

EXPERIÊNCIA E AUTENTICIDADE NO SANTO DAIME

Daniel Martinez de Oliveira
Universidade Federal Fluminense
Mestrando em Antropologia
daniel_martol@hotmail.com

Resumo

O trabalho apresenta resultados de uma pesquisa etnográfica, em andamento desde o ano de 2008, no interior do Rio de Janeiro. Tem como objeto de investigação antropológica as construções de autenticidade e de experiência religiosa entre adeptos do Santo Daime. Os interesses principais da pesquisa são: verificar como as experiências religiosas são construídas e quais os mecanismos envolvidos nessa construção. O grupo analisado está ligado à Igreja Flor da Montanha, dirigida por uma “mãe-de-santo”, conhecida como Baixinha. O templo, também conhecido como tenda espírita, está localizado em Lumiar, distrito de Nova Friburgo, RJ. Nele, são realizados tanto rituais daimistas, quanto “trabalhos” (ou “giras”) de Umbanda. Há, além disso, um loteamento a cerca de 4 Km da Igreja, em que residem algumas famílias. A partir dos problemas apresentados, algumas questões foram levantadas: Quais os mecanismos de construção da autenticidade do grupo e sua relação com outros grupos adeptos do Santo Daime? Como os rituais atuam na construção das experiências religiosas? De que maneira essas experiências são autenticadas? E, seguindo essas questões, a investigação focaliza: 1) A construção ritual das experiências religiosas, e de que forma essas experiências são autenticadas; 2) As relações da comunidade com adeptos de outras igrejas; 3) As disputas que se desenrolam em torno da autenticidade e da “pureza” religiosa entre os adeptos da comunidade analisada e os de outras igrejas, e entre os próprios adeptos da comunidade. São utilizados autores que refletiram sobre o fator experiencial em pesquisas na área da religião, como Fredrik Barth e Gananath Obeyesekere. Os rituais são centrais nesta investigação.

Palavras-chave: Santo Daime; experiência; autenticidade

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa etnográfica, realizada desde o ano de 2008, entre adeptos do Santo Daime, no interior do Rio de Janeiro. Tal investigação tem como objeto as construções de autenticidade e da experiência religiosa entre esses adeptos, através do estudo de seus rituais.

O grupo analisado está ligado à Igreja Flor da Montanha, dirigida por uma mãe-de-santo, conhecida como Baixinha. O templo, também conhecido como tenda espírita, está localizado em Lumiar, distrito de Nova Friburgo, RJ. Nele são realizados tanto rituais daimistas, que seguem o calendário do CEFLURISⁱ, quanto “trabalhos” (ou “giras”) de Umbanda.

Há, além disso, um loteamento, repartido entre adeptos, a cerca de 4 Km da Igreja. Ali, residem algumas famílias, que construíram várias casas, próximas umas das outras. Na casa maior, hospedam-se visitantes e a própria Baixinha. Nos terrenos ao redor são cultivados os vegetais que são utilizados na preparação do chá: o jagube (cipó) e a rainha ou chacrona (a folha), além de outras plantas e árvores da Amazônia.

O templo – com seu terreiro anexo – e o loteamento têm sido os lugares privilegiados para a coleta de dados sobre os rituais. No templo é realizada a maioria dos rituais. No loteamento é que se leva a cabo o “feitio”ⁱⁱ, ou preparação, do Daime.

OBJETO

Tendo como objeto de investigação antropológica as construções de autenticidade e da experiência religiosa no Santo Daime, os interesses principais da pesquisa são: verificar como as experiências religiosas são construídas e quais os mecanismos envolvidos nessa construção. Para tanto, os rituais estão no centro da investigação.

A partir dos problemas apresentados, algumas questões foram levantadas: Quais os mecanismos de construção da autenticidade do grupo e sua relação com outros grupos adeptos do Santo Daime? Como os rituais atuam na construção das experiências religiosas? De que maneira essas experiências são autenticadas?

E, seguindo essas questões, a investigação focaliza:

1) A construção ritual das experiências religiosas, e de que forma essas experiências são autenticadas.

2) As relações da comunidade com adeptos de outras igrejas, e com o CEFLURIS.

3) As disputas que se desenrolam em torno da autenticidade e da “pureza” religiosa entre os adeptos da comunidade analisada e os de outras

igrejas, e entre os próprios adeptos da comunidade.

METODOLOGIA

Como anunciado na introdução, a Igreja Flor da Montanha é o principal local da realização da pesquisa de campo, já iniciada no ano de 2008. Todavia, fez-se necessário, também, levar em conta outros locais, como um loteamentoⁱⁱⁱ em que alguns adeptos vivem, na região de Lumiar. No templo é realizada a maioria dos rituais, mas é no loteamento, por exemplo, que se leva a cabo o “feitio” do chá do Daime, e em que se hospedam as pessoas chegadas de fora que participam das atividades na igreja. Além disso, inclui-se uma “casa de cura” de Umbanda dirigida pela Baixinha, no Rio de Janeiro.

O trabalho de campo constituiu-se de observação participante, entrevistas com líderes e membros, além do acompanhamento dos rituais religiosos e do cotidiano do grupo.

SOBRE O SANTO DAIME

Os adeptos do Santo Daime costumam indicar a década de 1930

como um marco. Segundo as narrativas, a seita se desenvolveu no Acre, região Norte do Brasil, tendo como baluarte o Cabo da Guarda Territorial Raimundo Irineu Serra.

Nascido na última década do século XIX, em São Vicente de Ferré, no Maranhão, o Mestre Irineu, como ficou conhecido posteriormente, era descendente de escravos. Na época do ciclo da borracha na Amazônia, Irineu Serra migrou para a região do Acre. Ele chegou a trabalhar em seringais, e atuou como funcionário do governo nas delimitações do estado com a Bolívia e o Peru.

Foi através de contatos com grupos Caxinawá e com os trabalhadores desses seringais, que Irineu Serra conheceu a *ayahuasca*, uma bebida com propriedades alteradoras de consciência^{iv}. Segundo algumas indicações, Irineu Serra parece ter se submetido ao processo de iniciação xamânica, com um vegetalista, na Amazônia (Macrae, 1992).

Em uma de suas visões sob efeito da *ayahuasca*, Irineu Serra teve uma revelação por parte de uma entidade feminina, reconhecida por ele como Nossa Senhora da Conceição, ou como a Rainha da Floresta. Segundo a

revelação, ele deveria retirar-se por um período e preparar-se para uma missão: a de se tornar um curador. Seguindo a recomendação, Irineu Serra permaneceu isolado na selva por oito dias, só tomando *ayahuasca* e comendo mandioca.

Após certo tempo vivendo na floresta, Irineu Serra transferiu-se para Rio Branco, onde iniciou seus trabalhos públicos com a *ayahuasca*, que passou a chamar de Daime^v. Apesar da política de repressão à feitiçaria, ainda presente no Código Penal, a amizade de Irineu Serra com um coronel local e com o governador do Acre facilitou a continuidade de seus trabalhos espirituais.

Na década de 1940, o governador lhe concedeu a Colônia Custódio de Freitas, na zona rural de Rio Branco, cujas terras foram repartidas entre os freqüentadores do culto. A colônia passou a ser conhecida como Alto Santo, e uma igreja foi construída, sendo batizada de Centro de Iluminação Cristã Universal (CICLU). O Mestre Irineu também era filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e à Ordem Rosa-Cruz. Além disso, havia tido experiências em

cultos de origem afro-brasileira, desde a época em que vivia no Maranhão.

Quando da sua morte, em 1971, houve várias disputas envolvendo a liderança espiritual e a posse das terras. Em 1974, seu seguidor Sebastião Mota de Melo, se retirou da Colônia Alto Santo, acompanhado por mais de cem pessoas – o que se tornou a sua dissidência mais significativa –, e deu origem à corrente mais influente e com maior número de adeptos no Santo Daime: o CEFLURIS (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra).

O Padrinho Sebastião, como é conhecido atualmente, nasceu no estado do Amazonas, na década de 1920. Desde jovem participava de trabalhos de mesa espírita, com um homem em São Paulo, conhecido como Mestre Oswaldo. Nesses trabalhos, Sebastião Mota era incorporado por entidades do Kardecismo. No final da década de 1950, ele se mudou para Rio Branco, e foi morar numa periferia conhecida como Colônia 5000. Foi quando procurou o Mestre Irineu, por causa de uma doença no fígado. Nessa ocasião, Mota tomou a *ayahuasca* e passou a freqüentar a Igreja do Alto Santo,

ocupando lugar de destaque em pouco tempo.

Com a morte do Mestre Irineu, como já foi dito, houve várias disputas, e o Padrinho Sebastião retirou-se do Alto Santo, continuando seus trabalhos na Colônia 5000. A comunidade cresceu, com gente chegando de várias áreas do Acre e de todo o país. Em 1983, o grupo se mudou para as margens do igarapé Mapiá, no Amazonas, cuja área foi batizada de Céu do Mapiá. A comunidade é auto-sustentada, e as atividades são divididas entre todos, em regime de mutirão.

Até a década de 1970, o Santo Daime existia no Acre, restringindo-se principalmente à Igreja do Alto Santo e às suas dissidências, em Rio Branco; e no Amazonas, no Céu do Mapiá. A partir da década de 1980, entretanto, assistiu-se a uma expansão do culto para fora dos limites da Floresta Amazônica, com a fundação de igrejas na região Sudeste do Brasil e, posteriormente, em outras regiões e países.

Nessa época, alguns jovens, em busca de uma vida alternativa e de resposta para anseios existenciais, acabaram indo para o Acre. Lá conheceram o Daime, que lhes

proporcionou experiências de êxtase e iluminação que seguidores de outras escolas espiritualistas só alcançam com muitos anos (Idem). A contra-cultura e o movimento New Age, com as idéias de rejeição da modernidade capitalista e as de experimentação do mundo interior e da espiritualidade profunda (Heelas, 1996), tiveram papel importante nessa difusão.

SOBRE O GRUPO PESQUISADO

A primeira igreja daimista fundada fora da região amazônica foi a Igreja Céu do Mar, na cidade do Rio de Janeiro, em 1982. Algum tempo mais tarde, o escritor e ex-guerrilheiro Alex Polari de Alverga criou uma comunidade daimista em Visconde de Mauá, RJ, após uma experiência espiritual no Céu do Mapiá, AM, num trabalho como documentarista (Alverga, 1984). Outros núcleos surgiram ainda na década de 1980.

Segundo alguns trabalhos (Junior, 1997), foi nesse período que a mãe-de-santo Baixinha conheceu o Daime. O Padrinho Sebastião estava pela primeira vez no Rio de Janeiro, e aceitou a sua ajuda para curar uma enfermidade séria que o acometia. O

fato aproximou Baixinha e Alex Polari, que passaram a manter um relacionamento espiritual, com a execução de trabalhos de Umbanda. Assim, vários filhos-de-santo da Baixinha se fardaram (Idem), como ela própria, na Igreja Céu da Montanha, em Visconde de Mauá, RJ.

Uma das filhas-de-santo da Baixinha, de nome Maria Alice, se mudou para o Céu do Mapiá, e lá começou o aprofundamento de trabalhos que envolviam rituais umbandistas na comunidade. Essas experiências ajudaram no processo de aceitação de elementos da Umbanda no Santo Daime por outros adeptos e em outras igrejas, já que o Céu do Mapiá é uma referência para todo o CEFLURIS. O que não quer dizer que não haja disputas internas e problemas de aceitação de tais elementos da Umbanda por parte de alguns adeptos.

Isso se reflete na separação ocorrida entre os adeptos do Santo Daime em Lumiar. Segundo relatos de informantes, Baixinha frequentava, de início, a Igreja Céu da Lua Branca^{vi}, na vila de Gaudinópolis, no distrito de Lumiar (Nova Friburgo, RJ). Na década de 1990, porém, houve uma ruptura dentro do grupo, motivada por

discussões que envolviam a influência de elementos da Umbanda nos rituais realizados na igreja. Com essa ruptura, Baixinha se retirou, seguida pela maioria dos adeptos.

O novo grupo se organizou e adquiriu um terreno para a construção de novo templo. Também foram comprados, em conjunto, alguns lotes de terra, que foram repartidos entre algumas famílias de adeptos, dando forma ao que hoje é conhecido por eles como “condomínio”.

O novo templo também foi construído em Lumiar, em local menos afastado que o anterior. A princípio, o grupo era filiado ao CEFLURIS, mas essa filiação foi rompida depois de alguns anos.^{vii}

RITUAIS PRINCIPAIS

Na igreja Flor da Montanha são realizados os rituais de celebração do calendário do CEFLURIS, assim como as giras de Umbanda. No loteamento, tem lugar o ritual do “feito”.

No “condomínio”, há várias casas, em que vivem algumas famílias de daimistas, e uma casa maior, onde se hospedam as pessoas que chegam de

outras partes, principalmente de Macaé e do Rio de Janeiro. Nos terrenos podem ser vistos os vegetais que são utilizados no “feitio”: o jagube (cipó) e a rainha ou chacrona (a folha), além de outras plantas e árvores da Amazônia.

É na casa maior que ocorre o ritual do “feitio”, nome dado ao preparo do chá *ayahuasca*, ou Daime, que se trata do mais fundamental dos rituais no Santo Daime. São seguidos os mínimos detalhes para que o chá tenha sua eficácia garantida. Para o processo, extremamente trabalhoso, é exigido dos adeptos um preparo rigoroso, que inclui evitar relações sexuais, bebidas e outras coisas, como carnes. Os vegetais são colhidos, e homens e mulheres se dividem em tarefas: os homens cuidam do cipó, macerando-o; as mulheres cuidam das folhas, separando-as e limpando-as. Em algumas panelas são colocados feixes alternados de cipó macerado e de folhas, após o que são cheias de água. O cozimento dura muitas horas e, ao seu final, são colocadas novas camadas de cipó e de folhas até que se cozinhe novamente. Este processo é repetido duas vezes. Após o preparo, o Daime é colocado em garrafões e está pronto para os rituais, que giram sempre em torno dele.

Outros rituais importantes no Santo Daime são:

- Os “hinários”: considerados festejos em dias comemorativos de santos e padrinhos, que seguem um calendário. Durante essas celebrações são entoados hinos, que são elementos centrais da doutrina. São utilizados instrumentos musicais e é executado o “bailado”^{viii}. Os hinos dão o ritmo ao bailado e o caminho para as visões. Eles falam de seres divinos, de entidades da Umbanda, seres da floresta e santos católicos.

- A “concentração”: realizada em silêncio, voltada ao desenvolvimento espiritual. Busca-se meditar e direcionar o pensamento para o encontro com o “Eu Interior”. Podem ser lidos evangelhos e outros textos, e cantados hinos.

- A “missa” para os mortos: ocasião em que são cantados dez hinos do Mestre Irineu voltados aos mortos. Os hinos não são bailados e não há instrumentos musicais.

- Os “trabalhos” de cura: sessões em que são feitas orações e alguns hinos são cantados. Há concentrações para a cura de pessoas enfermas e pode haver possessão.

UMA QUESTÃO DE AUTENTICIDADE

Algumas etnografias, lidas recentemente^{ix}, ajudaram a mapear algumas das principais características da autenticidade. Cada uma delas trabalha com questões específicas de determinados objetos, mas a ideia geral sobre a autenticidade é perfeitamente aplicável ao nosso objeto. Vejamos alguns pontos apresentados pelos autores dessas etnografias.

Nadia Abu El-Haj (2002) estudou o papel da arqueologia na construção da identidade nacional durante o surgimento do Estado-nação em Israel. Segundo ela, a arqueologia, motivada e influenciada politicamente, foi capaz de produzir uma materialidade que permitiu um novo discurso sobre a realidade. Ela gera uma concretude experiencial, uma autenticidade.

Christa Salamandra (2004), em seu estudo sobre as representações da Damasco histórica, discute a importância de uma história para que haja autenticidade. Segundo ela, a tradição também precisa de uma concretude. No caso da Síria, essa história autenticadora está no fato de o país ser visto como a terra onde surgiu a

civilização. O compartilhamento do passado é um dos pressupostos para saber quem é damasceno e quem não é. Está marcada aí a autenticidade, que está ligada, também, à questão de quem tem autoridade para falar desse passado.

Jonathan Shannon (2006) discute a questão através do que ele chama de “estética da autenticidade”. Seu objetivo é saber como estados mentais e morais associados à estética musical participam na construção de subjetividades modernas. Sua preocupação está ligada ao campo artístico e ao universo da valoração artística na Síria, e tem como subnarrativa a construção da modernidade no país. Segundo ele, um dos elementos centrais da modernidade é o sentimento. E a autenticidade é uma experiência do autêntico, sendo a experiência o resultado de uma série de relações sociais que a sustentam. Assim, o que alguém ouve é indicador do que ele é.

Em *Selling Jerusalem*, Annabel Warthon (2006) trabalha com o tema das relíquias religiosas. Para ela, a relíquia está ligada à ideia da tangibilidade de um passado. Ela traz em si a ideia de autenticidade: a relíquia só é relíquia se for o pedaço de

determinado objeto do qual ela deve ser parte. Ela está ligada a um valor, que só existe se ela for autêntica; o critério de sua autenticidade é sua origem; o seu poder tem relação com a intimidade que ela tem com o sagrado; ela é singular, não por ser reproduzida em massa, não é uma réplica.

Como pode ser observado, esses trabalhos trataram da questão da autenticidade como algo que pode se inscrever em objetos, e em cujo processo a experiência é um fator importante. Há diferentes estratégias de autenticação, mas ela exige uma concretude. Além disso, a autenticidade é um conceito performático, e deve haver um contexto para a experiência, além do que as relações sociais são organizadas em torno delas. Há, por isso, uma articulação entre as expectativas e a experiência.

A CONSTRUÇÃO DA EXPERIÊNCIA E SUA AUTENTICAÇÃO

No Santo Daime, o uso da *ayahuasca* é rigorosamente prescrito pelo discurso religioso, que disciplina o uso da bebida, indicando: os momentos em que deve ou não ser ingerida, os tabus anteriores e posteriores às

reuniões e vários outros detalhes. A ingestão da *ayahuasca* é levada a cabo nos contextos rituais que, na maioria das vezes, é marcado pelos hinos, tão importantes nas cerimônias daimistas.

A experiência precisa de uma linguagem, e precisa ser autenticada (Obeyesekere, 1984). Essa autenticação se dá a partir de elementos simbólicos e cosmológicos, através das falas dos dirigentes, dos hinos – que falam sobre seres da floresta, amor, santos e comportamentos esperados dos adeptos –, e da disciplina que é instaurada no momento dos rituais – como a constante organização e realocação das pessoas nas fileiras, durante o “bailado”.

Os fatores físicos e emocionais de que se lança mão no momento do ritual, a comoção causada e a *performance* “experienciada” fazem parte da construção de uma experiência, que marca o adepto e lhe dá a concretude de que necessita para tornar autêntica a sua vivência dentro da prática religiosa. Os símbolos, ademais, têm a propriedade de unir fatos sociais e morais a fatos fisiológicos, levando a uma unidade das ordens orgânica e sociomoral, como assinalado por Turner (1974).

Aqui, pensamos também com Barth (1975; 1997), para quem o ritual é um veículo de comunicação. Comunicação esta que não se dá na forma de discurso, mas é uma experiência. E o posicionamento dos participantes, por ser diferente, leva a que os símbolos sejam apreendidos de forma diferente por cada um.

Ao contrário de um sistema classificatório (Durkheim, 2003), universalmente aplicável, Barth defende que as relações são contextualmente construídas. Isso se dá porque a cultura é distributiva. Segundo suas próprias palavras,

I must look at the elements of ritual in the context of the messages in which they occur, interpreted with reference to the personal of the participants and their previous knowledge. (Barth, 1974, p. 11).

No caso dos Baktaman que ele pesquisou, o conhecimento não é codificado como discurso, ele é experiência vivida [iniciação Baktaman]. Há níveis de identificação da experiência, mas não há uma linguagem pública para ela. Tampouco há um vocabulário comum para comunicá-la.

Além disso, o símbolo não deve traduzir a experiência, mas deve ser incorporado como um símbolo pessoal. Ele não deve comunicar a experiência, mas deve localizá-la. O símbolo sem a experiência que o acompanha é, assim, um signo vazio.

Como assinala Macrae (1992) a ordem interna, no Santo Daime, é constantemente reafirmada pelo empenho dos adeptos ao se submeterem à doutrina. E é na prática que o fiel crê receber os “ensinamentos” e o ordenamento simbólico “eficaz”. É esta ordenação simbólica que desobstrui os canais que conectam o iniciado à ordem cósmica.

Os rituais, portanto, são reforçadores da coesão hierárquica. E a frequência aos cultos tem levado a grandes transformações nos seus seguidores, através do estímulo à autodisciplina. Tal ideia pode ser colocada em consonância com a abordagem de Victor Turner, para quem a concepção de ritual está relacionada a uma conversão do obrigatório no desejável, estabelecendo o contato entre as normas sociais e os estímulos emocionais.

Um fato importante é o de que o efeito que as visões causadas pela

ingestão do chá têm sobre os adeptos perdura em sua memória, e atua como um idioma experiencial. E o aprendizado desse estado de consciência alterado perdura na memória corporal e mental, continuando a funcionar no estado “natural”.

A partir disso, e “*interpretando suas experiências a partir de um repertório comum de símbolos veiculados pelos hinos, os daimistas têm reforçados e confirmados para si próprios os valores implícitos nas Santas Doutrinas*” (Idem). Aos poucos, essa experiência vai afetando toda a vida dos adeptos, modificando não só suas categorias de percepção, mas também sua visão de mundo.

Isso porque também se dá o estabelecimento de estruturas de comparação e questionamento baseadas em outras experiências e em princípios normativos, pois

The corporeal and verbal expression of experiences create collective and individual memories that serve themselves as models for future experiences in a continuous process of delimitation and redefinition on the embodied framework of the ‘self’. (Pinto, 2005, p. 208).

É a associação dos efeitos psicofísicos do Daime com as mensagens doutrinárias nos rituais, que possibilita uma “reinterpretação analógica” dos significados da vida, reorganizando a visão de mundo do adepto (Groisman, 1999, p 51).

Aqui também vale colocar em questão as contribuições de Obyesekere (1984), com seu conceito de “*personal symbols*”. A ideia é a de que o conteúdo experiencial deriva de processos psicanalíticos pessoais. E de que o símbolo tem eficácia através da sua apropriação, proporcionando uma linguagem para uma memória episódica.

Segundo o autor, o símbolo pessoal pode ser transformado num signo público, mas quanto mais singularizado se torna um signo (um ícone), mais experiencial e menos social ele é. Torna-se uma convenção, sem apelo emocional.

Tomemos um exemplo, recolhido durante a pesquisa de campo, que ilustra a questão da autenticação da experiência.

Uma noite, fui a um Hinário realizado na igreja, que durou das 19h às 3h. Tratava-se da comemoração do aniversário de uma daimista importante

e autora de livros sobre o Santo Daime. O Hinário cantado naquela noite, composto por 51 hinos, foi o seu próprio, e ela esteve presente, coordenando-o.

Em certa altura, após a execução de inúmeros hinos, deixei de participar do “bailado” por alguns minutos, e passei a observar o movimento no terreiro, na parte externa da igreja. Ao sentar-me em um dos bancos colocados nesse lugar, observei uma mulher jovem – uma estrangeira – que estava passando mal, e começava a vomitar.^x Nesse instante, uma das figuras de maior prestígio na igreja passava pelo local. Este homem voltou ao interior do templo e, de regresso, trouxe um dos chocalhos que são tocados durante os rituais. Ele parou perto dela e começou a agitar o chocalho em sua volta, ao ritmo do hino que era executado naquele instante. Após certo momento, a jovem parou de vomitar e entrou em transe, sofrendo uma “incorporação”. O homem permaneceu chacoalhando o instrumento e cantando o hino, em voz alta, não a deixando sozinha e proporcionando-lhe um ambiente “adequado” para as visões.

Vê-se claramente uma preocupação, por parte dos “fardados”^{xi}, com a disciplina durante o ritual. Ali, e naquele instante, o “fardado” acompanhou a jovem, não a deixando “perder-se”, tocando o chocalho e cantando para ela os hinos, guiando-a por um caminho “autêntico”, marcado por visões “autênticas”, ligadas ao conteúdo dos hinos, e ajudando-a a ter uma experiência “autêntica”, de acordo com as expectativas dos adeptos do grupo.

O fato ilustra a problemática da autenticação, pois a experiência, para ser autenticada, precisa de uma performance, para tornar-se pública (Obeyesekere, 1984).

Ao necessitar deixar o espaço da igreja, a mulher foi seguida por uma pessoa mais experiente que a “conduziu” de volta ao ritual, cantando e tocando no ritmo do hino que estava sendo executado.

Os hinos, nos rituais do Santo Daime, têm um papel muito importante na autenticação das visões^{xii} provocadas pela ingestão do chá. É através de seus cantos e de suas rimas que as pessoas são levadas a ter visões similares. Com isso, os adeptos têm a possibilidade de interpretar suas experiências a partir de

um repertório comum de símbolos, encontrados nos hinos. E assim, também, os valores implícitos no discurso religioso são reforçados.

Tudo isto faz parte da construção de uma “experiência autêntica”.

CONCLUSÕES

O presente trabalho etnográfico teve como objetivo desenvolver algumas idéias ligadas a uma pesquisa etnográfica levada a cabo no presente momento. Nela, estão-se estudando as construções de autenticidade e da experiência religiosa num grupo de adeptos do Santo Daime. A preocupação principal está em verificar quais os mecanismos de construção das experiências religiosas nos rituais e como essas experiências são autenticadas.

Essa discussão será desenvolvida, e esperamos divulgar seus resultados – mais precisos e completos – em breve.

Abstract

The paper presents results of an ethnographic research, ongoing since the year of 2008, in the interior of Rio de Janeiro state. The subjects of this anthropological research are: the constructions of authenticity and

religious experience among followers of *Santo Daime*. The main research interests are seeing how religious experiences are built and what mechanisms are involved in that construction. The group analyzed is connected to the church *Flor da Montanha*, headed by a “*mãe-de-santo*” known as Baixinha. The temple also known as spiritual tent, is located in Lumiar, Nova Friburgo, RJ. Both *Santo Daime* rituals and Umbanda “works or “*giras*” are performed in the temple where there is a blend of four km away the church in which some families live. From the subject presented questions were asked: What are the mechanisms for constructing the authenticity of the group, and its relationship with other groups of followers of *Santo Daime*? How rituals work in the construction of religious experiences? How there experiences are true? And on these issues, the research focuses on: 1) The ritual construction of religious experiences, and how these experiences are authenticated, 2) The relations of the community with followers of other churches, and 3) disputes that take place around the authenticity and the “purity” of religion among the followers of the analyzed community and other churches, and among the followers of the community. Authors are used to reflect on the experiential factor in research in the area of religion, as Fredrik Barth and Gananath Obeyesekere. The rituals are central to this investigation.

Key-words: Santo Daime; experiences; authenticity

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVERGA, A. P. *Viagem ao Santo Daime: o livro das mirações*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

BARTH, F. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget; New Haven: Yale, 1975.

_____. *Cosmologies in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EL-HAJ, N. A. *Facts on the ground: archaeological practice and territorial Self-fashioning in Israeli Society*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

FOOTE-WHITE, W. *La sociedad de las esquinas*. México, D.F.: Diana, 1971.

GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

HEELAS, P. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell, 1996.

JUNIOR, A. M. A. “Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime”. *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Buenos Aires, UNSAM, 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: www.neip.info; acesso em 22/01/2009.

LABATE, B. C. *et alii. Religiões ayahuasqueiras no Brasil: um balanço*

bibliográfico. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2008.

_____;
ARAÚJO, W. S. *Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009.

MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MALINOWSKI, B. “Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobrinad”. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

OBEYESEKERE, G. *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

PINTO, P. G.H.R. “Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism”. In: HEISS, Johann (ed.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Viena: Verlag der Österreichischen, 2005.

_____. “Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria”. BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. (Org.) *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SALAMANDRA, C. *A New Old Damascus: authenticity and distinction in urban Syria*. Indiana: Indiana University Press, 2004.

SHANNON, J. *Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2006.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. “Betwixt and Between: O período liminar nos ‘ritos de passagem’”. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

WHARTON, A. *Selling Jerusalem: relics, replicas and theme parks*.

Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Hinários

“Hinário da Baixinha”

“Hinário da Fé”

“Hinário de José Gregório”

“Hinário de Vera Fróes”

NOTAS

ⁱ Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra. Trata-se de um dos grupos, dentro do Santo Daime, com maior número de adeptos, conduzido por Sebastião Motta, até a sua morte, e por um de seus filhos, atualmente. Hoje, a Igreja Flor da Montanha não está mais ligada ao CEFLURIS, mas mantém o calendário oficial.

ⁱⁱ Termo, usado pelos adeptos, referente à preparação do chá *ayahuasca*.

ⁱⁱⁱ Cf. explicação mais adiante.

^{iv} A preparação da *ayahuasca*, ou Daime, consiste na cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* com a folha *Psychotria viridis*, conhecidos pelos adeptos do Santo Daime, respectivamente, como jagube e rainha.

^v O termo ‘Daime’ tem origem no verbo ‘dar’, conjugado, no Modo Imperativo, em segunda pessoa do plural: “Dai-me força”; “Dai-me luz”; “Dai-me amor”.

^{vi} A Igreja Céu da Lua Branca foi a primeira a ser organizada em Nova Friburgo. Em torno dela nasceu também uma comunidade, formada por diversas famílias de adeptos do Santo Daime. Com a separação do grupo, porém, ela ficou restrita a poucas pessoas e, segundo relatos obtidos em campo, já não existe uma comunidade no local, no sentido de que já não há famílias vivendo lá.

^{vii} Essa ruptura ainda tem de ser melhor investigada, mas pode ter relação com a influência de elementos da Umbanda nos rituais.

^{viii} O “bailado” consiste em passos para a direita e para a esquerda, às vezes uma meia volta, outras uma inclinação para um lado e para o outro, tudo no ritmo dos hinos.

^{ix} Disciplina intitulada “Nacionalismo, Identidade e Construções de Autenticidade” (2º semestre/PPGA-UFF).

^x O vômito é uma reação física comum, após a ingestão do Daime, assim como a diarreia. Ambos são considerados sinais de purificação que o chá proporciona aos seus usuários.

^{xi} Quem já foi iniciado e usa a farda. Cf. N. 12.

^{xii} Também se pode falar em “miração”, usando uma categoria dos adeptos para essas visões.