



Santo Daime: práticas mediúnicas na doutrina da floresta

Dávila Maria da Cruz Andrade Nascimento¹

As chamadas plantas de poder são utilizadas em diversas culturas para variados fins, sejam terapêuticos, recreativos, em reuniões com cunhos ritual ou não. A ayahuasca², bebida enteógena³ a que nos dedicamos nesse estudo quase sempre tem seus usos associados a cura e expansão da consciência, devido comprovado poder de induzir os usuários a estados de transe ou contato com outras dimensões imperceptíveis aos estados de consciência ordinários ou comuns. Essa potencialidade encontrada nessa bebida cerimonial em alcançar estados visionários não está em códigos automáticos, assim dizemos, pois não há uma regra para o alcance do êxtase, é um fenômeno que além da influência da boa preparação do chá envolve técnicas transmitidas através de séculos de contato com os mistérios sagrados da natureza que habitam nas plantas, essas técnicas estão cristalizadas nas religiões que surgiram do seu uso, valendo salientar que são casos específicos do Brasil. Mesmo tendo em vista a vasta utilização por populações amazônicas de outros países da América do Sul, somente no

¹ Mestre em Ciências das Religiões pelo PPGCR - UFPB, graduada em Comunicação Social – UEPB, Licenciatura Plena em Filosofia – UEPB. Vinculada com grupo de pesquisa Raízes (PPGCR-UFPB). O presente trabalho relaciona-se à pesquisa de pós-graduação “Memória do Santo daime na Paraíba: vinte anos de histórias: ao som e na luz da Floresta” (2014). Dissertação orientada por Prof. Dr^a. Maria Lúcia Abaurre Gnerre. Endereço eletrônico: davilamariaandrade@hotmail.com.

² Yagé, Hoasca ou mesmo Huasca. A palavra ayahuasca pertence a língua quéchua. De acordo com Luna (1986), *Aya* quer dizer ‘pessoa morta’, “alma”, “espírito” (“*dead person, soul, spirit*”) e *Waska* significa “corda”, “liana”, “cipó” (“*cord, liana, vine*”). Assim poder-se-ia traduzir ayahuasca em português como “corda (liana, cipó) dos mortos (da alma, dos espíritos)” (ver LABATE, 2005, p. 398)

³ “Substância capaz de mediar diversas partes da psique, facilitando o acesso do seu consumidor ao Self”. Ou simplesmente que liga o homem a Deus, ou ainda o encontro do homem com seu Eu superior. O termo “enteógeno” significaria literalmente “manifestação do interior divino”. É um neologismo proposto por investigadores como Gordon Watson, que na década de 70 estudaram estados alterados de consciência e plantas de poder. A este respeito, cf. FERREIRA, GNERRE E POSSEBON, 2011, p. 60. Segundo LABATE e PACHECO, o termo enteógeno foi proposto por Gordon Wasson, Albert Hoffman, e Carl Ruck para referir-se as plantas que tem sido usadas como instrumentos sagrados de êxtase. Do grego *entheos* significa “inspirado ou possuído por um Deus” e o sufixo *geno* designa “geração, produção de algo”. Assim, uma tradução possível seria “aquilo que produz uma inspiração ou posseção divina” (2009, p.49).



Brasil encontramos o fenômeno do surgimento das Religiões ayahuasqueiras, as quais nos tempos presentes já vivenciam um novo momento com a aparição dos grupos neo ayahuasqueiros criados a partir dessas, com junção de seus ritos e concepções de uso da bebida sagrada ou não. Emergidas do solo fértil da floresta amazônica com grande influência do imaginário religioso nordestino, as três maiores religiões ayahuasqueiras foram fundadas no século passado na região Norte do Brasil, ambas por nordestinos que migraram nos períodos de exploração ou ciclo da borracha.

Origens do Santo Daime

O Santo Daime começa a ser instituído em meados de 1930 na cidade de Brasiléia no estado do Acre, o fundador o negro maranhense Raimundo Irineu Serra (1890-1971) ficou conhecido por Mestre Irineu. Teve contato com a bebida dos índios nas matas amazônicas, e segundo o mito fundador dessa religião, desde os primeiros contatos Irineu já demonstrou senso apurado na conexão com a bebida. Seguiu nos estudos até vivenciar o que pode ser chamado um marco na fundação desse grupo religioso que conta hoje com uma média de dez mil seguidores, habitantes de todos os continentes. Após disciplina de reclusão e alimentar recomendada por uma entidade feminina misteriosa, o jovem Irineu teve uma experiência a que podemos chamar revelação, viu na lua uma senhora segurando um globo, a qual identificou sendo a Rainha da Floresta. Em outras palavras o fundador do Santo Daime presenciou uma aparição de Nossa Senhora, a Virgem da Conceição que lhe entregou a missão de levar a mensagem cristã através dessa nova linguagem religiosa que ficaria conhecida como doutrina da floresta.

Mestre Irineu resignificou os usos da ayahuasca criando novos padrões orientadores. Posicionou a bebida sagrada dos índios como elemento central associado a um complexo religioso formado progressivamente, cuja finalidade é a prática educação espiritual baseada nos ensinamentos transmitidos pelas plantas professoras e expressados nos hinos. Temos nos hinos um fenômeno mediúnic, contato com seres espirituais ou mensagens vindas do



astral, não são músicas “compostas”, são mensagens recebidas pelos seguidores.

Os hinos e os rituais no Santo Daime, podemos dizer, que compõem um mesmo espaço neste universo, haja vista essa religião ser tomada como uma doutrina musical, logo que seus rituais ou trabalhos são quase totalmente preenchidos pelos hinos. A música tem importante função na estruturação da experiência religiosa, e relação íntima com a produção de visões, de emoções, de curas e de contato com seres invisíveis, além de uma dimensão de uma fruição estética (LABATE e PACHECO, 2009, p. 72). A ação do Daime (bebida) está diretamente ligada aos estímulos simbólicos da religião, principalmente pela mensagem e vibração possibilitada pela musicalidade dos hinos.

O Santo Daime apresenta elementos do campo cultural e religioso brasileiro assim como latino-americano. Confirmamos aí a presença de entidades do panteão afro-brasileiro e indígena, xamânicas, europeias, orientais e do espiritismo, além do apelo ecológico, do amor a natureza e conservação da floresta amazônica. Pregado nos hinos e discursos doutrinários. Do catolicismo popular herdou: As orações, o calendário festivo como as festas juninas, a devoção aos Santos e especialmente a “Nossa Senhora”, considerada a padroeira da doutrina do Santo Daime.

Labate e Pacheco (2005) sugerem alguns elementos específicos do universo maranhense que provavelmente tiveram influência central na formação do Santo Daime: o tambor de mina e a pajelança; a festa do Divino Espírito Santo; o baile de São Gonçalo e outras possíveis influências com referências no próprio hinário do líder. Mesmo não sendo comprovada a participação de Irineu, especificamente em terreiros ou casa de mina, esses elementos da cultura popular e religiosa maranhense, em dados momentos, encontram-se com o Tambor de Mina.

Há uma extensa discussão científica e nativa sobre os elementos presentes na formação do Santo Daime. A presença de elementos dos cultos afro-brasileiros na formação do culto daimista é palco de um verdadeiro conflito, legitimador ou não, entre as linhas do Santo Daime. Entre tantos



pontos de vista sobre as origens ou os elementos que formam o Santo Daime, Labate e Pacheco (2005) identificam alguns comuns a todos os estudos:

Um é o entendimento de que o Santo Daime é um sistema religioso bastante sincrético e diversificado, formado a partir de uma pluralidade de referências religiosas, culturais, históricas e filosóficas. (...) Outra unanimidade, aparente, é o reconhecimento do xamanismo ayahuasqueiro indígena ou mestiço e do catolicismo rústico como matrizes fundadoras da religião daimista. A influência do exoterismo de origem europeia, especialmente por meio do Círculo Exotérico da Comunhão do Pensamento, também parece ser identificada de maneira corrente. (LABATE E PACHECO, 2005, s/p)

A evocação das influências da religiosidade afro-brasileira, e mesmo afromaranhense no Santo Daime, seja no período de formação ou nas práticas rituais já institucionalizadas ou não, ganhou fôlego no processo de expansão, onde encontrou campo fértil para suas resignificações. A chegada aos grandes e pequenos centros urbanos e a aproximação com outras práticas religiosas, assim como a experiência de vida de Sebastião Mota de Melo, assentou essa herança dos cultos afros. Inserindo na cosmologia do Santo Daime (CEFLUIS), “novas” crenças, e assim, novos formatos rituais. Por exemplo, a inserção da incorporação, ou atuação, na linguagem nativa, diferenciando-se aí do transe ou da viagem estática - onde o corpo permanece em repouso e o espírito viaja, configurando trabalhos específicos ao desenvolvimento mediúnico e prática da caridade por essa via, entre outras.

Na “linha do Padrinho Sebastião”, o fenômeno da incorporação parece ser uma característica, que não implica ser aceito sem resistências pelos seguidores, demonstrando certos resquícios da negação ou preconceito a aproximações com cultos de Matrizes africanas. Incluímos nessa linha os centros ligados ao CEFLURIS e mesmo igrejas não filiadas a esta instituição, mas pode-se dizer que seguem essa linha, quando além de terem “o velho de longas barbas brancas” como referência, cantam hinários referentes a este seguimento, marco ritual de identificação.

O quadro das religiões ayahuasqueiras está composto pelo Santo Daime ao lado da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), além de novos usos urbanos, dissidências ou não desses grupos. Faz-se importante e necessário



destacar que no Santo Daime há duas vertentes ou linhas⁴ principais: Alto Santo, que permanece quase restrita ao Estado do Acre e Culto Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) com sede na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, tendência mais expansiva, que já se faz presente em várias capitais brasileiras e no exterior, também conhecida como a linha do Padrinho Sebastião, que surgiu com a morte do fundador.

Mediunidade no Santo Daime: práticas

O viés mediúnico da doutrina da floresta é atenuado pela presença e biografia do responsável pela expansão desse culto: Sebastião Mota de Melo. Faz-se então necessário evocar um pouco dessa história na busca de compreender os posicionamentos simbólicos deste culto.

A “bandeira” do Santo Daime é conhecida por todo Brasil e exterior porque foi hasteada por padrinho Sebastião, como ficou conhecido, nascido em 7 de Outubro de 1920, no seringal Monte Lígia, Amazonas. Casado Com Rita Gregório de Melo, conhecida como Madrinha Rita, nordestina oriunda da cidade de Assú – RN; foi, ainda criança, com a família para o Norte nas levas do ciclo da borracha. Tiveram 9 filhos, e a família descendente de D. Maria e Seu Idalino, os irmãos de Rita e suas famílias, formaram o quadro dos primeiros seguidores estendendo a linhagem de Sebastião Mota de Melo.

Sua iniciação no Daime, assim com a de Raimundo Irineu Serra, tem as características iniciáticas xamânicas. Sebastião Mota de Melo chegou ao Daime na década de 60, em busca de recursos para sua saúde, pois soubera da fama de Irineu. Ao chegar passou por um forte processo de cura material e espiritual. Ele viu, num processo de desdobramento⁵, seu corpo passar por uma cirurgia espiritual. O que lhe rendeu a cura de uma enfermidade que há tempos já o maltratava. Afinou-se com Irineu e a doutrina, e foi aos poucos trazendo a família; neste grupo inicial já estavam seus filhos Alfredo Gregório de Melo e Valdete Gregório de Melo. Em pouco tempo, Sebastião já se mostrou uma liderança. Com a morte do fundador da doutrina em 1971, como é comum nos movimentos

⁴ Neste texto, quando falarmos de modo reservado sobre uma linha ou vertente será especificado. Sobre “Linhas” ver Goulart (2004).

⁵ Onde o espírito se afasta do corpo.



religiosos, levantaram-se líderes, Sebastião foi um desses. Reuniu em torno de si um grupo de seguidores, entre eles muitos familiares.

Sebastião e seu povo saíram do Rio do Ouro, acentou na Colônia Cinco Mil e chegaram a uma vila que hoje é conhecida com o Céu do Mapiá, uma espécie de “Meca daimista”, que recebe visitantes de várias partes do Brasil e do Mundo. Em 1975, registra o CEFLURIS, e segue com seu povo “floresta adentro”. Em 1982, funda o Céu do Mapiá, que a essa altura já tinha seguidores “de fora”, das cidades. O patriarca recebeu pessoas advindas dos centros urbanos, com suas bagagens culturais e as devidas implicações. Iniciando o processo de difusão da doutrina que, até então, estava restrita a Região Norte do País. Sebastião Mota, antes de entrar em contato com o Daime, já desenvolvia um trabalho com base na doutrina espírita e tinha experiência nos trabalhos de mesa branca e em práticas curandeiras. Desde cedo, viu sua mediunidade manifestada, foi instruído na mesa de atuação espírita, onde trabalhava com os espíritos do médico José Bezerra de Meneses e do professor Antonio Jorge.

Em busca de melhores condições de vida para seu povo, Sebastião ouviu o “chamado” para levá-lo a floresta, em busca de recursos para subsistência, e acreditando que lá no meio das matas construiria a Nova Jerusalém, partiu com sua esposa e filhos acompanhado de seguidores. O Mapiá, que recebeu esse nome pela proximidade ao igarapé Mapiá, é uma Eco Vila que abriga uma média de mil e quatrocentas pessoas nativas da região e de diferentes partes do Brasil e do mundo.

Para as Ciências das Religiões, essa temática do papel da religião na migração e na diáspora, é uma questão relevante: “estritamente, mas não somente, em razão da globalização nos anos 1990, estamos lidando mundialmente, com amplos movimentos de migração graças aos quais se modificou o perfil de regiões inteiras” (HOCK, 2010, p. 231). O fluxo de pessoas que visitam a comunidade daimista na floresta conta com uma infraestrutura direcionada para esse público em suprimento de transporte, mantimentos, pousadas e outros modos de hospedagem e programação intensa de atividades, conforme depoimentos e demais fontes disponíveis a pesquisa.



Este movimento religioso não desapareceu nem enfraqueceu com o tempo, pelo contrário, como tem uma cosmologia inclinada ao chamado “ecletismo evolutivo” se mostrou fluido à Nova Era, vem assimilando novos valores e reavivando alianças com outras tradições religiosas, orientais, africanas e mesmo com seus interlocutores que poderiam ser os mais óbvios, as etnias indígenas, que no processo de catequização europeia deixaram esquecidas práticas ancestrais.

Entre as conexões ou alianças que localizam o Santo Daime como um novo movimento religioso, está o processo histórico e fenomenológico que levou a inserção da Umbanda pelo Santo Daime. Nas pesquisas de Alves Júnior (2009) estão bem descritos e trabalhados com depoimentos dos envolvidos, e análise do contexto cultural trazendo a baila um importante capítulo da história dessa religião que resgata e influencia a reconfiguração e inserção da Umbanda, reunindo crenças e rituais a doutrina da floresta. Conforme o autor o culto daimista não apresenta características estanques e sim um *continuum* cultural e religioso. O autor apresenta o caso do Macumbeiro Ceará, e outras passagens históricas importantes e de forte influência no imaginário daimista da linha do Padrinho Sebastião. Movimentos esses ligados ao processo da expansão do culto da floresta quando entrou em contato na década de 70 com a geração da contracultura e expandiu essa religião cabocla para os grandes centros urbanos do Brasil e do exterior a partir da década de 80.

O contato com a população dos grandes centros possibilitou a efetiva entrada da Umbanda no Santo Daime, marcado no episódio do encontro entre o Padrinho Sebastião e uma Mãe de Santo Carioca chamada Arlete, a Baixinha, que viria a se fardar no Daime junto com seu grupo do terreiro. Este autor recupera ocorrências que prepararam a acolhida da Umbanda, que progressivamente adquiriu centralidade no conjunto ritual do Santo Daime, razões pelas quais ela fez sentido no universo cosmológico daimista (ALVES JÚNIOR, 2009, p 2).

Quando Sebastião visitava o Rio de Janeiro, em um ritual chamado trabalhos de *Estrela*, com daimistas e umbandistas num *corpus* só de acordo com a leitura religiosa dos participantes, que segundo Alves Júnior, o caboclo



Tupinambá teria se apresentado ao Padrinho Sebastião e firmado um compromisso espiritual. Este encontro, juntos ao compromisso com o Rei dos exus o Tranca Rua, de tempos anteriores, produziu desdobramentos, nas palavras do autor, que marcariam a Umbanda nessa fase de relacionamento com o Santo Daime. Dessa união ou aliança, além da marcante presença que a Umbanda e suas características passaram a imprimir no Santo Daime (CEFLURIS), nasce a Umbandaime. Segundo afirma Greganich:

A Umbandaime é um neologismo criado pelos daimistas do CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) para servir de referência ao estudo mediúnico dentro da doutrina do Santo Daime, a partir de uma aliança com a Umbanda. Essa vertente da Umbandaime dentro da linha do CEFLURIS é relativamente recente e não é incorporada por todas as igrejas daimistas. Considerada em pleno andamento, está se desenvolvendo e se adaptando de acordo com cada igreja, não possuindo ainda uma norma estabelecida. (GREGANICH, 2011, p.79)

Esses acontecimentos trouxeram novos paradigmas para a doutrina. Nesta época, Alex Polari, dirigente da igreja Céu da Montanha, participou ativamente desses momentos junto a igreja Céu do Mar, ambas no Rio. Lá recebeu o hino que expressava a aliança produzida por este encontro: “Viva o Rei Ogum/ ele veio anunciar/ que as linhas estão abertas/ que é pra nós se aliar”. Na mesma época Alfredo Gregório, filho e sucessor de Sebastião recebe o hino que diz: “Salve a Linha da Umbanda/ da Rainha Iemanjá”. Alves Júnior, registra, que essa foi a primeira vez que o nome Umbanda era invocado em um hinário oficial (2009, p 2).

Para Alberto Groisman (1991), o sistema daimista está baseado num “ecletismo evolutivo” que possibilita a convivência, numa mesma linha, entre diversos sistemas cosmológicos: a Umbanda, o Candomblé e o Espiritismo Kardecista, entre outros, ligados pelos adeptos que vão se integrando. resgatando outras tradições espiritualistas, reconhecer as “divindades” ou “o poder superior” na natureza, em vegetais, nos astros ou ter representados em potencias, forças ou elementos naturais, símbolos sincretizados com “objetos” de divinação da herança do catolicismo popular, são similaridades ou mesmo influências cosmológicas natas entre o Santo Daime e as religiões afro-brasileiras.



Como já vimos, o culto do Santo Daime foi formado a partir de um conjunto muito diverso de elementos dos domínios amplos da cultura brasileira. Labate e Pacheco (2009, p.86) em “Musica brasileira de ayahuasca”, tratando da relação tanto simbólica como musical, dizem que “a linha do Padrinho Sebastião se auto-define como ‘ecclética’, sendo deliberadamente englobadora: incorpora diferenças locais e estabelece alianças novas e constantes com outras correntes religiosas e práticas terapêuticas”. Para esses autores, tais alianças refletem-se no plano musical, uma vez que novos hinos podem incorporar não apenas referências ao imaginário de outras manifestações religiosas, mas também, novos elementos musicais, como podemos observar nos versos a seguir:

Chamei Mamãe jurema
Chamei Mamãe Yemanjá
Chamei Papai Ogum da mata
Chamei Papai Ogum do mar (...)

Papapapaparuê
Papapapaparuá
Vou chamar neste terreiro
Ogum da Mata e Ogum do Mar
Também vou chamar aqui as seguranças do céu
São Miguel São Gabriel junto com São Rafael
Para vir nos ajudar
A segurança do quartel (...)

Estes versos de hinos são cantados no hinário “O livrinho do apocalipse” de Valdete Mota de melo, o primeiro hino tem uma musicalidade típica no ritmo da marcha, usual no Santo Daime, mas apresenta a característica particular, como é notável, de uma chamada. O segundo também é uma chamada, e é cantado sempre de pé e sem instrumentos. No Daime também tem hinos (recebidos do astral) no formato musical de pontos cantados aos orixás e outras entidades do panteão afro-indígena brasileiro. A expressão “ponto” também é empregada para designar locais ou mesmo “espaços sagrados” nos terrenos ou terreiros das igrejas do Santo Daime, conforme observamos no campo paraibano⁶, são distribuídos pontos onde

⁶ Como referimos anteriormente esse texto figura como incursão inicial nesse tema de estudo da mediunidade no Santo Daime e reflete a necessidade de aprofundamento das demandas observadas em campo quando na pesquisa para a dissertação já citada, que teve como campo de pesquisa as igrejas daimistas da Paraíba, incluindo as eventuais visitas a outras



são acesas velas para proteção espiritual do espaço e dos trabalhos. Tem-se no mínimo dois pontos, o da porteira e do Cruzeiro. No Céu da Campina, onde realizamos a pesquisa de campo, também há o ponto dos pretos-velhos e de Yemanjá.

O Santo Daime se insere entre as religiões mediúnicas, desenvolve métodos ou técnicas próprias, considerando as várias construções e atribuições referenciais que formam as religiões ou que lhes dão as ferramentas, podendo essas, serem resignificadas ganhando uma nova roupagem. Digamos que o tipo de postura (ritual), nos trabalhos onde não há incorporação, as viagens inspiradas pelo daime (bebida) e toda cosmologia do Santo Daime são transe ou viagens estáticas, no sentido de viagem interior, sem que o corpo saia do lugar durante a viagem astral ou conservando a postura marcial, contida em concentração ou/e diante da miração⁷, “tudo” acontece na miração. Nos trabalhos chamados de “banca aberta”, no transe pode haver a incorporação ou atuação (termo nativo usado para designar esse estado), associado ou não a miração, além dos estados de desdobramentos⁸. Labate e Pacheco afirmam:

Embora os seguidores de Sebastião evoquem geralmente a aliança de seu patrono como Tranca Rua para justificar os transe de incorporação, outros adeptos do Cefluris se reportam a uma referência mais antiga, insinuando que as práticas afro estariam nas bases da própria doutrina do Santo Daime, representando antes uma continuidade ou no máximo um aperfeiçoamento da tradição inaugurada pelo Mestre Irineu. (LABATE e PACHECO, 2005, p. 250)

Essas alianças, e outros elementos aos quais o grupo do Padrinho Sebastião acolheu junto aos novos integrantes no processo de expansão constantemente, são alvo de críticas mútuas entre CEFLURIS e Alto Santo. Palco para questões que permeiam, assim como no campo das religiões de Matrizes Africanas, discussões sobre “pureza”, tradição e legitimidade quanto a incorporação de elementos que não foram “definidos” durante a vida do fundador Raimundo Irineu Serra. Os estudos alinhados a Antropologia nas Ciências das Religiões, demonstram que as manifestações religiosas são

igrejas em outras partes do país e mais recentemente ao Céu do Mapiá, sede do Santo Daime, linha do Padrinho Sebastião. Caracterizando assim uma etnografia multi-situada. Sobre abordagem etnográfica multi-situada ver: (WACQUANT, 2006, p.22).

⁷Miração, vem do espanhol mirar, ver. Visões proporcionadas pelo uso da ayahuasca.

⁸ O espírito “fora do corpo” ou a mente “acessando outras dimensões”.



sistemas vivos, sujeitos a movências e a montagens elásticas de sua(s) própria(s) tradição(ões). O sincretismo é uma característica inerente ao fenômeno religioso e, como afirma Ferreti (2008), a presença dele não descaracteriza a tradicionalidade da Religião.

Em recente visita a Vila Céu do Mapiá (Junho de 2015), seguindo o mesmo viés da observação participante adotado na pesquisa durante o Mestrado em Ciências das Religiões numa empreitada para contribuição a Memória do Santo Daime, outrora instalados no local de fala, o estado da Paraíba, e agora no berço da ayahuasca a floresta amazônica, se pode observar na fonte, pois já se havia investidas nesse sentido aqui pelo Nordeste, os rituais ou trabalhos que marcam claramente as práticas mediúnicas no Santo Daime. Ou mesmo os trabalhos que tem em seu formato ritual bem definidos os espaços para manifestações, incorporações ou atuações, como são chamadas pelos daimistas.

Há os trabalhos festivos onde são usadas as *fardas brancas*, geralmente longos bailados onde são executados hinários de lideranças da religião em dias específicos, que muitas vezes são ou coincidem com o calendário católico, como é o caso das festas juninas, natal, dia de reis e as Concentrações (*farda azul*), já formatados pelo fundador Raimundo Irineu Serra. Nesses rituais a postura dos participantes devem seguir linearmente a dança executada no bailado e o transe contemplativo nas concentrações. Pode-se dizer que no demais trabalhos a expressão da mediunidade é oficialmente aceita: trabalhos de cura, São Miguel, realizados na igreja e usando as fardas azuis, alternam momentos sentados e em pé; e os rituais geralmente praticados nos terreiros (espaço aberto, na terra, na natureza), onde se dá preferência ao uso de roupas comuns brancas. Nesse formato tem-se as chamadas giras, saudações aos orixás e mesmo as saravadas; onde os adeptos executam danças livremente – se comparado aos passos uniformes do bailado, que em parte se assemelham ao balanço dos corpos que se observa em terreiros de Umbanda e Candomblé, onde os praticantes ritmam conforme a batida dos tambores em acompanhamento aos pontos e



chamadas cantados, uns recebidos pelo veículo do Santo Daime, outros assimilados da Umbanda.

Outra modalidade de trabalhos característicos onde a mediunidade atua enquanto recurso central são os trabalhos iluminação; esses instituídos na primeira igreja a ser fundada nos grandes centros urbanos: O céu do Mar, no Rio de Janeiro, dirigida por uma das filhas de Sebastião Mota de Melo, Nonata Gregório de Melo e seu esposo o Psicólogo Paulo Roberto. Esse trabalho apresenta uma particularidade da finalidade da prática da caridade em auxílio aos seres sofredores, encarnados e desencarnados. São realizados na igreja, usando as fardas azuis sem as gravatas e tem como ponto alto as chamadas as pombas-giras e exus que ao chegarem são acolhidos e recebem uma pequena dose do sacramento, o daime, através do aparelho (corpo) do médium.

Considerações Finais

A interlocução entre os cultos de matrizes Africanas e o Santo Daime (CEFLURIS) e suas práticas está confirmada há tempos, os pontos de encontros e desencontros dessas religiões conquistam a cada dia mais adeptos, mas, segundo as vivências em campo, observamos situações de resistência, reforçada pela visão discriminatória quanto as características dos cultos afro-brasileiros. A incorporação e o viés de encarar a espiritualidade em suas potências positivas e negativas, ainda passam por certos conflitos de *valores* por parte de alguns seguidores, arraigando as discussões de pureza e a presença mesmo de forma velada das concepções de alto e baixo espiritismo (Giumbeli, 2003). Consideramos esse texto apresentado como uma busca em compreender as categorias de práticas mediúnicas que como vimos, estão presentes neste culto.

Referências

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3.ed. Rio de Janeiro:Editora FGV, 2005.



ALVERGA, Alex Polari. Seriam os Deuses Alcaloides? Texto apresentado na Conferência Anual da Associação Transpessoal Internacional. Manaus, 1996. Disponível em: < <http://www.santodaime.org/arquivos/alex1.htm>> Acesso em: 21 Mar. 2014.

Alves Junior, A.M. A Incorporação da Umbanda pelo Santo Daime. Núcleo de Estudo Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, 2009. Disponível em: http://www.google.com.br/?gws_rd=cr#fp=c4680031f78cde2&q=a+incorpora%C3%A7%C3%A3o+da+umbanda+pelosanto+daime+NEIP Acesso em: 12 Abr. 2014.

AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

ASSUNÇÃO, Luiz. Os Mestres da Jurema: Culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no Interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (org.) Encantaria Brasileira: O livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 181-215.

BOSI, E. Memória e Sociedade: lembranças de velho. São Paulo: Quero, 1979.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1989. (Cap. II, pp.17-58)

CEFLURIS. Santo Daime. Normas de Ritual. 1997

COSTA, Janaína Capistrano da. O Olhar de um Ex-guerrilheiro sobre a Religião: Alex Polari de Alverga e a História Ayahuasqueira. 2002. Disponível em: <www.neip.info> Acesso em: 24 mai. 2014.

DANTAS, Beatriz Góes. Repensando a pureza nagô. Religião e Sociedade, n. 8, jul. 1982, p. 15-20.

DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



_____. O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Extase. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Mário, GNERRE, Maria Lucia e POSSEBON, Fabrício. Antologia Védica. Edição Bilingue: Sânscrito e português. João Pessoa: Ed. UFPB, 2011.

FERRETI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com as outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R H. VILACORTA; Gisela M (orgs.). Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008, p.181-202.

FERRETI, Sérgio F. O culto e as divindades no Tambor de Mina no Maranhão. In: MAUÉS, R H. VILACORTA, Gisele (orgs.). Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008, p. 203-222.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. Horizontes Antropológicos. Vol.9, nº 19, Porto Alegre, 2003. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100011%20&script=sci_arttext > Acesso em 20 de jul. 2015.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. Religiões Orientais: Uma introdução. João Pessoa, Ed. UFPB, 2011

GOULART, Sandra Lúcia. O uso Ritual das Plantas de Poder. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

_____. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

_____. Contrastes e Continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2004.

GREGANICH, Jéssica. O Axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 77-106, jan./jun. 2011. Disponível em: www.neip.info Acesso em: 15 de setembro de 2013.



GRÜNEWALD, Rodrigo A. Jurema e novas religiosidades metropolitanas. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009. Disponível em: www.neip.info. Acesso em: 19 de maio de 2014.

GUIMARÃES, Sandro. A Sombra da Jurema: A tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, vol. 15 (1): 2004, p. 99-122.

GUERRA, Lemuel Dourado. Mercado religioso no Brasil: Competição, demanda e dinâmica da esfera da religião. João Pessoa: Idéia, 2003.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O Uso Ritual da Ayahuasca. 2 ed. Campinas: Mercado das Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby. A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

_____. Religiões Ayahuasqueias: Um balanço bibliográfico. Campinas: Mercado das Letras, 2008.

LABATE, Beatriz Caiuby. PACHECO, Gustavo. Música Brasileira de Ayahuasca. Campinas- SP: Mercado das Letras, 2009.

LA ROQUE, Fernando de. Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

MARQUES, Antônio Alves Júnior. Tambores para a Rainha da Floresta: A inserção da Umbanda no Santo Daime. São Paulo: PUC, 2007. Disponível em: http://www.google.com.br/?gws_rd=cr#fp=c4680031f78cde2&q=tambores+para+a+rainha+da+floresta+NEIP Acesso em: 10 de jun. 2014

MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Susana L. Salgado. Guia Prático de História Oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2011.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. O Uso Ritual da Ayahuasca e o reencontro entre duas tradições: a miração e a incorporação no Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.



MOREIRA, Paulo. MACRAE, Edward. Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

MOTTA, Roberto. Religiões éticas e religiões sacrificiais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual. In MIELE, Neide. Religiões: múltiplos territórios. João Pessoa: Editora da UFPB, 2007. p 245-57.

NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade. Memória do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de histórias ao Som e na Luz da Floresta. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – UFPB, João Pessoa, 2014. Orientação de Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

OLIVEIRA, José Erivan. Santo Daime – O Professor dos Professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos. Tese de doutorado. Fortaleza, 2008. Disponível em: <www.neip.info> Acesso em: 07 de Mar. 2013.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OTTO, Rudolf. O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

PEREZ, Léa Freitas. Resenha. Horizontes Antropológicos. Ano 7, n. 15. Pag. 273 - 279. Porto Alegre, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a11.pdf>> Acesso em: 09 jul. 2014

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 03, p. 3-15,1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas. São Paulo: EDUSP, 2006.

SIQUEIRA, Deis. Novas Religiosidades, Estilo de Vida e Sincretismo Brasileiro. In: LIMA, Ricardo Barbosa de; SIQUEIRA, Deis. Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003b.

SCHMID, Maria Luisa Sandoval, MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. Instituto de Psicologia-USP: São Paulo, 1993.

VATTIMO, Gianni. Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.



VELHO, Otávio. “ O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? In: Teixeira, Faustino(org.) A(s) ciência (s) da Religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-250.