e, dialogia, 113.

X- BIBLIOGRAFIA

- ABREU C. Rã-Txa ru-ni-ku-i Gramática, Textos e Vocabulário Caxinawá. Rio. Prefeitura de Tarauacá, Ed. Sociedade Capristano de Abreu, 1941, p. 47,78.
- ALBARRACIN, L., Contribución Al Estudio de Los Alcaloides Del Yagé, Bogotá, 1925, p. 4.
- ALVES, Isidoro. O Carnaval Devoto. Petrópolis, Vozes, 1980 p. 10
- ALVIN, J., Musicoterapia, Buenos Aires, Paidós, 1967, p.. 78,116.
- ANDRADE. J., Música e Dança na “miração do Santo Daime Musices Aptatio, Collectanea Musicas Sacras Brasilien; Institut Fur Hymnologische und musikethnologische Studien Roma, Urbaniana University Press, 1981 (306-308), p. 66,81.
- AQUINO, T. V., “Os Caxinavá: de seringueiro caboclo a peão acreano”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Brasília. Fundação Universidade de Brasília, 1977, p. 23.
- AUGRÁS M., A dimensão simbólica, Petrópolis, Vozes, 1980, p. 68
- BALANDIER, Georges, As Dinâmicas Sociais. S.P, Difel, 1976, p. 8,114.
- BASTIDE , R., As religiões Africanas no Brasil, S. P, Pioneira, 1971, p. 8,45.
- ___ Sociologia e Psicanálise, S.P, Edusp / Melhoramentos, 1974, p 38,105.
- ___ Sociologia do Sonho, In: Callois & Von grunebaum, org. O Sonho e as Sociedades Humanas. S.P, Francisco Alves, 1978, pág. 13,116.
- ___ Antropologia Aplicada, S P, Ed. Perspectiva, 1976, pág. 91,115.
- BASTOS, Abguar. Introdução de DA SILVA, Clodomir Monteiro, “As Comunidades do Santo Daime, SURVEY REALIZADO ENTRE AGOSTO E NOVEMBRO DE 1978. Acre, mimeografado, 1979, p. 6,7,90,44.
- ___ Os cultos Mágico-Religiosos no Brasil. S.P, Ed. Hucitec, 1979, p. 48.
- BENCHIMOL. S., Amazônia, Um pouco-antes e além-depois. Manaus, Coleção Amazoniana – 1, Ed. Umberto Calderare, 1977, p 30,40.
- BENEDICT , R., Padrões de Cultura. Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d, p. 66.

- BERLINK & HOGANA, "O Desenvolvimento Econômico do Brasil e as Migrações Internas para São Paulo: Uma análise Histórica", Caderno do I.F.C.L. 3, Unicamp, 1974, p 22.
- BERGER P., Um Rumor de Anjos. Petrópolis, Vozes, 1973, p. 93.
- ____ A Construção Social da Realidade, Petrópolis, Vozes, 1978.
- BERGSON, Henri, La Pensée et le Mouvant S, Essais et Conf. 1933 (2ª_ed.) Paris Alcan, 1934. Pág. 6,28,29.
- BOURDIEU, P., A Economia das Trocas Simbólicas, S.P. Perspectiva, 1974, p 109.
- BRISTOL, Molvin I., The Psichotropic Banisteriopsis Among the Sibundou of Colombia. Botanical Museum Leaflets, Harvard University, vol. 21 nº5, pp. 113-140, Cambridge, 1966, p 4
- CALLOIS, R., O homem e o Sagrado, Lisboa, Ed. 70, 1979, p. 97
- CAZENEUVE, J., Sociologia Du Rite, Paris, Puf, 1971, pág. 97.
- CHANCE, M., Sociedade hedônicas e sociedades agonísticas entre os primatas, , in: Piattelli-Palmerini, Org. Para Uma Antropologia Fundamental de primata ao Homem, continuidade e rupturas. S.P., Cultrix, 1978, V. I (82-97).
- CHAUMEIL, J. E. P., Chamanismo Yagua in Amazonia Peruana – Chamanismo. Vol. II, nº4, pág. 35-64 – Centro Amazônico de Antropologia Y Aplicación Práctica, Lima, Peru – 1979, pág. 47.
- CHEN, ^a L. & K. K. CHEN, Harmine, the Alkaloid of "caapi". Quarterly Journal of Pharmacy and Pharmacology, vol. 12, pág. 30,38, 1939, 4
- COELHO, V. P. Os alucinógenos e o mundo simbólico, SP, Edusp, 1976, 68
- COSTA Craveiro, A conquista do Deserto Ocidental, Rio, Brasiliiana, 1974, p. 92,115.
- DE HEUSCH, LUC, Estructura y Praxis, , México, Siglo XXI, Ed., 1973, 74.
- ____ Introdução a uma Ritologia Geral. In: Para uma Antropologia Fundamental, MORIN. E., S.P. Cultrix, 1978, p 10,11,63,90,91.
- DE HOLANDA, Sérgio Buarque. Visão do Paraíso. S. P, Ed. Nacional, Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1977, p 12.
- DELEUZE, Gilles, Nietzsche e a filosofia, Rio, Ed. Rio, 1976, p 116.

- DEMENT, W. C., "A psicofisiologia do sonho". In: R. Caillois & G. B. Von Grunebaum, Org. O sonho e as Sociedades Humanas, Rio Francisco Alves, 1978 (51-78) p 72.
- DER MARDEROSIAN, A . H., A . V. Pinkle & M. F. Dobbins IV, Native use and occurrence of N. N-Dimethyltryptamine in the leaves of Banisteriopsis Rusbyana. Am. J. Pharmacy 140: 137-147. 1968 p. 4,47.
- DER MARDEROSIAN, A . H., A . Kensinger, I. Chão & Goldstein. The use and hallucinatory principles of a psychoactive beverage of the cashinahua tribo "Amazon Basin) Drug Dependence 57-14, 1970, p.4.
- DOUGLAS, M., Pureza e Perigo. S.P. Perspectiva, 1976, p 27,42.
- DURKHEIM, E., Les formes elementaires de la vie Religieuse, Paris, PUF, 1968, pág. 25,92,99,110,111.
- DUVIGNAUD, J., Sociologia da Arte. Rio, Forence, 1970
- ___ Sociologia do Comediante, Rio, Zahar, 1972, pág. 108,109.
- ___ Anomia, In Sociologia, Rio, Forence, Universitária, 1974, p. 109.
- ___ El Lenguaje Perdido, México, El. Siglo XXI, 1977, p. 37,114.
- ELGER, F., Ueber das Vorkommen Von Harmin in Einar Sudamerikanischen Liane (yagé), Helv. Chim. Acta, 11. Pp. 162-166. 1928 p 4.
- ELIADE, M., Mythes, Rêves et Mustères, Paris, Idées /gallimard, 19576, p 60.
- ___ Aspects Du Mythe, Paris, Gallimard, 1963, p. 26,37.
- ___ Mito e Realidade. , S.P. Perspectiva, 1972, pág. 61,110.
- ___ Iniciaciones Místicas, Madrid Taurus, ed., 1975, p. 76.
- ___ Tratado de História das Religiões, Lisboa, Cosmos, 1977, p. 60
- ___ O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, Ed. 70, 1978, p. 28,37,109.
- EY, H., Tratado de Psiquiatria, Barcelona, Toray-Masson, 1972, p. 77.
- FERRARINI, S. A ., Transertanismo, Rio, Vozes, 1979, pág. 40.
- FIRTH, R. Elementos de Organização Social, Rio, Zahar, 1974, p 84,104.
- FISCHER, C. C., Estúdio sobre el principio activo del Yagé. Tese inédita, Universidad Nacional, Bogotá, 1923, p. 4.

- GALVÃO, E., Santos e Visagens, S.P., Ed. Nacional, 1976, pág. 23,24.
- _____, Encontro de Sociedades, Rio, Paz e Terra, 1979, pág. 47.
- GEERTZ C., A interpretação das Culturas, Rio, Zahar, 1978, pág. 53,104.
- GLUCKMANN, M., Essays on the Ritual of Social Relation, Manchester, 1962, p. 42.
- GNERRE, M., Projeto de Pesquisa, UNICAMPS, Fotocópia, 1977, pág. 58,59.
- GRECHI, M., CPI da Terra, in Varadouro, Rio Branco, novembro, 1977, pág. 94.
- GUNN, J. A ., The Harmine Group of Alkaloids, In: Hefter, B. Ed. Handbuch der Experimentellen Pharmakologia, Berlin, 1937, pág. 4.
- GURVITCH, G. Determinismes Sociaux et Liberté Humanine, Paris, Puf, 1955.
- GURVITCH, G. A vocação atual da sociologia, Lisboa, Cosmos, 1979, pg. 5,40,44,46,78,90.
- HALLOWELL, A . I., "O Papel dos Sonhos na Cultura Ojibwa", in: R. Caillois & G. E. Von Grunebaum, Org. O Sonho e as Sociedades Humanas, Rio, Francisco Alves, 1978 (191-214) pág. 82.
- HERSKOVITS, Melville J., Antropologia Cultural (Man na Hisworks) S.P. Ed. Mestre Jou, 1973, pág. 8,70.
- HOLMSTEDT, B & LINDGREN, J. E. RIVIER, L., Ayahuasca, caapi ou Yagé – bebida alucinogênica dos índios da bacia amazônica, Ciência e Cultura, S. Paulo, 31 (10) pp.1125-1128, 1979, pág. 4.
- IANNI, Octávio, Ditadura e Agricultura, Rio, Civilização, 1979, pág. 20,22,30.
- IANNI, Octávio, Relações de Produção e Proletariado Rurais in: Vida Rural e Mudança Social, One Tomas Zsmrelsanyu et Oriovoaldo Queda, S.P. Nacional, 1979, pág. 110,111.
- JOUVET, M., "Neurobiologia do Sonho,in: Piattelli-Palmarini, Org., Para uma Antropologia Fundamental, O cérebro humano e seus universais, S.P. Cultrix, 1978, V II (96-121)
- KANT, E., Crítica da Razão Pura, S. Paulo, E.P. Brasil, 1965, pág. 28.
- KOFMAN, S., El Nacimiento Del Arte. B. Aires, Siglo XXI, 1973, pág. 112.
- KRISTEVA, J., Le Mot, Le Dialogue Et le Roman, in: Recaerches pour une semanalyse, Paris, Edition du Soleil, 1969, pág. 113.

- LEACH, E. R., Repensando a Antropologia, S.P., Perspectiva, 1974, pág.27.
- LEVI-STRAUS, C.; O Pensamento Selvagem, S.P. Ed. Nacional, 1970, pág. 28.
- ____, Antropologia Estrutural, Rio, Tempo Brasileiro, 1967, pág. 91.
- LINDGREN, J. E. e Holmstedt, B. Cromatografia de gás e espectrografia de massa, *Ciência e Cultura*, S.Paulo 3 (8); 871-875, pág. 4.
- LINDGREN & RIVIER, “Ayahuasca”, the south American Hallucinogenic Drink na ethnobotanical and chemical investigation. In: *Economic botany*, 1972, pág. 2,4,47,68.
- LOWIE, R., Religiones Primitivas, Madrid, Alianza Editorial S.ª 1976, pág. 66.
- MATURANA, H. Estratégias Cognitivas, In: Piptelelli – Palmarini, Org. Para Uma Antropologia Fundamental, o cérebro seus universais, S.P. Cultrix, vol. III (148-172), 1978, pág. 103.
- MAUSS, M., Introducción a la Etnografía. Istmo, 1974, pág. 9.
- ____ Sociologia e Antropologia, S.P., Edusp, 1975, pág. 99,111.
- ____, A Prece, Mauss, Antropologia, S.P. 1979, (102-146) pág. 77.
- MELATTI, D. M. E MELATTI J. C., Relatório sobre os índios Marubo, Fundação Universidade de Brasília, 1975, pág. 59.
- MERLAU-PONTY, M., Sinais, Trad. Fernando Gil, Lisboa, Minotauro, 1962, pág. 26,28,29.
- METRAUX, A ., Religion y Magias Indígenas de América del Sur, Madrid, Aguillar, 1973, pág. 85,111.
- MOLES, A ., Ecologia dos Atos, Trad. Heloysa de Lima Dantas, In: Pattelli-Palmarini, Org., Para uma Antropologia Fundamental, S.P. Cultrix, 1978 (160-165) pág. 31,32,33,34,102.
- MONOD, J., O Acaso e a Necessidade, Trad. Bruno Palma e Pedro P. de Sena Madureira, Petrópolis, Vozes, 1976, pág. 7.
- MONTEIRO, D. T., Os Errantes do Novo Século, S.P., Duas Cidades, 1974, pág. 36,111,114.

MORIN, E., O Cinema ou o Homem Imaginário, Lisboa, Ed. Moraes, 1970.

___ O Enigma do Homem, Rio, Zahar, 1975, pág. 25.

___ In: Discussão, Luc de Heusch, Introdução a uma Ritologia Geral. In: MORIN 7 PIATTELLI-PALMARINI, Org. Para uma Antropologia Fundamental. Trad. Heloysa de Lima Dantas. S. Paulo, Cultrix, 1978, pág. 10,25.

MOTTA, R., Bandeira de Alairá; A Festa de São João e os Problemas do Sincretismo Afro-Brasileiro. In: Ciência & Trópico, Recife, 3 (2): 191-2, dezembro de 1975, pág. 8.

___ R., Proteína, Pensamento e Dança. In: Comunicações, Recife, UFPE/PIMES, 1977, pág. 8,112.

___ Renda, emprego, nutrição e religião, In: Ciência & Trópico, Recife, FJNPS, Julho/Dezembro, 1977, pág. 53.

NARANJO, P., Psychotropic Properties of the Harmala Alkaloids. In: Efron, Daniel, E., Ethonopharmacologic Search for Psychoactive Drugs, pp. 389-391, Washington, 1967, pág. 4,48.

___ Etnofarmacologia de las plantas psicotrópicas da América, Terapia, 24. Pp. 5/62, 1969, pág. 59.

NIETZSCHE, P., A origem da tragédia, Lisboa, Guimarães & Cia. Ed., 1978, pág. 116.

NIETSCHKE, A ., Comportamento e Percepção. In: Galdamer H. G. & Vogler P., Org. Ed. Alemã, Trad. E Org. Ed. Brasileira, Egon Schaden, Nova Antropologia, Antropologia Cultural, o Homem e sua existência biológica, social e cultural, S.P. EDUSP, 1977 (88-105), pág. 31,34,35,37,102.

NUNES PEREIRA, Casa das Minas, Petropólis, Vozes, 1979, pág. 18,49,59,68.

O'CONNELI, F. D. e Lynn, E. V. The alkaloid of Banisteriopsis inebrians Morten. Journal of the América Pahrmacological Association, vol. 42, p. 753, 1953, pág. 4.

OLIVEIRA FILHO, J. P., O caboclo e o Brabo, revista Encontros com a Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, V. 11, Maio, 1979 (101-140) pág. 29,30.

- ORO, A . P., Tukúna: vida ou morte, Porto Alegre, Vozes, 1978, pág. 147.
- OTTO, R., The Idea of the Holy, Inglaterra, 1965, pág. 60.
- PERROT, E. & HAMET, R., Le yagé, plante sensorielle des indiens de la region amazonienne de l'Equateur et la Colombie, Compt Rendue de la Academie de Sciences, vol. 184, p. 1266. Paris, 1927, pág. 4.
- ___ Yagé, ayahuasca, caapi et leur alcaloide: télépathine ou yageine, Travaux lab. Mat. Med. Pharm. Galén, 18, parte 2, 1, Paris, 1927 b., pág. 4.
- PERSON, D., Estudos de Ecologia Humana. S.P. Martins, 1970, pág. 21,22.
- PRANCE, G. T. & PANCE, E., Hallucination in Amazonia. In: Garden Journal, 20, pp. 102-107, 1970, pág. 4,47,68.
- PRANCE G. T., Notes on the use of planta hallucinogens in Amazonian Brasil. In: Econ. Botany, 24, pp. 62-68. 1970, pág. 4,47.
- QUEIROZ, M. I. P. de, O messianismo no Brasil e no Mundo, S.P. Alfa-Ômega, 2ª ed., 1977, pág. 9,22,23,36,114.
- RADCLIFFE-BROWN A . R., Estructura y Función en la Sociedade Primitiva, Barcelona, Ed. Península, 1972, pág. 67.
- REICH, Wilhelm, Materialismo Dialético e Psicanálise, Editorial Presença, s/d. pág. 38,39.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. O Contexto Cultural de Um Alucinógeno Aborígene – Banisteriopsis Caap, Trad. Maria Helena Villas Boas. In: Coelho Penteado Vera, Org. Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico. S. Paulo, Edusp, 1976, pág. 4,14,25,44,103.
- RIBEIRO, Darcy, Os índios e a civilização, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, pág. 11,15.
- SCHADEN, Egon, A Antropologia da Comunicação e a Cultrua, In: FREIRE Gilberto & MOTTA Roberto. Org. Trópico & Saneamento, solos, etc. Recife, Ed. Universitária, Universidade Federal de Pernambuco, 1978, pág. 36.
- SCHULTES, R. E., The Idently if the Malpighiaceous Narcotics of South América, Botanical Museum Leaflets. Harvard University, vol 18, pp. 1-56, Cambridge, 1957, pág. 4.

- ___ Pharmacognosy: 1: Jungle search for New drug plants in the Amazon; 2: Native narcotics of the new world; 3: Botany attacks the hallucinogens. The pharmaceutical sciences, third lecture series, pp. 138-185, 1960, pág. 4.
- ___ The plant kingdom and hallucinogens, bulletin on narcotics, Vol XXI, nº 3, Julho-Setembré, 1969, a . pág. 4.
- ___ Hallucinogens of plant origin, science, vol. 163, pp. 245-254, Washington, 1969 b. pág. 4.
- SEITZ, A ., Etnopharmacologic search psychoactive drugs, us Departament of health, education and welfare, pp. 315-338, 1969.
- SHARON, Douglas, El chaman de los cuatro vientos, México, Siglo XXI, 1980, pág. 26.
- SORENSEN, A . P., "Multilingualism in the northwest amazon, American Anthropologist, 65 (1967) pp 670-84), pág. 4,54.
- SPENCE, R., Notes of a botanist on the Amazon and Andes, 2 vols. Londres, 1908.
- VELHO, G., Individualismo e cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea, Zahar, Rio, 1981, pág. 53.
- VIVES, D. S., Laudo de Exames nºs. 10169 e 10658 – Departamento de Polícia Federal, Divisão de Repressão e Entorpecentes, pág. 74,4
- WAGLEY, C., Uma comunidade Amazônica, S.P., Ed. Nacional, 1977, pág. 20.
- WEBER, M., Ensaio de Sociologia, Rio, Zahar, 1969, pág. 87.

OUTRAS FONTES

- BOLETIM DE EFEMÉRIDES ACREANAS, DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA DO ACRE, JANEIRO DE 1971.
- JORNAL "VARADOURO", RIO BRANCO, Nº 14, ANO II, 1979.