

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Graciellen de Moura Santos

**FENÔMENOS MEDIÚNICOS NO SANTO DAIME: UM ESTUDO SOBRE O
TRANSE DE INCORPORAÇÃO NA IGREJA DAIMISTA DE MÃE BAIXINHA**

Juiz de Fora

2016

Graciellen de Moura Santos

Fenômenos Mediúnicos no Santo Daime: um estudo sobre o transe de incorporação na igreja daimista de Mãe Baixinha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira

Juiz de Fora
2016

Graciellen de Moura Santos

Fenômenos Mediúnicos no Santo Daime: um estudo sobre o transe de incorporação na igreja daimista de Mãe Baixinha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Ciências Sociais, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 31 de agosto de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior
Universidade do Estado do Pará

À Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Mãe Baixinha
in memoriam.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe Maria das Graças, que ao longo do último ano enfrentou com fé, força e coragem o tratamento de um câncer e mesmo nos momentos difíceis não deixou de me incentivar e me apoiar.

A meu pai José Augusto pelo exemplo de nobreza, caráter, perseverança, amor e dedicação.

A minha irmã Gracianne pela revisão e pelas preciosas sugestões.

A minha irmã Maria Eliane pelo otimismo e incentivo.

Ao meu orientador, o professor Emerson José Sena da Silveira pelo apoio incondicional e pela compreensão diante de todas as dificuldades que enfrentei ao longo da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF pela oportunidade de aprender e disseminar conhecimento.

A CAPES pelo suporte oferecido para a realização desse estudo.

A Marcelo Bernardes e aos entrevistados que participaram da pesquisa por confiarem em mim e compartilharem comigo informações íntimas a respeito de suas vidas.

A todos os fardados da Flor da Montanha que me receberam com carinho, muitas vezes me hospedando em suas casas e compartilhando comigo suas experiências.

Aos guias espirituais pela inspiração.

RESUMO

O Santo Daime é uma religião brasileira, de caráter espiritualista e cristão, que incorporou elementos de várias formas de religiosidade como o xamanismo indígena, Catolicismo popular, Kardecismo, Umbanda e também ideias advindas de filosofias orientais e do esoterismo europeu. As crenças espiritualistas na existência de uma dimensão espiritual da realidade, reencarnacionismo e evolução espiritual se fazem marcantes na cosmologia e na liturgia daimista abrindo espaço para a aceitação de manifestações mediúnicas no âmbito dos rituais. Dentre os inúmeros fenômenos mediúnicos que podem ocorrer nos contextos cerimoniais, ressalto a incorporação de entidades espirituais. Para melhor compreender esse fenômeno, realizei uma pesquisa de campo, utilizando observação participante, diário de campo e entrevistas semiestruturadas com médiuns da igreja daimista Flor da Montanha, localizada próximo ao distrito de Lumiar, município de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro. Essa igreja é reconhecida entre os daimistas como uma referência em termos de fenômenos mediúnicos de incorporação, já que a sua fundadora, a mãe de santo Baixinha, contribuiu para a introdução de elementos umbandistas na religião do Santo Daime. A partir da análise das informações obtidas no trabalho de campo, defendo que o grupo estudado articula uma plasticidade de simbolismos umbandistas com a cosmologia e ritualística próprias do Santo Daime tornando as manifestações de incorporação que ocorrem nos rituais um fenômeno *sui generis*.

Palavras-chave: Entidades Espirituais. Fenômenos mediúnicos. Incorporação. Rituais. Santo Daime.

ABSTRACT

Santo Daime is a Brazilian religion that blends Spiritism and Christian aspects with elements from various spiritual traditions, such as indigenous shamanism, popular Catholicism, Kardecism, Umbanda and also incorporates ideas from oriental religiosity and European esotericism. The spiritual believes such as the existence of a spiritual dimension of reality, reincarnation and spiritual development are deep rooted in Santo Daime cosmology and liturgy, opening space for mediumship manifestations in the ritual environment. Among many mediumship phenomena that may occur during ritualistic contexts in this religion, this research focused on the incorporation of spiritual entities. In order to better understand this phenomenon, a field research was conducted using methodological tools for analysis such as participant observation, field journal and interviews with mediums of a Santo Daime church called Flor da Montanha, located near the small town of Lumiar, part of Nova Friburgo's county, in Rio de Janeiro state. This church is known among Santo Daime adepts as a reference in terms of mediumship phenomena, once its founder, Mãe Baixinha, contributed with the introduction of Umbanda symbolic elements into Santo Daime. Based on the information gathered, it is visible that the studied group articulates a variety of Umbanda symbolisms with Santo Daime cosmology and liturgy, transforming mediumship incorporations that occurs in its rituals into a *sui genesis* phenomenon.

Key words: Spiritual Entities. Mediumship Phenomena. Spiritual Incorporation. Rituals. Santo Daime.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 VERTENTES ESPIRITUALISTAS NA FORMAÇÃO DO SANTO DAIME.....	27
1.2 O encontro da “doutrina da floresta” com o esoterismo europeu.....	35
1.3 A introdução do fenômeno mediúnico de incorporação na cosmologia daimista.....	42
1.4 A chegada das entidades do panteão umbandista à cosmologia daimista	46
2 O UNIVERSO RELIGIOSO DA FLOR DA MONTANHA	53
2.1 As vias de acesso metodológico ao fenômeno estudado	53
2.2 As entrevistas e os informantes da pesquisa: método de escolha e perfil	62
2.3 A trajetória espiritual de Mãe Baixinha até a chegada ao Santo Daime.....	65
2.3.1 A aliança entre Mãe Baixinha e Padrinho Sebastião	68
2.3.2 O legado de Mãe Baixinha	72
2.4 A Flor da Montanha: história, estrutura e composição social	76
2.5 O trabalho de Mensageiros da Cura	83
2.6 As Giras da Flor da Montanha.....	95
3 AS CONFIGURAÇÕES SINGULARES DA ATUAÇÃO MEDIÚNICA NA FLOR DA MONTANHA	118
3.1 A concepção grupal a respeito da mediunidade	118
3.2 A importância do autoconhecimento no desenvolvimento mediúnico.....	124
3.3 O confronto com a sombra dentro do processo mediúnico	128
3.4 A caridade espírita dentro do processo de desenvolvimento mediúnico.....	132
3.5 Discernimento mediúnico: a identificação das energias atuantes sobre o médium.....	138
3.6 Os estágios avançados do desenvolvimento mediúnico: a utilização do transe	141
4 CORPO, PERFORMANCE RITUAL E A DISCIPLINA DAIMISTA.....	146
4.1 O corpo e suas expressões nos rituais do Santo Daime	146
4.2 As técnicas corporais daimistas	157
4.3 A dimensão corporal na fenomenologia da incorporação	164
4.4 A disciplina daimista aplicada ao desenvolvimento mediúnico	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185

INTRODUÇÃO

O estudo dos fenômenos mediúnicos em contextos religiosos se constitui numa forma de lançar novos olhares sobre as diversas maneiras dos seres humanos se relacionarem com aquilo que eles interpretam como sendo uma dimensão espiritual da existência. Ao pesquisador que se embrenha nesse terreno, é comum se deparar com relatos de curas milagrosas, experiências de contato com dimensões transcendentais, fenômenos extrassensoriais, sendo atribuídos por quem os vivencia, às crenças e práticas religiosas. Diante de manifestações de natureza enigmática, como o são os transe mediúnicos que ocorrem dentro de contextos religiosos, não se deixa de ficar impactado com a linguagem simbólica com as quais tais fenômenos se expressam e com os possíveis usos da mediunidade para realização de curas e processos de reestruturação profunda do ser.

Os fenômenos considerados espirituais são referidos dentro do meio espírita como “mediunidade” e tem sido relatados na literatura desde os primórdios da humanidade e em todas as culturas. O termo mediunidade engloba clarividência, clariaudiência, psicografia, curas espontâneas, incorporação de espíritos, entre outros. Considerados como fenômenos de natureza sobrenatural por estarem associados a divindade e a entidades espirituais, eles causam fascínio, despertam curiosidade e são também capazes de mobilizar seres humanos em torno do sistema religioso que os abarca. Por fugirem aos parâmetros de explicação da ciência cartesiana, ao longo da história acabaram sendo ignorados pelo meio científico e relegados para os campos da religião, do xamanismo e da magia.

O transe¹ de incorporação se configura como um fenômeno liminar, que faz um intermédio entre o que se considera como o mundo espiritual e o mundo material. Seu estudo suscita reflexões interpretativas que evidenciam também questões emocionais, psíquicas e físicas que envolvem o indivíduo, como identidade (subjetividade x alteridade), relações com o corpo, estados alterados de consciência, trazendo questionamentos que transcendem a visão racionalista da realidade e do ser humano.

¹ A palavra transe vem do latim *transitus* que significa ir além, ultrapassar, podendo ser genericamente compreendida como qualquer alteração do estado da consciência. O estado de transe pode ser considerado como um estado intermediário entre a vigília e o sono (Manual de Mediunidade: estudo e pratica da Federação espírita brasileira). Adoto a palavra transe pressupondo que o fenômeno mediúnico implica a ocorrência de um estado alterado de consciência. Por estado alterado de consciência, entendo qualquer disposição da consciência que seja diferente da normalmente utilizada correntemente na vida cotidiana que permite o indivíduo funcionar de acordo com o que a sociedade espera dele (MIZUMOTO, 2012). Os estados de transe podem se apresentar em diversas gradações, desde estados conscientes, semiconsciente e até inconscientes. Lembrando que nem todo estado de transe é mediúnico, como por exemplo os estados hipnóticos, estados de meditação profunda, etc.

A religiosidade brasileira é marcada pelo sincretismo e pelo contraste entre diferentes crenças, englobando em sua cultura uma grande diversidade de grupos religiosos. Assim, pode-se observar a mistura de crenças e práticas que adquirem novos significados ao serem apropriadas por grupos em contextos socioculturais diferentes (D'ANDREA, 2000).

No Brasil, devido ao contexto histórico-cultural de sua formação, os desdobramentos da interação entre negros, índios e europeus repercutiu na composição das concepções a respeito do “divino”, fazendo surgir um universo religioso, rico, variado e aberto a múltiplas possibilidades de relação com o sobrenatural (ALVES-JÚNIOR, 2007).

Nesse sentido, no campo religioso nacional, existem diversos grupos que em seus ritos, laçam mão de práticas de alteração da consciência (ou transe) tais como: religiões afrobrasileiras diversas (Candomblé, Tambor de Mina, Batuque Gaúcho), manifestações afro-índigenas (Pajelança, Encantaria, Catimbó), Umbanda, Espiritismo Kardecista, Renovação Carismática, Pentecostais, religiões ayahuasqueiras (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha), etc. Por isso, o estudo desse tipo de fenômeno assume bastante relevância nos tempos atuais, ao passo que estamos vendo no Brasil um aumento no número dessas manifestações religiosas que enfatizam os transe (MOREIRA-ALMEIDA, 2004).

Os estados de transe² praticados ritualmente, em especial pelos kardecistas, umbandistas e daimistas podem ser “compreendidos como sendo mediúnicos” (MIZUMOTO, 2012, p. 35). Nos ritos da religião do Santo Daime também se pode identificar fenômenos mediúnicos, na qual se atualizam experiências de transe a partir de referenciais próprios. A mediunidade é admitida dentro desta tradição religiosa, e em geral, a “atuação”³ de entidades espirituais e o desenvolvimento mediúnico é incentivado, aproximando-se muito das concepções de outras linhas espiritualistas como a Umbanda e o Kardecismo⁴ (MONTEIRO DA SILVA, 2004, p. 430).

O Santo Daime foi criado por volta de 1930, em Rio Branco, no Acre, por Raimundo Irineu Serra (conhecido pelos daimistas como Mestre Irineu), um imigrante maranhense que se mudou para a região amazônica aproximadamente em 1912. Por conta de seu trabalho como seringueiro e posteriormente como guarda territorial teve contato com a população

² Mizumoto (2012, p. 35) associa fenômenos paranormais a mediúnicos colocando-os na mesma categoria e se referindo a ambos como estados de transe. Ainda segundo esta autora, o termo transe se refere aos estados alterados de consciência induzidos que não estão relacionados às ideias culturais de possessão, termo este que foi bastante utilizado no passado por antropólogos que estudaram o fenômeno de transe ritualístico em sociedades tradicionais.

³ Termo utilizado pelos daimistas para se referirem aos fenômenos de incorporação.

⁴ Embora não exista um consenso a respeito do uso do termo “Kardecismo”, ele será aqui empregado para facilitar a compreensão, pois atualmente o termo “Espiritismo” tem sido empregado em vários tipos de manifestações religiosas.

ribeirinha da região, vindo a conhecer a ayahuasca⁵ e partir de suas experiências com esta infusão psicoativa, obteve visões e revelações que o levaram a fundar uma doutrina religiosa que intitulou de Santo Daime⁶ (ALVERGA, 1992).

Na década de setenta, após a morte de Raimundo Irineu Serra, seu seguidor Sebastião Mota de Melo (conhecido pelos daimistas como Padrinho Sebastião) se estabeleceu com alguns fiéis em uma colônia no interior do Acre, onde instituiu uma vertente do Santo Daime intitulada CEFLURIS⁷. A partir de então, a religião do Santo Daime se dividiu em duas vertentes, o Alto Santo, onde a viúva de Mestre Irineu deu continuidade ao centro por ele fundado e o CEFLURIS, no qual Sebastião Mota de Melo introduziu alguns elementos novos.

⁵ A palavra ayahuasca advém da língua quíchua, que é um antigo idioma que predominava na região dos Andes peruanos desde épocas anteriores ao Império Inca e ainda subsiste em algumas tribos nativas da Amazônia. O termo pode ser traduzido genericamente para o português como “cipó das almas”. A ayahuasca é uma bebida psicoativa utilizada por aproximadamente 72 diferentes tribos da Amazônia em seus rituais (LABATE, 2002, p. 232; LUNA, 2002). A ayahuasca é obtida a partir da fervura de duas plantas amazônicas, o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha do arbusto chacrona (*Psychotria viridis*). Essa combinação é a mais comum, no entanto, dependendo do grupo que a utiliza, podem ser acrescentadas outras plantas (LABATE, GOULART & ARAÚJO, 2004, p. 21). Os alcalóides presentes no chá da ayahuasca pertencem a dois grupos: (1) o das triptaminas, das quais a principal é a *Dimetiltryptamina* ou DMT, presente na folha chacrona; (2) o outro grupo é o das beta-carbolinas, a *Harmina*, a *Harmalina* e a *Tetrahydroharmina*, presentes no cipó jagube (MCKENNA *et al.*, 1998). A DMT não é ativa quando ingerida isoladamente por via oral, sendo rapidamente metabolizada pelas enzimas MAO (*monoaminoxidase*) presentes no estômago, fígado e intestino. No entanto, as beta-carbolinas (*Harmina*, *Harmalina* e *Tetrahydroharmalina*) são inibidoras da MAO e quando administradas juntamente com a DMT permitem que esta seja absorvida pelo trato digestivo e caia na corrente sanguínea, vindo a entrar em contato com o sistema neuronal provocando os efeitos psicoativos. Ainda não se entende como os povos indígenas descobriram que a associação entre as duas plantas produziriam um potente efeito psicoativo, que não seria alcançado caso as plantas fossem ingeridas separadamente (MCKENNA *et al.* 1998). Constata-se ainda a interação das substâncias com processos serotoninérgicos que atuam na regulação do humor, no aumento das atividades eletroencefalográficas (EEG) *alpha* (8- 13 Hz) e *theta* (4- 8 Hz) e possível ação no sistema límbico, permitindo o acesso à dimensão afetiva. É interessante notar que a DMT e a *Harmalina*, possuem muita semelhança com substâncias produzidas pela glândula pineal, como a *6-metoxi-tetra-hidro-beta-carbolina*, um derivado da DMT (BRITO, 2004, p. 633) e a *10-metoxi-harmalina*, o que propõe especulações a respeito da ligação desta glândula com capacidades extrassensoriais e expansão da consciência, já que tradições místicas ligam a glândula pineal à “abertura do terceiro olho” ou estados visionários e capacidades parapsicológicas (GROF, 1997, p. 256, 257).

⁶ Este nome se refere ao pedido que os fiéis costumavam fazer ao comungar a bebida: “Dai-me luz, dai-me cura, dai-me conhecimento”, etc (COUTO, 2002, p. 392).

⁷ A nomeação CEFLURIS é uma sigla para Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, e foi adotado por Padrinho Sebastião, após o seu afastamento do centro original denominado Alto Santo no ano de 1974. Nesse mesmo ano o CEFLURIS foi registrado legalmente como um novo centro de Santo Daime, contando com seu próprio estatuto (GOULART, 2004). O CEFLURIS recentemente mudou seu nome para ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo) (LOURES, 2014). No entanto, a denominação CEFLURIS ainda é correntemente utilizada pela maioria dos daimistas e também pelos pesquisadores, portanto, eu optei por mantê-la em minha pesquisa. O CEFLURIS criou uma diretoria executiva com um poder central localizada geograficamente na comunidade daimista Céu do Mapiá fundada por Padrinho Sebastião no estado do Amazonas, que ficou responsável por estabelecer o estatuto e os preceitos doutrinários da religião. Esta instituição tem o caráter de ser um polo central de referência e orientação para todas as igrejas do Santo Daime que queiram se filiar e procura coordenar, instruir e homogeneizar as atividades de todos os grupos filiados (CEMIN, 2001). Podemos ressaltar que com relação à religião do Santo Daime, o CEFLURIS foi a instituição que obteve maior sucesso em manter uma diretriz para organizar a religião do ponto de vista institucional. No panorama atual da religião, percebemos a existência de grupos que se intitulam Santo Daime, mas que não tem nenhum tipo de vínculo institucional e se sentem mais livres para seguirem um calendário de rituais mais flexível de acordo com os desígnios dos dirigentes.

Ressalto que, apesar da separação em dois segmentos, os estudiosos dizem que essa dissidência não constituiu uma cisão doutrinária, já que ambos segmentos continuaram preservando os preceitos originais deixados pelo fundador (COUTO, 1989; MACRAE, 1992).

A doutrina⁸ religiosa do Santo Daime é considerada por seus adeptos como um movimento eclético⁹ de caráter espiritualista¹⁰ e cristão, que incorporou elementos de várias tradições espirituais como o xamanismo indígena, Catolicismo popular, Kardecismo, Umbanda e também ideias advindas da religiosidade oriental e do esoterismo europeu. Todas essas influências foram amalgamadas e organizadas criativamente, num processo gradual desde a fundação da religião nos anos trinta, de forma a constituir um conjunto de preceitos doutrinários e práticas rituais singulares. Esse processo ainda está em andamento, havendo constantemente a assimilação e ressignificação de novos elementos simbólicos, conceitos e práticas (GROISMAN, 1999; GOULART, 2004).

As cerimônias religiosas do Santo Daime envolvem o uso ritual da bebida psicoativa conhecida genericamente como ayahuasca, no entanto os daimistas não adotam essa nomenclatura para se referir a infusão que utilizam como sacramento¹¹, optando por se referir a ela como “Santo Daime” ou apenas “Daime”¹². O Daime é considerado pelos adeptos um elixir divino que possibilita o acesso ao plano espiritual. Neste sentido, existe todo um “aparato simbólico cultural que confere à bebida um *status* sagrado relacionado a potências invisíveis” (COUTO, 2002, p. 390).

Apesar de o Daime ocasionar efeitos de alteração da consciência, esse fator não é o único preponderante para a análise dos fenômenos mediúnicos que ocorrem no contexto daimista, pois através da forma ritualizada no qual se faz o uso da bebida, consegue-se administrar as propriedades psicotrópicas dos compostos químicos¹³ de forma a auxiliar seus

⁸ A palavra doutrina se refere ao conjunto de ensinamentos que compõem esta prática religiosa (GUSMAN-NETO, 2012). O Santo Daime é considerado pelos seus adeptos como uma doutrina, sendo esta palavra utilizada correntemente pelos daimistas para se referirem à religião (GROISMAN, 1999).

⁹ A expressão eclético é utilizada pelos daimistas como adjetivo para se referirem à plasticidade de simbolismos abarcados pela religião. O termo está presente na nomenclatura da vertente daimista CEFLURIS, que se autodenomina “centro eclético” e no próprio estatuto desta instituição (GREGANICH, 2010).

¹⁰ Termo de cunho adjetivo utilizado para se referir a grupos ou indivíduos que creem na existência de uma dimensão espiritual da realidade que se contrapõe a dimensão material. De acordo com Allan Kardec, fundador da doutrina espírita, na “Introdução do estudo da doutrina espírita”, no livro dos espíritos, espiritualista é “qualquer um que acredite que há em si mesmo alguma coisa além da matéria” (CALVACANTI, 1983, p.15).

¹¹ O termo sacramento originalmente está ligado a concepções cristãs. De acordo com a crença daimista, a infusão é considerada um “ser divino”, capaz de levar aos que dela comungam a ter acesso à dimensão espiritual. Seu uso é cercado de preceitos, regras e preparos que reforçam a dimensão de sacralidade a ela atribuídos.

¹² Ao longo deste trabalho, optei por utilizar a denominação Santo Daime para me referir a religião e Daime para me referir à bebida.

¹³ Os compostos químicos identificados na infusão da ayahuasca são *Dimetilriptamina*, *Harmina*, *Harmalina* e *Tetrahydroharmalina*. Para mais detalhes a respeito da farmacologia da ayahuasca consultar as obras: Brito, G.S.

adeptos a “vivenciar uma experiência estruturante”, no qual afirmam ser levados a uma dimensão autoreflexiva de seus atos e de suas relações tanto com o mundo material como com o mundo espiritual, buscando uma experiência de harmonia cósmica (COUTO, 1989, p. 216).

Antes de sua chegada ao Santo Daime, Sebastião Mota de Melo atuava como médium kardecista realizando atendimentos e trabalhos de mesa em sua própria casa e na vertente daimista por ele criada, o estudo da mediunidade foi privilegiado, contando com a criação de rituais específicos para a expressão de fenômenos desta natureza (ALVES-JÚNIOR, 2007). A partir da introdução de elementos kardecistas advindos dos conhecimentos de Padrinho Sebastião e posteriormente de elementos umbandistas que exporei adiante, os fenômenos mediúnicos de incorporação ganharam espaço, assumindo por vezes um papel preponderante em alguns ritos. Os daimistas usam os termos “incorporação” ou “atuação” para se referirem a manifestação mediúmica de um espírito no corpo de um médium. Esta forma de experiência espiritual vem ganhando espaço em algumas igrejas da vertente do CEFLURIS, constituindo-se até num dos elementos principais de alguns ritos desses centros religiosos.

Uma dessas igrejas daimistas que privilegia o estudo mediúnico é a Tenda Espírita Flor da Montanha, localizada próximo ao pequeno distrito de Lumiar, município de Nova Friburgo no estado do Rio de Janeiro. Esta instituição é conhecida no meio daimista por contribuir com a inserção de elementos umbandistas na doutrina do Santo Daime, sendo este um dos motivos pelo qual elegi tal grupo como foco para o desenvolvimento da pesquisa de campo que deu origem a este trabalho. Sua fundadora, a mãe de santo Baixinha, traz em sua trajetória passagens pelo Espiritismo Kardecista, pela Umbanda e pelo Candomblé, antes de se fardar¹⁴ na religião daimista no ano de 1988. Apesar de se tornar adepta do Santo Daime, Mãe Baixinha manteve suas origens religiosas, dando continuidade à sua vocação mediúmica e

Farmacologia humana da hoasca (Chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: Labate, B.C. & Araújo, W.S.(orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Mercado de Letras. Campinas, SP, 2002; Grob, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Neves, E.S.; Oberlaender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E.; Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J. & Boone, K.B. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: Labate, B.C. & Araújo, W.S.(orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Mercado de Letras. Campinas, SP, 2002; Mckenna, D.J Grob, C.S. & Callaway, J.C. (1998). The scientific investigation of ayahuasca: a review of past and current research. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, Vol. 1: p. 65-77. Disponível em: <http://www.maps.org/news-letters/html>. Acessado em: 10-06-2015; Ott, J. (2004). Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana da DMT oral combinada com a harmina. In: Labate, B.C. & Araújo, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª edição. Mercado de Letras. Campinas, SP, 2002.

¹⁴ O ato oficializado de adesão a religião do Santo Daime é intitulado no vocabulário daimista de “fardamento”. Este é um ato simbólico, com conotações de rito de passagem, que implica na decisão do indivíduo em assumir um compromisso com a religião e com os preceitos daimistas passando a fazer parte do grupo (LOURES, 2013, p. 23). O neófito escolhe uma data do calendário oficial de rituais e durante o ato litúrgico no momento destinado ao fardamento, o adepto recebe a “estrela” (broche em formato de estrela de seis pontas, com uma lua nova no centro e uma águia pousada no meio da lua) que passa a ser usada do lado direito do uniforme. A partir do dia do fardamento o adepto passa a usar a indumentária ritual daimista intitulada “farda”.

ao seu trabalho como mãe de santo no grupo daimista por ela fundado. Diante do repertório de sua fundadora, a igreja pesquisada se tornou uma rica rede simbólica, capaz de aglutinar vários elementos espiritualistas, que foram assimilados e ressignificados em conformidade com os preceitos daimistas.

A história da igreja daimista fundada por Mãe Baixinha em Lumiar é peculiar, pois teve início como um grupo umbandista na cidade do Rio de Janeiro. Ao longo da trajetória dessa mãe de santo, o grupo por ela dirigido passou de um terreiro de Umbanda que fazia uso de Santo Daime, intitulado “Cabana Lua Branca”, para a igreja do Santo Daime “Flor da Montanha”, que hoje faz uso de elementos rituais umbandistas. A pesquisadora Maria Beatriz Lisboa Guimarães em sua dissertação de mestrado do ano de 1992¹⁵, estudou sobre as práticas terapêuticas alternativas utilizadas pelo grupo de Baixinha, identificando-o em seu trabalho como um terreiro de Umbanda. O trabalho desta autora foi uma importante referência para o meu estudo, pois permitiu fazer um balanço comparativo de como se processou o desenvolvimento do grupo de Baixinha. Após 24 anos, eu me deparei com uma realidade diferente, ao encontrar um grupo religioso originalmente umbandista que se adequou aos parâmetros institucionais, doutrinários e rituais propostos pelo Santo Daime, mantendo um interessante diálogo em relação aos elementos umbandistas, especialmente os rituais de incorporação.

Por conta da familiaridade com a ritualística umbandista, os fenômenos mediúnicos de incorporação ganharam um espaço maior dentro das cerimônias rituais da Flor da Montanha, havendo inclusive a criação de dois rituais específicos focados no desenvolvimento da mediunidade: a Gira e o Mensageiros da Cura, que serão descritos mais adiante. Diante de tal contexto, a igreja de Mãe Baixinha, se tornou um ponto de referência com relação ao estudo mediúnico, fato este que também influenciou na escolha do objeto de estudo, já que o foco da pesquisa é compreender como os daimistas vivenciam e significam as experiências mediúnicas de incorporação de entidades espirituais por eles vividos em contextos rituais, tendo em vista a assimilação de um conjunto de elementos simbólicos advindos das religiões do Santo Daime e da Umbanda. Para tanto realizei um trabalho de campo com observação participante, uso de diário de campo e entrevistas semi-estruturadas gravadas com audiogravador com uma amostra demonstrativa de sete médiuns daimistas da Flor da

¹⁵ Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, intitulada “A Lua Branca de Seu Tupinambá e Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda”. Neste trabalho, a autora pesquisou as concepções de cura do grupo de Mãe Baixinha, que misturava formas terapêuticas alternativas e a busca de autoconhecimento se utilizando de práticas simbólico-religiosas que uniam as duas religiões Umbanda e Santo Daime.

Montanha que vivenciam fenômenos de incorporação e que acompanham Mãe Baixinha desde a época em que o grupo ainda se configurava como um terreiro de Umbanda. Portanto a proposta desta pesquisa foi buscar a compreensão do fenômeno de incorporação que ocorre nos ritos daimistas da igreja Flor da Montanha através da perspectiva do próprio discurso nativo. A escolha da metodologia se justifica pelo fato do fenômeno estudado exigir uma pesquisa participativa com viés investigativo, em que apenas as vivências e o contato com os diversos atores permite a compreensão mais aprofundada do universo religioso estudado.

A imersão no ambiente daimista ao longo da pesquisa de campo foi revelando uma riqueza conceitual, que superou todas as minhas expectativas com relação as próprias possibilidades deste estudo, o conduzindo para vias inesperadas, que iam além do que eu havia pensando inicialmente, que era apenas um estudo de caso com viés etnográfico. Devido a riqueza de simbolismos que envolve a religião do Santo Daime somada a complexidade dos fenômenos mediúnicos de incorporação que ocorrem em seu contexto, a imensa quantidade de informações com a qual me deparei ao longo da pesquisa me levaram a expandir a forma como o estudo foi exposto neste trabalho, havendo a necessidade de se revelar aspectos mais amplos a respeito da religião, podendo assim oferecer ao leitor ferramentas interpretativas para que o objeto de estudo pudesse ser compreendido em sua magnitude. Dessa forma, como o leitor poderá perceber, houve a necessidade de se ampliar a introdução, inserindo gradualmente informações a respeito da religião do Santo Daime para que evitássemos um excesso conceitual ao longo dos capítulos, podendo ocasionar o esgotamento do leitor. Acredito que tal medida irá tornar a leitura mais leve e prazerosa.

Como o foco deste trabalho são as manifestações de incorporação dentro dos rituais de uma igreja daimista específica, privilegiei informações que contribuiriam para tornar este fenômeno compreensível para o leitor. No entanto, se fez necessário explorar o material bibliográfico existente sobre o Santo Daime, que auxiliou a traçar um panorama geral da religião combinando-se ao material que emergiu no contexto nativo que pôde ser explorado ao longo de dezessete meses de pesquisa de campo.

Os dados qualitativos obtidos foram analisados e separados em eixos temáticos de acordo com as ideias centrais obtidas nos relatos e nas descrições das observações. Assim, foi possível categorizar as informações e organiza-las no corpo do texto juntamente com as interpretações e apontamentos que lhe eram concernentes. A partir do material colhido pude também fazer algumas conjunturas interpretativas que acabaram conduzindo a elaboração de capítulos onde trato das questões de identidade grupal, sociologia do ritual e corporeidade,

que se mostraram muito pertinentes para a melhor compreensão dos fenômenos de incorporação no grupo pesquisado.

Como hipótese, defendo que os fenômenos de incorporação na igreja daimista pesquisada são influenciados por um intrincado conjunto de fatores, que ao serem vivenciados num contexto ritual, adquirem significados que se adequam a cosmologia adotada pelo grupo. As manifestações mediúnicas de incorporação envolvem vários fatores de ordem biológica, sociocultural e ritual, como predisposição orgânica, uso de substância psicoativa, uso de elementos simbólico-ritualísticos, princípios doutrinários, cosmovisão grupal, identidade religiosa, relações com o corpo, além de envolverem o organismo humano de forma global, cognição, afetividade, pensamento, sentimento, percepções, sensações fisiológicas, tornando o fenômeno de incorporação neste contexto um objeto de estudo bem complexo.

O material bibliográfico existente a respeito da religião do Santo Daime é bastante significativo, como pode ser evidenciado nas referências ao final deste trabalho, o mesmo não se pode dizer a respeito do tema “fenômenos mediúnicos” e “fenômenos de incorporação”, pois a salvo as pesquisas em contextos religiosos específicos, não pôde-se encontrar muitos estudos que validem estes conceitos cientificamente de forma universal, sendo portanto, difícil obter na literatura acadêmica existentes parâmetros objetivos aos quais se pudesse referenciar as experiências mediúnicas que me deparei ao longo da pesquisa, tendo-se que por vezes recorrer a literatura espírita e daimista para obter subsídios hermenêuticos para compreender e explicar o objeto de estudo.

Pude encontrar fontes de diferentes áreas de conhecimento utilizando termos distintos para se referir a experiências de natureza semelhante que envolvem estados de transe religioso, havendo antropólogos que se referiam a eles como “fenômenos de possessão”, psiquiatras fazendo referência a “estados psicopatológicos de dissociação”, psicólogos alinhados a vertente da parapsicologia falando em “fenômenos extrassensoriais ou paranormais”, ou ainda, na literatura nativa vimos menções a termos usados dentro dos contextos religiosos espiritualistas, para se referir a experiências que são correntes no seu meio religioso como “mediunidade”. Não faz parte dos objetivos deste trabalho fazer uma análise de todas as diferentes abordagens dos fenômenos de transe que ocorrem em contextos religiosos e apesar de não haver um consenso dentro da comunidade acadêmica e científica a respeito do tema, nesta pesquisa optei por utilizar o termo mediunidade e incorporação, por serem termos que seus agentes utilizam dentro do contexto estudado e também por serem termos compreensíveis tanto para os acadêmicos quanto para os leitores de forma geral.

Por outro lado, mediunidade é um termo conceitual cunhado pelo espiritismo kardecista, mas que se tornou corrente no meio espiritualista, sendo compartilhado por outras manifestações religiosas, bem como no Santo Daime (CAMARGO, 1961; PROCÓPIO, 1973; ORTIZ, 1991).

De acordo com a doutrina espírita, a mediunidade é considerada uma faculdade psíquica que habilita os indivíduos possuidores a estabelecerem comunicação com seres espirituais. A mediunidade envolve corpo, mente e afeto e pressupõe a crença na existência de um fenômeno de natureza extra-sensorial em que ocorre um contato ou comunicação de um médium com uma fonte de informação externa a si, existente num outro nível de realidade extrafísica, considerado espiritual (MOREIRA-ALMEIDA, 2004; ALVES-JÚNIOR, 2007; MIZUMOTO, 2012).

O indivíduo que vivencia a experiência mediúnica recebe a designação de “médium”, sendo este um conceito empregado pela doutrina espírita para se referir a pessoas que sentem a influência dos espíritos, através de “faculdades mediúnicas que se mostram bem caracterizadas por efeitos patentes, de certa intensidade” (KARDEC apud MOREIRA-ALMEIDA, 2004, p. 17).

Segundo Moreira-Almeida (2004, p. 19), do ponto de vista experimental-empírico, o desenvolvimento da mediunidade em indivíduos está ligado a um conjunto de fatores de ordem orgânica, formando uma espécie de predisposição de base biológica, cujas variáveis são individuais. Esse autor ainda coloca, tomando por base o *Livro dos Médiuns* de Alan Kardec (item, 200) que, não existem formas de se diagnosticar a presença da “faculdade mediúnica”, que não seja por meio da experimentação ou experiência direta do indivíduo.

No Santo Daime, também se utiliza a terminologia “médium” para se referir as pessoas que vivenciam fenômenos mediúnicos de contato com entidades espirituais, no entanto, eu encontrei concepções que permitem uma plasticidade com relação à presença da faculdade mediúnica. De forma mais geral, no contexto daimista todos os adeptos são considerados “aparelhos¹⁶” que estão aptos a “aparelhar” as forças divinais, sendo todos, portanto, considerados médiuns em potencial. Aceita-se a mediunidade como uma potencialidade latente no ser humano que o Daime poderia despertar ou catalisar em maior ou menor medida conforme a propensão de cada um.

¹⁶ O termo aparelho se refere ao corpo físico, que está apto a manter contato ou receber seres espirituais (Silva, 2004, p. 2). Os daimistas também utilizam a expressão “aparelhar” para se referir a experiência de incorporação de entidades (GROISMAN, 1999, p. 48)

Destaco que o Daime, como os próprios adeptos assumem, pode tornar o indivíduo mais propenso a experiências mediúnicas dentro do contexto ritual¹⁷. Dessa forma, dentro do ritual daimista todos são passíveis de vivenciar fenômenos mediúnicos, no entanto, o termo “médium” é na maior parte das vezes designado àqueles indivíduos cujo potencial mediúnico se mostra mais exacerbado, principalmente com relação aos fenômenos de incorporação, onde o contato com seres espirituais supostamente ocorre de forma mais intensa e visível através de efeitos ostensivos que são evidenciados na linguagem corporal dos médiuns.

Levando em consideração os conceitos espíritas aceitos pelos daimistas, considero fenômeno mediúnico, todo aquele que envolve um estado alterado de consciência referido como transe, onde há a ocorrência de contatos com consciências extrafísicas consideradas no contexto estudado como entidades espirituais. Assim, pode-se identificar nos ritos daimistas as seguintes modalidades de relação com a dimensão espiritual: canalização¹⁸, irradiação¹⁹ ou incorporação. A fenomenologia desses três tipos de experiências mediúnicas varia de acordo com a natureza da conexão espiritual que se estabelece com o plano divinal.

A incorporação é a manifestação de uma fonte de energia externa, tida como uma entidade sobrenatural no corpo de um médium em estado de transe, ocorrendo um acoplamento de dois campos energéticos conscienciais em um mesmo corpo material.

O transe de incorporação pode ser semiconsciente ou inconsciente. No primeiro, o médium detém relativo controle sobre seu corpo e se recorda do que ocorre quando incorporado. No transe inconsciente, ocorre amnésia lacunar, ou seja, o completo esquecimento dos acontecimentos durante o transe. Na maioria dos casos de incorporação, o

¹⁷ Entre os entrevistados da pesquisa encontrei adeptos que tiveram suas faculdades mediúnicas extremamente exacerbadas após a adesão a religião. Mais a frente poder-se-á ver com mais detalhes as repercussões disso.

¹⁸ A “canalização” é considerada um tipo de contato mediúnico em que os médiuns, em estado de percepção consciente, recebem informações advindas do mundo espiritual. Trata-se de um processo sem incorporação, sendo a presença da entidade sentida como externa. Acredita-se que as informações são transmitidas ao médium através do pensamento, num processo semelhante à telepatia, podendo ser simultaneamente traduzida em comunicação escrita (psicografia) ou em comunicação oral (psicofonia). No Santo Daime há ainda a possibilidade de canalizar informação do plano espiritual com o recebimento de hinos musicais através do processo de psicomusicografia.

¹⁹ A irradiação é um fenômeno no qual o espírito emana sua energia através do médium, não chegando a haver uma incorporação propriamente dita. No discurso nativo, a irradiação é um tipo de contato ou influência que ocorre sob a forma de transferência de fluidos energéticos de uma entidade espiritual para o médium. O médium, segundo os daimistas, devido a sua conexão privilegiada com as forças divinas pode receber e transmitir esses fluidos positivos para outras pessoas que podem estar ou não fisicamente presentes no ritual. Essa irradiação pode ser feita com o propósito de cura diretamente pela entidade sob o doente ou beneficiário ou através do médium, que serve de canal para transmitir a energia. Os médiuns podem ainda, através da concentração mental e direcionamento de pensamentos de cura, irradiar fluidos benéficos sob terceiros, sem necessariamente haver uma entidade envolvida no processo. Esta prática é comum em centros de orientação espírita, podendo ser interpretada nestes como “passe fluídico” (MONTERO, 1985). A irradiação e a canalização são dois tipos de fenômenos mediúnicos que podem ocorrer nos ritos daimistas e seu entendimento e diferenciação se faz necessário, pois irá tornar mais claro o fenômeno da incorporação (LABATE, 2004).

médium consente em ceder seu corpo ou “aparelho” ao espírito comunicante, se mantendo em estado de semiconsciência, sendo capaz de exercer relativo controle sob a comunicação da entidade e se lembrar do que foi dito ou feito pela entidade durante o transe. Podem ocorrer casos em que esse controle não consegue ser exercido pelo médium, podendo a manifestação se dar de forma descontrolada, havendo a imposição da vontade da entidade sobre a vontade do médium. Por meio da prática, os adeptos de sistemas religiosos mediúnicos, acreditam ser possível aprimorar o transe de incorporação, desenvolvendo-se maior controle sob os pensamentos, palavras e gestos da entidade espiritual (PERALVA, 1971).

Em alguns médiuns, a incorporação pode ocorrer de forma inconsciente, havendo a perda completa da consciência, não havendo, segundo os nativos, lembranças do que ocorreu durante o transe. Neste caso, a personalidade do médium é completamente obnubilada em detrimento das características do espírito comunicante. Esse tipo de incorporação é menos frequente e os médiuns que vivenciam esse tipo de estado são chamados de médiuns inconscientes.

Os termos *possessão*²⁰ e *incorporação* muitas vezes têm sido usados de forma análoga na literatura acadêmica, no entanto percebem-se distinções entre os conceitos. De forma geral, na literatura antropológica o termo “*possessão*” denota um estado de dominação e tem sido utilizado para descrever estados de transe onde o indivíduo perde a consciência, sendo tomado de forma involuntária por forças sobrenaturais que se apossam de seu corpo. Geralmente, no contexto espírita o termo *possessão* é reservado para tipos mais graves de obsessão por espíritos malevolentes, onde ocorre a influência negativa deste sobre uma pessoa que não necessariamente seria um médium (MOREIRA-ALMEIDA, 2004).

A inserção de práticas de incorporação de espíritos por Padrinho Sebastião, na vertente daimista por ele criada, esteve desde seu início, ligada ao conceito kardecista de “*caridade espírita*”, que propõe o uso racional da mediunidade como um meio de auxiliar os espíritos desencarnados no seu processo de evolução espiritual. Para tanto se recorre à incorporação

²⁰ Cabe aqui uma crítica com relação a generalização que tem sido feita do uso do termo *possessão*, sendo necessário para os propósitos deste estudo, fazer os devidos apontamentos para se evitar as concepções a respeito do objeto de pesquisa. Os estados de consciência onde há perda de controle por parte do indivíduo tem recebido socialmente conotações negativas, sendo a expressão “*possessão*” utilizada de forma depreciativa pelo senso comum que geralmente a associa à expressões religiosas marginalizadas. No uso vulgarizado, o termo é utilizado para evocar uma dimensão demoníaca muito ligada a concepções católicas, que por conta disso, também acabam contribuindo para adicionar uma carga pejorativa, julgamentos de valor e preconceitos com relação as práticas religiosas que envolvem incorporação de espíritos, todas genericamente consideradas malevolentes ou demoníacas. O termo pode também assumir conotações negativas ao ser interpretado por alguns como um estado de perda de controle do indivíduo e tudo que é associado a perda de controle sobre si mesmo em nossa sociedade tende a ser classificado como ruim.

dos espíritos sofredores ou obsessores como recurso para a “doutrinação” através da palavra e da influência do médium. No Santo Daime, essa doutrinação dos espíritos sofredores pode ser feita durante o ritual através dos cantos, preleções e através do que os adeptos chamam de “dar passagem”, que consiste no médium permitir que ocorra a incorporação deste espírito em seu aparelho para que este expresse sua dor. Os daimistas acreditam que, passando novamente pela matéria, o espírito pode ressignificar sua nova condição e aceitar sua nova realidade, podendo assim prosseguir seu caminho de evolução espiritual (LABATE, 2002).

É relevante notar que a incorporação é apenas uma das formas de fenômenos mediúnicos que podem ser desenvolvidas no culto daimista, sendo vasta a abrangência de manifestações dessa natureza que podem ocorrer dentro dos ritos: clarividência (visões e insights a respeito da natureza das coisas); clariaudiência (recebimento de instruções através da audição de vozes), precognição (*insights* a respeito de eventos futuros), retrocognição (*insights* a respeito de eventos passados), canalização (psicofônia, psicografia, psicomusicografia), irradiação e a intuição, no sentido de recebimento de informações de fonte externa na forma de sentimento, pensamento ou percepção, que segundo os adeptos também é uma forma de mediunidade (GUIMARÃES, 1992).

Ressalta-se que, o recebimento de hinos ou psicomusicografia e a miração são dois tipos de fenômenos que são inerentes e peculiares a religião daimista, sendo ambos elementos primordiais desse sistema religioso, visto que é a partir deles juntamente ao consumo do Daime, que o rito daimista se constitui e se consolida.

Os hinos²¹ são versos musicados simples que segundo os daimistas não são compostos como na música tradicional, mas recebidos do plano espiritual através de um processo mediúnico que Couto (1989) chamou de psicomusicografia. Eles são considerados mensagens e ensinamentos dados pelos seres divinos. Em decorrência disso, a “doutrina” teria para os daimistas um caráter sagrado, pois não foi criada pela mente humana e sim transmitida diretamente das esferas celestiais através do recebimento mediúnico de hinos aos seus fundadores e adeptos (REHEN, 2007). O conjunto de hinos recebidos por um mesmo adepto é denominado “hinário”.

²¹ Os hinos podem ser recebidos tanto em situações cotidianas, em sonhos ou durante o ritual em estado de transe podendo ser captados por meio auditivo, quando se escuta uma voz cantando-o acompanhada por uma melodia; por meio visual, através da visualização das palavras do hino aparecendo como num *script* na mente do recebedor; ou por uma inspiração repentina, quando o adepto pode começar a cantarolar a letra com melodia sem nunca antes tê-la escutado. Muitas vezes, o recebimento de um hino não é um processo contínuo, podendo-se receber partes dele em dias diferentes, às vezes até semanas depois, ou ainda pode-se receber primeiro a melodia e depois a letra ou vice versa (COUTO, 1989; MACRAE 1992; GROISMAN, 1999; REHEN, 2007; LABATE, 2004).

Os daimistas acreditam que os ensinamentos da doutrina são revelados através dos hinos, não havendo portanto, necessidade de qualquer tipo de pregação por parte dos dirigentes, pois o conhecimento espiritual estaria contido nesses cânticos musicais. Couto (1989) lembra ainda que, os hinos substituem o discurso do oficiante do rito; padre, pastor, pregador, ministro, já que a religião daimista não conta com figura semelhante responsável por fazer pregações de cunho dogmático. No sistema daimista, acredita-se que o contato com o divino se dá por via direta não tendo que passar por intermediários responsáveis fazer a ponte do fiel com a divindade. Cada adepto, ao comungar da bebida sacramental, tem acesso ao plano espiritual e recebe os ensinamentos conforme o seu merecimento²².

De acordo com Groisman (1999) o hino funciona como um “sintonizador” que facilita a conexão entre mundo material e mundo espiritual e sua execução ritual teria um caráter propiciatório, pois efetua a “chamada” das entidades do plano espiritual para se apresentarem no ritual. Os hinos são, portanto, o elemento ritual fundamental para a ocorrência do fenômeno mediúnico de incorporação, pois eles contribuem tanto para invocar as entidades, como para a entrada do adepto no estado de transe mediúnico.

Nos ritos do Santo Daime, os fenômenos mediúnicos se encontram amalgamados a miração, que é o estado de transe peculiar à religião daimista, que é induzido pelo Daime em conjunto com os elementos simbólicos do rito.

A “miração”²³ é um complexo estado de transe que envolve o aumento de percepções sensoriais, auditivas, intuitivas, visuais, sinestésicas e sensações de transcendência em que acredita-se que o adepto seja capaz de processar informações, manter o controle da situação e lembrar-se dos conteúdos acessados durante o estado alterado de consciência. De acordo com a exegese daimista, a miração seria um estado de transe em que não ocorre a perda da consciência e sim sua elevação a patamares superiores onde seria possível ter acesso à conteúdos inacessíveis quando se está no estado ordinário de consciência (GROISMAN, 1999; MELO, 2011).

²² A palavra merecimento é um conceito recorrente no vocabulário daimista e diz respeito às bênçãos que são concedidas ao adepto de acordo com seu esforço pessoal de aprimoramento pessoal e espiritual. De acordo com Groisman (1999, p. 53), o “merecimento é um objetivo a ser alcançado, através da conduta pessoal orientada pelo trabalho espiritual”. Assim, podemos perceber que as experiências espirituais dos adeptos durante o ritual podem ser bem distintas, visto que obedecem ao sistema de mérito, pois acredita-se que a cada um é dado, conforme o seu merecimento. Como o Santo Daime é uma religião de base espírita, adota a crença no reencarnacionismo, acreditando que esse merecimento é cumulativo, podendo o adepto vir a receber nesta vida méritos que são decorrentes de boas ações praticadas em outras reencarnações.

²³ A palavra miração é derivada do latim *mirare* (admirar) e do verbo espanhol *mirar*, que traduzindo significa “ver” e acredita-se que seu uso era muito comum entre os habitantes da fronteira peruana da região amazônica para se referir ao estado extático advindo dos efeitos da ayahuasca, tendo o fundador do Santo Daime mantido o uso da mesma (LABATE, 2004).

O fenômeno da miração é muito complexo e difícil de explicar, pois faz alusão a uma dimensão intangível, cujas percepções não são acessíveis no estado normal de consciência podendo ainda envolver diversos fenômenos extrassensoriais simultaneamente, como clarividência; clariaudiência; projeção astral²⁴, contatos telepáticos entre pessoas presentes no rito; regressão a memórias passadas incluindo-se de vidas passadas; sinestésias; sensação de transcendência da realidade ordinária, irradiação, canalização e incorporação, etc (LABATE, 2004).

Ressalta-se que a miração é o estado de transe privilegiado nos rituais daimistas, no entanto, com a inserção de elementos kardecistas e umbandistas de forma mais preponderante a partir dos anos setenta, o CEFLURIS, abriu espaço para outro tipo de transe nos rituais: o transe de incorporação (ALVES-JÚNIOR, 2004).

A vertente daimista do CEFLURIS se caracteriza por um variado elenco de rituais, distribuídos em um calendário oficial. As cerimônias religiosas são designadas pelos daimistas como “trabalhos”²⁵. Os formatos rituais oficiais propostos pela vertente do CEFLURIS são: Trabalho de Concentração²⁶, Trabalho de Hinário²⁷ e Trabalho de Cura – podendo este último variar em termos de ritualística de acordo com o alinhamento pessoal do dirigente da igreja, podendo ser ou não de “banca aberta”²⁸. Os Trabalhos de Cura não têm data fixa, mas acontecem preferencialmente no dia 27 de cada mês, nas igrejas que se propõe a realiza-lo. Caso o Trabalho de Cura seja de banca aberta, é denominado Trabalho de Estrela²⁹. Há ainda outros dois tipos de ritos oficiais que se assemelham muito em termos de

²⁴ A projeção astral é também conhecida como desdobramento astral, bilocação ou voo xamânico, sendo caracterizada como um estado de transe no qual a consciência do médium se desloca do corpo material transcendendo a limitação de tempo e espaço, sendo capaz de ir a outras localidades. No contexto nativo acredita-se que na projeção astral a alma viaja ao mundo espiritual. No estado de miração pode ocorrer projeção astral, mas esta não é necessariamente caracterizada como este fenômeno.

²⁵ Os daimistas chamam seus rituais de “trabalho”, termo que se mostra bastante adequado, pois o rito daimista envolve muito esforço físico e mental dos adeptos (Couto, 1983). Para Guimarães (1992), o trabalho daimista designa o empenho individual de cada um no ritual, sendo considerado pelos adeptos como um “trabalho espiritual”, mas que leva em conta as esferas do pensamento, da emoção e do corpo físico.

²⁶ Ocorre obrigatoriamente todos os dias 15 e 30 de cada mês.

²⁷ Os trabalhos de Hinário acontecem em datas comemorativas do calendário cristão: Dia de Reis, (6 de janeiro); São Sebastião, (20 de janeiro); São José, (19 de março); Semana Santa; Santo Antônio, (12 de junho); São João, (24 de junho); São Pedro, (27 de junho); São Miguel (29 de setembro); Finados (2 de novembro); Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) e aniversários dos fundadores da religião: aniversário de Mestre Irineu (15 de dezembro); aniversário de Padrinho Sebastião (dia 7 de outubro) ou ainda em memória ao dia de falecimento dos mesmos: dia 6 de julho e dia 20 de janeiro respectivamente.

²⁸ Terminologia usada em sessões de mesa espírita para designar os ritos onde é permitida a incorporação de entidades espirituais.

²⁹ De acordo com Couto (1983, p. 155), na igreja matriz do CEFLURIS no Céu do Mapiá, os rituais de cura foram denominados Trabalho de Estrela, por serem realizados num local próprio para eles conhecido como “Casa da Estrela” ou apenas “Estrela”. Esse espaço foi construído especificamente para esse tipo de trabalho e tem o formato arquitetônico de uma estrela, sendo nele permitidas atuações mediúnicas. O termo Trabalho de

ritualística ao Trabalho de Estrela, que são: o Trabalho de Mesa Branca³⁰ e o Trabalho de São Miguel³¹. A igreja por mim estudada introduziu em seu calendário dois ritos adicionais: o Mensageiros da Cura, que se assemelha em formato ritual ao Trabalho de Estrela e os rituais de Gira. Mais a frente será feita a descrição detalhada desses dois ritos, que se constituíram em objetos privilegiados do meu estudo.

Nos rituais de banca aberta, é permitida a ocorrência de fenômenos de incorporação de entidades, podendo haver intervenção dos médiuns incorporados efetuando curas espirituais. Os seres espirituais que se apresentam no rito, são invocados através de um conjunto de hinos selecionados, as “chamadas”³², reconhecidos pelo seu poder de convocar determinadas entidades espirituais de diferentes linhas: da Umbanda (caboclos, pretos-velhos, erês, exus); do Kardecismo (falange dos médicos); entidades ligadas as tradições xamânicas e aos cultos afro-amazônicos (espíritos da natureza que habitam as águas e a floresta).

A forma como os daimistas reinterpretaram e mesclaram elementos espiritualistas provindos da cosmologia de outras formas de religiosidade abriu espaço para a aceitação de manifestações mediúnicas de incorporação nos ritos do Santo Daime. No entanto, observa-se que aceitação da ocorrência desses fenômenos não é unânime em todas as igrejas daimistas. Apesar de haver uma uniformidade doutrinária que mantém uma coerência ritual, observa-se que existem diferenças com relação à interpretação que se faz dos fenômenos de incorporação, sendo tal prática mediúcnica rechaçada em algumas igrejas (MIZUMOTO, 2012).

Devido ao ecletismo da doutrina daimista, que abarcou simbolismos de outras religiões, as igrejas alinhadas a vertente do CEFLURIS tem relativa autonomia para valorizar certos elementos em detrimento de outros, de acordo com o alinhamento pessoal de seus dirigentes. Dessa forma, diferenças de interpretação podem ser influenciadas pelo contexto religioso de onde vem o dirigente da igreja, contribuindo assim, para o surgimento de

Estrela acabou sendo disseminado para designar os Trabalhos de Cura de banca aberta, mesmo que não exista na localidade da igreja uma Casa de Estrela, podendo o ritual ser realizado no mesmo espaço dos demais ritos.

³⁰ O nome oficial do Trabalho de Mesa Branca proposto pelo CEFLURIS é “Mesa Branca de Cura e Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge”.

³¹ O Trabalho de São Miguel foi criado nos anos 80 do século XX pelo filho de Padrinho Sebastião e atual dirigente do CEFLURIS Padrinho Alfredo Gregório de Melo. É considerado um trabalho de “limpeza da corrente”, onde todos os adeptos devem se esforçar para corrigir seus pensamentos e suas condutas, no intuito de aprimorarem o trabalho espiritual.

³² Alguns hinos daimistas adquirem caráter de chamada de invocação, pois fazem menção a entidades espirituais de diversos panteões desde a cosmologia indígena, passando pelas religiões afrobrasileiras, sendo utilizados para convocar a presença de entidades espirituais no rito. Como veremos mais a frente o uso destes cantos está presente desde a fundação do Santo Daime e seu uso foi absorvido como elemento ritual por essa religião muito provavelmente pela influências do xamanismo amazônico.

agrupamentos daimistas que privilegiam elementos simbólicos distintos, podendo cada grupo se alinhar mais ao xamanismo, ao Catolicismo, ao Kardecismo ou a Umbanda. As igrejas que buscam se alinhar aos preceitos católicos geralmente optam por se manter fora do estudo mediúnico, não realizando rituais de banca aberta em suas unidades locais. Pode ocorrer também de um dirigente privilegiar mais os elementos umbandistas, inserindo em seu calendário rituais extraoficiais de Gira, sendo este o caso da igreja Flor da Montanha.

Independente da aceitação ou não dos dirigentes, ocasionalmente ocorrem fenômenos de incorporação compulsórios (com a perda de controle por parte do médium) nos rituais. Acredita-se no contexto nativo, que o Santo Daime pode exacerbar questões mediúnicas por ser uma substância psicoativa que favorece o acesso a potenciais pouco conhecidos e explorados da mente humana, principalmente em indivíduos que já possuem a disposição orgânico/psíquica para esse tipo de vivência mediúnica.

A forma de significar tais fenômenos varia, ao passo que podem ser considerados como importante ferramenta para o desenvolvimento espiritual dos adeptos em algumas igrejas, outras alegam que sua ocorrência gera distúrbios ao bom andamento dos rituais, pois alguns médiuns podem apresentar dificuldades em administrar o transe de incorporação dando vazão a manifestações em que ocorre o excesso de movimentação e barulho, atrapalhando a concentração e foco que são exigidos dos adeptos durante os rituais. Outros motivos também podem ser especulados, como o despreparo de alguns dirigentes para lidar com tais tipos de fenômenos no rito ou por simplesmente não os aceitarem como uma experiência religiosa válida por conta de suas crenças pessoais e do contexto sociocultural do qual vieram. Geralmente, quando adeptos dotados de sensibilidade mediúnica mais exacerbada começam a vivenciar fenômenos de incorporação em igrejas que não aceitam essa prática, gera-se uma tensão no ceio do grupo, abrindo margem a críticas e julgamentos. Por ser um tipo de fenômeno que não é aceito por todas as igrejas do Santo Daime, o estudo das manifestações de incorporação em contexto daimista se torna algo bem complexo, pois estarei buscando investigar formas de significação do fenômeno e referenciais que não se adequam a religião de forma geral.

Apesar de a miração ser o substrato que sustenta o ritual daimista, ela não é um fenômeno que todos os membros experienciam de forma igualitária, sendo uma vivência de caráter subjetivo e singular, podendo haver discrepâncias com relação ao seu *modus operandi* e a interpretação que se faz dela. Como já comentado anteriormente, a miração dá acesso a diferentes fenômenos e em diferentes nuances, sendo possível que pessoas que tenham a

mediunidade mais exacerbada tenham acesso a uma experiência religiosa mais rica. Há também que se considerar que a miração pode ser interpretada de acordo com o *ethos* e visão de mundo que cada adepto porta em sua bagagem vivencial, sendo provável que uma pessoa que tenha vindo de um contexto religioso católico interprete suas experiências levando em conta suas crenças prévias. Por exemplo, acredita-se que a miração dá acesso a materiais de vidas passadas, o que faz com que as noções de carma e reencarnação presentes na doutrina sejam algo comumente aceito entre os daimistas, no entanto, algumas pessoas com conceitos católicos mais arraigados podem interpretar aquelas informações apenas como conteúdos visionários.

Assim, os fenômenos mediúnicos de incorporação que ocorrem nas cerimônias rituais do Santo Daime podem ser influenciados pela valorização ou restrição de certos elementos rituais e simbolismos emblemáticos que refletem o rico imaginário de crenças que constituem esta doutrina religiosa. A fim de melhor compreender a ocorrência destes fenômenos no contexto da religião, foi realizada uma pesquisa de campo com base na metodologia antropológica na igreja daimista Flor da Montanha próxima a Lumiar, estado do Rio de Janeiro.

A compreensão do fenômeno estudado deve passar pelo entendimento da vida dos atores envolvidos e dos fatos que viabilizaram a introdução de elementos mediúnicos pertencentes a outras cosmologias religiosas em rituais daimistas. Portanto, no primeiro capítulo serão abordadas, a partir de fontes bibliográficas, as principais influências de outras vertentes espiritualistas que abarcam fenômenos mediúnicos em seu sistema simbólico na formação da religião do Santo Daime. Este capítulo auxiliará o leitor a compreender como estes elementos foram absorvidos e articulados na composição de uma cosmologia que permitisse a introdução de práticas que envolvem manifestações de incorporação dentro dos rituais. Ver-se-á também como ocorreu à inserção de conceitos umbandistas e da mãe de santo Baixinha e seu grupo na vertente do CEFLURIS. Da contextualização histórica e doutrinária da religião, partimos para o segundo capítulo, onde apresento a metodologia utilizada e o grupo por mim estudado, bem como uma breve exposição biográfica da trajetória de Mãe Baixinha e da história da igreja por ela fundada, a Flor da Montanha. Posteriormente, será feita a descrição da imersão etnográfica em dois tipos de rituais observados: a Gira e o Mensageiros da Cura, cerimônias que privilegiam o desenvolvimento da mediunidade de incorporação.

O terceiro capítulo foi construído a partir da análise das informações obtidas nas entrevistas com sete médiuns da igreja e nas observações de campo. Nesta seção do trabalho, serão aprofundadas as relações dos sujeitos da pesquisa com a mediunidade e o contexto social onde a exercem. Ver-se-á como as práticas mediúnicas de incorporação nesta igreja assumem configurações complexas a ponto de influenciar nas questões subjetivas e identitárias dos indivíduos nelas envolvidos. As informações obtidas no trabalho de campo evidenciaram a importância da dimensão corporal como suporte para a experiência de incorporação no contexto daimista. Dessa forma, no quarto capítulo tece-se algumas construções interpretativas ligando estas informações com conceitos teóricos da antropologia. Por fim, serão apresentadas as conclusões as quais pôde-se chegar com esta pesquisa.

1 VERTENTES ESPIRITUALISTAS NA FORMAÇÃO DO SANTO DAIME

Não apenas a formação da religião do Santo Daime, como também os fenômenos mediúnicos que ocorrem em seu contexto, abarcam elementos e influências de várias vertentes religiosas como xamanismo indígena, esoterismo europeu, Umbanda e Kardecismo. Estas formas de religiosidade englobam crenças na existência de espíritos, concepções como carma, evolução espiritual, reencarnação e aceitam em suas práticas contatos com o mundo espiritual (CAMARGO, 1961; CALVACANTI, 1983).

A seguir, mostro como a aceitação dos princípios espiritualistas advindos destes agrupamentos religiosos fomentaram a visão de mundo daimista em conjunto com conceitos próprios, fazendo com que os elementos católicos, apesar de mais visíveis (devido ao simbolismo católico presente nas insígnias adotadas pela religião) ocupassem menor espaço na cosmologia da religião do Santo Daime (BOLSANELLO, 1996). Mais a frente, poderá se perceber também como ao longo dos anos, foi havendo uma progressiva assimilação de conceitos espiritualistas pela vertente do CEFLURIS que permitiu que algumas igrejas como a Flor da Montanha desenvolvessem práticas voltadas para a mediunidade de incorporação sem apresentar conflitos com os fundamentos originais da religião.

1.1 Das origens xamânicas do uso da ayahuasca às construções simbólicas do universo daimista

Pelo que consta na bibliografia existente, Raimundo Irineu Serra teria conhecido a ayahuasca por intermédio de um conterrâneo chamado Antônio Costa que o levava a uma sessão xamânica com um curandeiro vegetalista³³ peruano chamado Don Pizango por volta do ano de 1914 aproximadamente (MACRAE E MOREIRA, 2011).

Originalmente, as práticas que envolvem o uso da ayahuasca são comuns entre os povos indígenas amazônicos, tendo sido disseminadas posteriormente para populações mestiças se constituindo uma espécie de xamanismo que na região da Amazônia peruana com a fronteira do Brasil adquiriu a denominação de “vegetalismo”, transformando a figura do xamã em curandeiro (LUNA, 2002; BIANCHI, 2005). O vegetalismo é um tipo de

³³ O termo vegetalista associa-se à crença de que o seu conhecimento provém das plantas de poder por eles utilizadas e dos espíritos vinculados a elas (GOULART, 2004).

“xamanismo mestiço”³⁴ que nasceu do contato dos seringueiros com a população indígena e ribeirinha em fins do século XIX e princípio do século XX na região fronteira entre o estado do Acre, Peru e Bolívia. Tal sistema é baseado numa forma de curandeirismo centralizado no uso ritual da bebida ayahuasca, abarcando também uso de outros elementos como tabaco, ervas, infusões, cânticos conhecidos como ícaros³⁵, maracás³⁶, tambores e penas. Nessa linha xamânica de uso da ayahuasca, os vegetalistas trabalham com estados de transe que podemos conceber como mediúnicos, já que envolvem também comunicações com espíritos, abarcando fenômenos como desdobramento astral, incorporação de espíritos guias, clarividência, clariaudiência, precognição, dom de cura e irradiação através de passes fluídicos (MACRAE 1992).

De acordo com Couto (1989), o xamanismo é caracterizado primordialmente por duas modalidades de transe: o “voo xamânico” ou desdobramento astral na qual a alma se desprende do corpo empreendendo uma viagem até o mundo dos espíritos, onde obtém as informações necessárias para o cumprimento da função do xamã e a incorporação de espíritos guias, caracterizada pela entrada em estados controlados de transe, substituindo-se a personalidade cotidiana do xamã pela manifestação de outro espírito em seu corpo. O primeiro tipo de transe implicaria numa espécie de metafísica ascendente, com a subida do

³⁴ O xamanismo é caracterizado pela vivência de estados de transe, no qual o indivíduo tem uma alteração da percepção da realidade, modificando sua relação com o mundo, com seu corpo e com sua identidade. Esses estados podem ocorrer naturalmente ou podem ser induzidos por meio de jejuns, meditação, técnicas de respiração, uso de sons e ritmos musicais e do uso de substâncias psicoativas. O xamanismo é um fenômeno universal, considerado como a forma mais antiga de conhecimento, de medicina e de contato com o sobrenatural encontrado em todos os povos em diferentes áreas geográficas do mundo (ELIADE, 1970). A pajelança e o vegetalismo são sistemas xamânicos, mas que já sofreram influência da população mestiça que se apropriou dele e inseriu novos elementos. Por exemplo, o vegetalismo é considerado um fenômeno existente na região amazônica que faz fronteira com Peru e Bolívia e seus xamãs recebem o título de “don” ou “mestre”. Já junto à população mestiça brasileira, o fenômeno recebeu a inserção de outros elementos, percebendo-se um sincretismo com o catolicismo popular e com a feitiçaria das religiões afro-brasileiras dando origem a pajelança. Em ambas as formas, foram inseridas orações católicas e culto a santos católicos. Dentro desses sistemas podemos considerar que ambos têm uma visão espiritualista do cosmos, pois creem na divisão entre mundo material e mundo espiritual, na possibilidade de contato com espíritos bem como na influência destes na vida dos vivos. Ambas são formas de religiosidade originárias do xamanismo dos povos nativos. Dentro das diversas formas de pajelança, que vão variar conforme a ênfase dada a certos elementos escolhidos pelo pajé, podemos citar a encantaria amazônica, que é um sincretismo entre pajelança e religiões afro-brasileiras. Ambos os sistemas têm na figura do curandeiro o elemento fundamental dessa forma de expressão religiosa. O curandeiro na pajelança é referido como pajé. Podemos remeter o uso originário da ayahuasca a cultos xamânicos de diversos povos nativos da Amazônia. Com a mestiçagem da população esses usos foram ressignificados sob a forma de rituais de pajelança ou de curandeirismo vegetalista. Mestre Irineu era conhecido pela população como um curandeiro, daí também ser apelidado de mestre (MACRAE, 1992; WALSH, 1993).

³⁵ Os ícaros são cantos e melodias através dos quais os espíritos transmitem aos homens seus conhecimentos e segredos. Acredita-se que eles sejam sussurrados pelos espíritos nos ouvidos do curandeiro. Os ícaros auxiliam na estruturação das visões místicas obtidas durante o transe. As letras costumam ser evocativas e as melodias são geralmente cantadas ou assobiadas (MACRAE, 1992). Os ícaros parecem ser recebidos num processo semelhante ao recebimento de hinos.

³⁶ Instrumento musical em forma de chocalho feito com sementes usado nos rituais dos povos indígenas para a marcação de ritmos e indução a estados de transe.

espírito do xamã as esferas celestiais, ao passo que a incorporação propõe uma metafísica descendente com a descida de um espírito ao plano terrestre (LEWIS, 1971).

Os estados de consciência diferenciados associados às práticas xamânicas implicam uma noção ampliada da realidade que possibilita a crença na existência de um mundo espiritual e a interação dos seres humanos com este. Dessa forma, o xamã seria o mediador, que através de estados extáticos de consciência entra em contato com o mundo sobrenatural. O xamã seria possuidor de um poder mágico adquirido através de um rito iniciático que implica numa morte simbólica e uma mudança de *status* ontológico (LANGDON, 1996).

Em suas experiências iniciais com a ayahuasca, no estado extático provocado pela bebida conhecido como miração, Raimundo Irineu teria tido visões de uma entidade feminina que ele identificou como sendo a Nossa Senhora da Conceição, se referindo a ela também como Rainha da Floresta. Nesse período, Irineu teria recebido instruções para passar por um processo de iniciação³⁷, em que deveria fazer uma dieta alimentar, se abster de contato, especialmente de mulheres, ficando oito dias sozinho na mata, alimentando-se apenas de mandioca sem sal e de ayahuasca.

Após esse período de intensas vivências com a ayahuasca, Raimundo Irineu teria no final da década de 1910, participado de um centro³⁸, intitulado Círculo de Regeneração e Fé, fundado pelos seus conterrâneos, os irmãos Antônio Costa e André Costa na Cidade de Brasília. As reuniões do grupo eram cerimônias realizadas com uso de ayahuasca e sua liturgia possuía fortes conotações espíritas, havendo recebimento de comunicações de entidades que se identificavam como príncipes, princesas, rainhas e marechais que seriam

³⁷ O processo iniciático é uma prática comum entre os povos tradicionais, sendo herdada dos xamãs indígenas pelos os curandeiros vegetalista e supõe diversas restrições como o isolamento na selva, dieta ou jejum, abstinência sexual e de contato social, além do uso de plantas de poder (MABIT, 2002). Esses preceitos envolvem privação material, psicológica e social, implicando um processo de limpeza, purificação e transformação que representa uma morte simbólica que ampliaria a percepção do neófito a respeito do mundo espiritual e de si mesmo (LUNA, 2002). Nesse sentido, Irineu teria passado por um autêntico processo iniciático, no qual teria recebido da Rainha da Floresta ensinamentos e instruções que o levariam a posteriormente fundar a religião do Santo Daime.

³⁸ A denominação “centro” foi originalmente utilizada pelos espíritas kardecistas para denominar o local onde são realizadas suas reuniões. Tal terminologia era também utilizada pelos daimistas para se referirem ao local onde realizavam o culto. Mestre Irineu chegou a receber um hino intitulado “Centro Livre” (hino de número 39 do hinário O Cruzeiro), se referindo a religião por ele fundada como um “centro livre” que acolhe a todos com amor, sem distinções e preconceitos, bem como acolhe também influências diversas advindas de outras formas de religiosidade que encontram expressão também nos cultos do Santo Daime. Existe uma profusão de hinos recebidos posteriormente por outros daimistas que se referem ao termo “centro” (não foi possível estimar a quantidade de referências). A terminologia “centro” é também utilizada pelos daimistas do CEFLURIS – sigla para Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, cuja nomenclatura se refere à religião justamente como um “centro”. Outros locais de culto da religião daimista que foram abertos em outras regiões do país, a exemplo do CEFLURIS, continuaram adotando formalmente o termo “centro eclético” em suas nomenclaturas oficiais. Possivelmente, por influência do catolicismo, eventualmente os daimistas passaram a se referir ao local de culto também como igreja, sendo esta terminologia a mais adotada atualmente.

invocadas através de cantos de chamada³⁹. Essas comunicações teriam sido registradas em documentos por escrito (MACRAE E MOREIRA, 2011).

Por volta do ano de 1931⁴⁰, Raimundo Irineu se mudou para a cidade de Rio Branco, onde fundou seu próprio centro no bairro da Vila Ivonete na periferia e começou a formar um grupo de seguidores. Do seu contato com a Rainha da Floresta no estado de miração, Mestre Irineu recebeu o nome da religião⁴¹, uma série de regras que mais tarde se tornaram os fundamentos da doutrina do Santo Daime e recebeu os primeiros hinos (MACRAE E MOREIRA, 2011).

Podemos perceber que a técnica xamânica de uso ritual de ayahuasca na região amazônica foi o ponto de partida que deu origem a religião do Santo Daime e a ingestão da bebida se tornou o elemento primordial *sine qua non* para a realização do rito e em torno do qual gira todo do sistema religioso daimista. A criação do Santo Daime portanto, institucionaliza o transe xamânico, tornando-o acessível a um maior número de adeptos, e como veremos adiante transcendendo as fronteiras amazônicas.

Anteriormente a sua ligação com ritos xamânicos, Raimundo Irineu teve contato em sua juventude com formas de religiosidade popular maranhenses como a Pajelança e o Tambor de Mina⁴². Mesmo não havendo provas de que ele fosse adepto, através de entrevistas feitas por MacRae e Moreira (2011) com pessoas que conheciam Irineu, encontraram-se indícios de que o mesmo tenha frequentado ritos de Tambor de Mina na sua juventude no Maranhão, tendo inclusive um tio que tocava tambor nesse culto⁴³, o que permite conjecturar

³⁹ As chamadas são cantos cerimoniais usados para invocar a presença das entidades. É um recuso comumente utilizado pelos pajés indígenas, pelos vegetalistas e curandeiros na cultura do curandeirismo amazônico (GUSMAN-NETO, 2012).

⁴⁰ De acordo com um entrevistado de Couto, chamado José das Neves, que foi o primeiro seguidor de Mestre Irineu, a religião do Santo Daime teria sido fundada no dia 26 de maio de 1931, data da primeira reunião realizada por Mestre Irineu, no qual estava presente o próprio, José das Neves e mais uma pessoa.

⁴¹ A nomenclatura Santo Daime é um nome genérico que não foi oficialmente registrado por Mestre Irineu. Acredita-se que Irineu tenha recebido a nomenclatura da religião em estado de miração durante seu período de iniciação. Outras fontes acreditam que o termo Santo Daime é fruto das conclamações feitas pelos seguidores de Mestre Irineu a bebida: Dai-me luz, dai-me saúde, etc (MACRAE E MOREIRA, 2011).

⁴² A Pajelança e o Tambor de Mina estão inseridos dentro do sistema de práticas conhecido como “Encantaria Maranhense”, em referência as entidades espirituais pertencentes a este universo simbólico religioso, chamadas de “encantados” (LABATE E PACHECO, 2002). A pajelança recebe influência do xamanismo indígena, de manifestações afro-brasileiras, do curandeirismo medicinal e do catolicismo popular. Esse tipo de culto também foi disseminado pela região amazônica, recebendo o nome de “Encantaria Amazônica” (LABATE E PACHECO, 2002). Os ritos realizados geralmente em terreiros são voltados para a cura e a incorporação de entidades (encantados) ocupa lugar central. Os encantados são seres espirituais que habitam as matas, os rios, os igarapés, os lagos, as árvores e outros locais do mundo natural (MOTA, 2009).

⁴³ É possível encontrar referências a entidades da Encantaria em vários hinos recebidos por Mestre Irineu contidos em seu hinário *O Cruzeiro* como: *Mãe D’água* (hino 4), *Currupipiragua* (hino 39), *Surubína*, (hino 54); *Princesa Soloína*, (hino 63). Outras figuras presentes nos hinos remetem a um universo relacionado as tradições espirituais negras: *Papai Paxá* (hino 6), *Papai Velho e Mamãe Velha* (hino 33), e da cosmologia

que ele tinha uma abertura para a aceitação de crenças espiritualistas (FROÉS, 1983; LABATE E PACHECO, 2002; MONTEIRO DA SILVA, 2002; MACRAE E MOREIRA, 2011).

É provável que Mestre Irineu e seus primeiros seguidores tenham sido influenciados por essas formas de religiosidade, pois o culto fundado por ele permitia a abertura para concepções espiritualistas da realidade. Ele próprio logo começou a ser conhecido como um grande curador⁴⁴ e nas reuniões realizadas por seu grupo atendia muitos doentes e pessoas que se diziam possuídas por espíritos obsessores, realizando-se ritos que tinham por objetivo exorcizar os espíritos malignos que estariam obsedando a pessoa. Pode-se perceber que já havia entre os primeiros daimistas, a crença na influência e contato do mundo espiritual com o mundo dos humanos.

Convém notar que desde o início do século XX, o imaginário popular amazônico assimilou e amalgamou várias crenças devido ao contato com concepções advindas das culturas indígenas com seus sistemas xamânicos, crenças espíritas advindas do Kardecismo, disseminadas por todo país, bem como crenças de cultos afro-brasileiros que chegaram à região amazônica por conta da imigração de nordestinos (cearenses e maranhenses em especial) que vieram para a região em decorrência da exploração da borracha, sendo comum crenças em espíritos, seres encantados da floresta, “mau-olhado” e “encosto” entre a população local (LABATE E PACHECO, 2002).

Contudo, deve-se ressaltar que inicialmente a forma daimista de lidar com o contato com espíritos era diferente de outros cultos. Ao passo que nas religiões afro-brasileiras tais episódios tendem a ser valorizados e no Kardecismo emprega-se mecanismos de doutrinação abarcados dentro de um ideal de caridade espírita, neste primeiro momento no Santo Daime, o contato com espíritos por meio da incorporação não era estimulado como parte de um processo de desenvolvimento mediúnico, havendo apenas a preocupação de livrar o consulente da aflição causada pela influência dos espíritos, empregando mecanismos para o afastamento do espírito obsessor e expurgação das influências negativas (GOULART, 2004; ALVES-JÚNIOR, 2007; MACRAE E MOREIRA, 2011; GUSMAN-NETO, 2012).

indígena e do imaginário caboclo: *Tupercí* (hino 2), *Ripí* (hino 3); *Tarumim* (hino 4) e *Currupipiraguá* (hino 39) (LABATE E PACHECO, 2002; MACRAE, 2000). Também podem ser encontradas influências dos cultos indígenas nos hinos com invocações às forças da natureza, sol, lua, estrela, terra, vento (hino 29), semelhantes às presentes em cultos indígenas (GABRICH, 2005, LABATE E PACHECO, 2004).

⁴⁴ É relevante lembrar que, no início do século XX, na região norte do país, os serviços médicos eram ainda mais escassos do que o são hoje, portanto a população principalmente de baixa renda recorria comumente aos curandeiros, sendo este um costume que permaneceu na cultura popular amazônica até os dias de hoje (ALBUQUERQUE, 2011).

As reuniões eram realizadas as quartas-feiras na casa de Irineu e consistiam em sessões de concentração, onde se tomava Daime e se sentava em silêncio por uma hora e meia. Esses ritos ficaram conhecidos pelos adeptos da época como Trabalho de Mesa (MACRAE E MOREIRA (2011). Mestre Irineu recorria ao uso de canções assobiadas⁴⁵ ou “chamadas” que eram cânticos que tinham por objetivo trazer presença de entidades espirituais que pudessem auxiliar na cura de algum doente presente na reunião, o que lembra bastante às práticas dos curandeiros e xamãs que tem o costume de assobiar canções de poder. É provável que esses seres que vinham prestar auxílio nessas sessões eram seres encantados da natureza e caboclos, pois encontramos referências a vários desses seres nos primeiros hinos recebidos por Mestre Irineu (MACRAE, 1992; CEMIN, 2001; GOULART, 2004).

No sistema religioso formulado por Mestre Irineu, admitia-se a atuação de forças espirituais positivas e negativas. As primeiras eram convocadas ao rito através das chamadas, sendo responsáveis por efetuar curas em pessoas presentes, ao passo que as influências espirituais negativas eram objeto de exorcismo. Para isso, Mestre Irineu utilizava orações exorcistas⁴⁶ para afastamento dessas forças negativas. Ressalta-se que neste momento inicial da religião, os transes mediúnicos induzidos envolvendo incorporação de entidades, mesmo que de espíritos benevolentes ainda não eram aceitos como parte do ritual (MACRAE E MOREIRA, 2011).

No início do século XX na região amazônica, as manifestações religiosas ligadas ao universo afro-indígena eram socialmente marginalizadas e criticadas de forma preconceituosa, sofrendo forte perseguição das autoridades num meio social que tinha como ideal um purismo branco e católico (MACRAE E MOREIRA, 2011). Assim, é provável que Mestre Irineu, para fugir das perseguições e legitimar seu culto socialmente, tenha se afastando de qualquer ligação direta com formas de religiosidade indígena e afro-brasileira. Naquele tempo, ainda vigorava um decreto de 11 de outubro 1890, que introduzira no código penal artigos que se referiam à proibição da prática ilegal da medicina, de magia, curandeirismo e uso de substâncias psicoativas. Desta forma, muitos enquadravam Mestre Irineu e seu culto dentro

⁴⁵ Nos primeiros anos da religião, Mestre Irineu recebia melodias sem letra que ele costumava assobiar nas reuniões, tal como os ícaros dos vegetalistas. Após certo tempo ele começou a receber hinos que foram ao longo dos anos sendo compilados em um hinário intitulado “*O Cruzeiro*”, que segundo os daimistas contém os preceitos que são os pilares da doutrina daimista (MACRAE, 1992).

⁴⁶ Acredita-se que algumas das orações exorcistas utilizadas por Mestre Irineu estejam contidas no *Livro de Orações Cruz de Caravaca*, que é um livro de orações ocultistas associado à magia e as assim chamadas “ciências ocultas”, publicado na Europa no século XIX, cujo autor é desconhecido. O livro é composto de uma compilação de preces, sortilégios e orações de cunho exorcista (GOULART, 1996; MACRAE, 1992). Na contracapa do livro encontramos os seguintes dizeres: “Orações misteriosas de grandes virtudes e eficácia para toda classe de enfermidades. Raríssimos segredos para todos os males da humanidade”.

desta categoria. Este decreto serviu de desculpa para a perseguição não só da religião do Santo Daime, mas também de muitos terreiros que seguiam religiões afro-brasileiras (MACRAE, 2000).

O fundador do Santo Daime chegou a ser preso e seu culto perseguido por denúncias de associação à magia negra, mas graças às amizades que cultivava com políticos e figuras militares desde a época em que trabalhava na guarda territorial, conseguiu livrar seu centro de maiores ameaças. Esses importantes aliados o ajudaram a conseguir um novo local mais afastado da cidade para as reuniões garantindo maior privacidade e segurança para realização dos rituais religiosos (MACRAE, 2000).

É provável que por conta das perseguições, os elementos de influência indígena e afro-brasileira tenham sido menosprezados em detrimento de elementos mais católicos que podem ter sido reforçados para dar um caráter legitimador para a religião recém-formada, já que a maioria dos seguidores iniciais de Mestre Irineu eram afrodescendentes e migrantes nordestinos como ele e sua fama de curandeiro levantava suspeitas com relação ao culto por ele formado estar associado à magia negra (MACRAE, 2000).

Geralmente, crenças religiosas socialmente marginalizadas buscam na associação a religião predominante, meios para obter maior respaldo e legitimidade social. Assim, era comum no Santo Daime, o uso de insígnias simbólicas do catolicismo como cruces, imagens de santos, rosários, orações católicas, uso do sinal da cruz, culto aos santos católicos, numa tentativa de dar mais credibilidade social a religião, fazendo com que o culto ganhasse feições mais católicas. Efetivamente, o reforço de elementos católicos é uma estratégia ainda adotada nos dias atuais por alguns grupos daimistas, que buscam a exacerbação das insígnias católicas e a identificação do daimista como cristão, no intuito de obter um maior respaldo e aprovação social para a religião, na tentativa de sair da posição de grupo religioso marginalizado (MACRAE, 2000). No passado, a marginalização ocorria por conta de preconceitos raciais e religiosos, sendo a religião associada a “macumba”. Atualmente, a marginalização ocorre mais por conta do preconceito ao uso de uma substância psicoativa como sacramento.

Do ponto de vista cosmológico, percebe-se que a presença do cristianismo⁴⁷ no Santo Daime se aproxima mais das correntes cristãs gnósticas, cuja influência sobreviveu até os dias

⁴⁷ Os daimistas do CEFLURIS usam o termo “movimento eclético de caráter cristão” para definir sua religião. O caráter cristão não implica apego a ideais católicos, cuja presença, não obstante foi ressignificada pelos daimistas. Não renego o valor dos elementos católicos, pois ao longo da história, eles contribuíram para a legitimação daimista perante a sociedade, no entanto, discordando de muitos acadêmicos, acredito que os elementos católicos ocupam uma posição marginal, pois como mostro adiante, a cosmologia daimista é

de hoje por conta de tradições esotéricas e teosóficas. De acordo com MacRae (2000, p. 103), “estas concebem uma divindade “intra-cristã” que de alguma forma está sediada na própria alma humana, não vendo Deus como existindo fora”. Ao aprofundar na cosmovisão daimista percebe-se que a fundamentação da religião foi assentada sob elementos completamente dissonantes do cristianismo católico tradicional. Cemin (2001) aponta que o sistema religioso daimista, originalmente cristalizou-se em torno do xamanismo, que tem em sua cosmologia uma visão espiritualista de mundo, tomando como ponto central elementos xamânicos, como o uso da bebida ayahuasca e o estado de transe como principal ferramenta de contato direto sem intermediários com a divindade.

A experiência religiosa daimista, devido a seu acesso a estados incomuns de consciência que são interpretados como sendo espirituais, facilitou a posterior inserção de noções advindas de correntes esotéricas e espiritualistas como o Kardecismo e Umbanda, inserindo em sua cosmovisão conceitos de base que são antagônicos ao catolicismo, como a crença na existência de um plano espiritual habitado por entidades que são capazes de interagir e influenciar o mundo material e a crença em reencarnação e carma. Diante conceitos esses conceitos serão aprofundados.

Além da associação com o cristianismo, o fundador do Daime também se associou a tradições espiritualistas tornando-se filiado à duas ordens esotéricas de caráter europeu, a antiga Ordem Rosa Cruz⁴⁸ e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (FROÉS, 1986; CEMIN, 2001).

De acordo com MacRae e Moreira (2011) é provável que Mestre Irineu tenha buscado nessas instituições preceitos teóricos do espiritualismo para uma fundamentação doutrinária mais sólida para seu culto, bem como uma maior legitimação com a associação ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, instituição de base espiritualista que gozava de bastante prestígio na época, principalmente entre as camadas mais letradas e cultas da sociedade.

permeada de noções e conceitos espíritas, e a visão de mundo daimista é muito similar a de outras religiões espiritualistas.

⁴⁸ A Ordem Rosa Cruz é uma fraternidade secreta de caráter místico-filosófico, fundada na Alemanha no século XIII por um misterioso personagem conhecido como Christian Rosenkreutz. Tal organização era integrada por filósofos versados nos segredos da natureza e no misticismo e teria ficado em maior evidência na Europa nos séculos XVI e XVII. Em sua essência, os preceitos desta fraternidade eram assentados no Cristianismo esotérico, fortemente impregnado por ideias platônicas, herméticas, gnósticas, cabalísticas e alquímicas (CAPARELLI, 2006).

1.2 O encontro da “doutrina da floresta” com o esoterismo europeu

O contato inicial de Mestre Irineu com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP) se deu na época que fazia parte do Círculo de Regeneração e Fé e depois no final da década de trinta, quando Daniel Pereira de Matos⁴⁹, passou a frequentar o culto trazendo edições da revista *O Pensamento*⁵⁰ conseguidas com um amigo que fazia parte do conselho editorial desta publicação. O seguidor Francisco Ferreira que chegou durante a década de cinquenta que era filiado ao CECP, contribuiria para uma aproximação mais forte com a instituição, pois através dele houve um incentivo maior para a filiação do centro de Mestre Irineu a ordem esotérica (MACRAE E MOREIRA 2011).

MacRae e Moreira (2011) encontraram em sua pesquisa o registro de filiação do centro fundado por Mestre Irineu ao CECP em maio de 1963, bem como o registro de filiação de vários seguidores de Mestre Irineu nos documentos da sede do CECP. Dessa forma, o vínculo com o Círculo Esotérico foi consolidado a ponto de se tornar uma filial desta organização sob o nome de Centro de Irradiação Mental *Tattwa*⁵¹ Luz divina⁵².

O Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento é uma ordem esotérica de cunho espiritualista, fundada em 27 de junho de 1909, na cidade de São Paulo, pelo imigrante português Antônio Olívio Rodrigues⁵³. O CECP foi a primeira ordem esotérica do país e abarcava em seus ideais, influências de ordens ocultistas europeias aos quais seu fundador era filiado como: a Ordem Martinista, a Ordem Rosa Cruz e a Sociedade Alquímica da França,

⁴⁹ Este viria a fundar no final da década de 1940 uma religião ayahuasqueira intitulada Barquinha, que também faz uso ritual de ayahuasca em suas cerimônias. A Barquinha abre espaço em seus ritos para a ocorrência de transe de incorporação, onde é possível haver atendimentos de médiuns incorporados de caboclos, pretos velhos e encantados aos consulentes.

⁵⁰ Publicação em formato de folheto impresso, contendo material sobre espiritualidade, astrologia, Teosofia, numerologia, e outros assuntos esotéricos, organizada pela Editora Pensamento, que pertencia ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

⁵¹ De acordo com o *Livro de Instruções* do CECP, *Tattwa* é a designação usada pelo CECP para designar seus “Centros de Irradiação Mental”. Tal denominação é dada aos grupos de estudo de todas as partes do Brasil que se afiliam ao CECP. A palavra *Tattwa* é de origem sânscrita e se relaciona diretamente com o conceito de Macrocosmo (*Tat*, Deus) e Microcosmo (*Twan*, indivíduo) podendo ser genericamente traduzido como algo aproximado a “aquilo que tu és, a verdadeira forma de tudo” (Disponível em: <http://paxprofundis.org/livros/tattwas/tattwas.htm>. Acesso em 20/02/2016).

⁵² Após se desfiliar do CECP, o centro de Mestre Irineu abandonou o nome de Centro de Irradiação Mental *Tattwa* Luz Divina, que havia usado durante cerca de sete anos, adotando então a nomenclatura Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) (MACRAE E MOREIRA, 2011).

⁵³ Antônio Olívio Rodrigues nasceu em Portugal em 7 de outubro de 1879 e chegou ao Brasil em 1890. Trabalhou como jardineiro e como operário antes de fundar a Editora Pensamento e o CECP. Antônio Olívio Rodrigues também fundou em 1907 a Editora Pensamento, sendo esta em conjunto com o CECP importantes veículos de divulgação e difusão da “filosofia espiritualista” as regiões mais distantes do país. Ambas também tiveram papel expressivo e influência nas demais escolas e ordens esotéricas que posteriormente surgiram no Brasil (RAMACHANDRA, 2010).

bem como influências dos ensinamentos da Sociedade Teosófica fundada por Helena Blavatsky⁵⁴. O CECP tinha em seus preceitos influência das obras de grandes nomes do pensamento esotérico como o escritor americano Prentice Mulford⁵⁵, do ocultista francês Eliphas Levi⁵⁶ e do indiano Swami Vivekananda⁵⁷, que era um dos grandes responsáveis pela difusão da filosofia védica no ocidente, sendo estes autores considerados os patronos inspiradores da ordem e seus instrutores espirituais (RAMACHANDRA, 2010).

O CECP, por meio da *Editora Pensamento*, foi responsável pela disseminação nacional de vários sistemas filosófico-espiritualistas como a Teosofia, a Cabala, o Ioga, religiões orientais como Budismo e Hinduísmo e de forma bem preponderante foi também responsável pela disseminação do Kardecismo. Além de ajudar a propagar preceitos dessas vertentes também compartilhava com estas várias noções de espiritualidade⁵⁸, como os conceitos de plano astral, evolução espiritual, carma, reencarnação, que são hoje também pilares da metafísica daimista (GOULART, 2004).

O CECP se autoproclama uma ordem espiritual que tem como objetivos promover o despertar das energias criadoras latentes no pensamento humano e “propagar os ideais de harmonia, amor, verdade e justiça, congregando pessoas que quisessem viver esses ideais em seus atos, em suas palavras e em seus pensamentos, formando assim um círculo de irradiação mental de cura” (RAMACHANDRA, 2000, p. 29).

Os daimistas afiliados ao CECP tinham ainda acesso a materiais como a revista *O Pensamento* e a livros que continham a filosofia dos patronos da ordem, abrindo assim, a oportunidade para o aprofundamento dos estudos espiritualistas. O material do CECP trazia novas influências para a doutrina daimista em formação, com os ensinamentos de autores de grandes obras do pensamento esotérico, princípios da Teosofia, além de conhecimentos de astrologia, numerologia, Cabala, Budismo entre outros temas esotéricos.

Os filiados do CECP recebiam o *Livro de Instruções*, os opúsculos *Chave da Felicidade* e o *Estatuto da Ordem* e também um folheto contendo a oração *Chave de*

⁵⁴ Helena Petrova Blavatsky foi uma mística de origem ucraniana nascida em 1831, criadora do sistema filosófico espiritualista conhecido como Teosofia, fundadora da Sociedade Teosófica e autora de inúmeros livros.

⁵⁵ Escritor espiritualista norte americano nascido em 1834, autor de diversos livros sobre mentalismo.

⁵⁶ Ocultista francês nascido em 1810, autor de diversos livros sobre magia e ciências ocultas.

⁵⁷ Guru indiano nascido em 1863, responsável pela disseminação de conhecimentos védicos no Ocidente no final do século XIX.

⁵⁸ Espiritualidade é “uma categoria usada intensamente no idioma daimista. O termo pode referir-se ao conjunto de leituras pessoais, idiossincráticas, das experiências de contato com o mundo espiritual e seu impacto na trajetória de cada um. Espiritualidade pode significar também o conjunto de forças invisíveis que influenciam a vida da pessoa e os estados existenciais que engendram. A palavra é usada também para invocar a territorialidade onde se encontram os seres invisíveis” (GROISMAN, 1999, p. 47).

Harmonia e o ritual de *Consagração do Aposento*, que é uma oração esotérica, na qual os preceitos da ordem são afirmados. É importante ressaltar que, ainda hoje nos rituais do Santo Daime são entoados a oração *Chave de Harmonia* e realizado o ritual de *Consagração do Aposento* nos Trabalhos de Concentração (MACRAE E MOREIRA, 2011).

No CECP, aconteciam as reuniões “esotéricas” (onde se estudavam os aspectos mais profundos revelados apenas aos iniciados ou filiados) todo dia 27 de cada mês e as “exotéricas” (onde o conhecimento passado era mais superficial sendo abertas ao público em geral) todas as segundas. As reuniões tinham por ideal “a comunhão do pensamento através da formação de uma ininterrupta cadeia mental coletiva, visando à geração de ondas irradiadoras de pensamentos de paz e harmonia entre os homens” (*Livros de Instruções*, p. 8).

As sessões de Concentração realizadas pelo fundador do Santo Daime seguiam os moldes das reuniões do CECP, sendo provável que a intenção fosse introduzir ensinamentos esotéricos às práticas do Santo Daime, já que o culto até então era baseado apenas na experiência subjetiva do adepto através do uso da bebida sem contar com preceitos doutrinários mais estritos (MACRAE E MOREIRA, 2011).

As reuniões passaram a acontecer na casa de Francisco Ferreira as segundas-feiras, onde era feita a Concentração (cerimônia em que os participantes comungavam o Santo Daime e permaneciam sentados de olhos fechados e em silêncio). Posteriormente, foram instituídas as sessões “esotéricas” todo dia 27 de cada mês. Em ambas as sessões era servido Daime, cantavam-se os hinos de Mestre Irineu e liam-se as orações do CECP e trechos do *Livro de Instruções*, da revista *O Pensamento* ou outros materiais do CECP inspirados em ensinamentos espirituais orientais e teosóficos. Posteriormente era então feito um período de uma hora e meia de silêncio, preceito este que ainda vigora como parte do ritual de Concentração até os dias de hoje (MACRAE E MOREIRA, 2011).

Nas reuniões, aproveitava-se do estado extático proporcionado pelo Daime para a comunhão mental com o plano superior que o CECP propunha em seus preceitos. Acreditava-se que o estado de acuidade perceptiva e sensorial proporcionada pelo Daime, facilitava o contato com as entidades espirituais através do pensamento, numa atitude de introspecção onde prevalecia o silêncio, a concentração, a postura sentada e imóvel e os olhos fechados. A ênfase estava no controle do estado extático e das reações fisiológicas advindas deste, privilegiando o campo mental para o contato espiritual e não o corporal, pois o corpo deveria se manter inerte, sem nenhuma movimentação (CEMIN, 2001).

Esse modelo de concentração proposto pelo CECP se tornou um dos fundamentos de base para o que posteriormente viria a se constituir como um dos preceitos fundamentais da doutrina do Santo Daime: a disciplina corporal, que mais a frente será exposta.

As escolas espiritualistas creem na existência de dois planos que coexistiriam simultaneamente sobrepostos: a dimensão material (onde existem os objetos físicos, materiais e palpáveis) e a dimensão espiritual (onde habitariam consciências extrafísicas, contendo apenas um corpo sutil espiritual). O intercâmbio entre estes dois mundos seria possível através das capacidades mediúnicas do ser humano (GROISMAN, 1999).

Na concepção espiritualista, o mundo material estaria sob a constante influência de espíritos em diferentes estágios de evolução. A evolução espiritual de cada espírito pode ser mensurada através das sucessivas reencarnações num processo conhecido como carma⁵⁹. As noções de evolução espiritual, carma e reencarnação estão contidas na doutrina daimista e provavelmente foram inseridas primeiramente pelo contato com o CECP e posteriormente reforçadas pela inserção de ideias kardecistas como mostrarei adiante. Lembrando que, muito anterior ao Kardecismo tais conceitos estavam presentes como fundamento de base de vários sistemas religiosos orientais como Hinduísmo, Budismo, Taoísmo, etc.

De acordo com Bolsanello (1996, p. 139), dentro da perspectiva oriental, o “carma é uma palavra em sânscrito que significa ação. Para os espiritualistas, é a lei cósmica da justiça, para a qual toda ação corresponde a uma reação”. O carma seria, no discurso nativo, a contabilidade espiritual acumulada pelos espíritos de acordo com suas ações no decorrer das suas sucessivas encarnações. A concepção de carma implica ainda que todas as ações praticadas por um espírito enquanto encarnado acarretam consequências, podendo estas serem dramáticas conforme a qualidade de suas ações.

Os daimistas acreditam que o registro cármico estaria contido no que eles chamam de “memória divina”, uma espécie de arquivo latente que fica impresso no corpo espiritual, sendo possível acessá-la no ritual daimista com o auxílio da bebida sagrada em estado de miração. O acesso a esse conteúdo não é irrestrito, sendo condicionado a certos fatores como o desenvolvimento espiritual, preparo e merecimento de cada adepto. Ao entrar em contato com a “memória divina”, os daimistas acreditam poder recordar de atos de encarnações passadas e compreender suas implicações na sua vida presente, abrindo um *insight* para a aceitação, para o perdão e para a solução de problemas atuais (BOLSANELLO, 1996).

⁵⁹ *Karma* é uma palavra de origem sânscrita e sua grafia original é com a letra “k”, mas optei por utilizar a palavra traduzida para o português.

Os preceitos e valores contidos na doutrina daimista seriam uma diretriz, cujo seguimento auxiliaria o adepto a expurgar o carma negativo acumulado ao longo das sucessivas reencarnações em que o espírito possa ter tido condutas prejudiciais contra o que se considera ser a lei divina, prejudicando outras pessoas ou a si próprio. A concepção de carma exige do adepto uma avaliação constante dos seus atos, havendo um esforço em conduzir sua vida de acordo com os parâmetros de conduta alinhados às concepções doutrinárias da religião (GROISMAN, 1999). Na cosmologia daimista podemos ainda encontrar preceitos espiritualistas advindos da Teosofia que foram adotados pelo CECP e posteriormente inseridos na doutrina daimista como os conceitos de “plano astral”, “eu superior” e “eu inferior” (GOULART, 2004; GUSMAN-NETO, 2012).

O plano astral seria um “*locus* simbólico invisível” localizado num espaço dimensional superior, habitado por entidades conscienciais que se encontram numa forma imaterial de existência. Na cosmologia daimista, plano astral é sinônimo de mundo espiritual (COUTO, 1989, p. 198; REHEN, 2007).

Os conceitos de *eu inferior* e *eu superior* pressupõem que todo ser humano é constituído por essas duas instâncias. O primeiro seria a personalidade ligada às máscaras sociais, as atitudes egóicas e paixões inferiores do mundo material e o segundo seria a identidade espiritual, a verdadeira essência divina contida em cada ser humano cujo acesso é possível pela superação das características de personalidade próprias do *eu inferior* através do trabalho espiritual. Na doutrina daimista, a revelação dessa dimensão espiritual superior intrínseca ao ser humano, teria o poder de ressignificar a existência do adepto e modificar sua visão de mundo fazendo emergir uma nova interpretação da vida (GROISMAN, 1999).

As reuniões do CECP tinham como objetivo promover a conexão do adepto com seu *eu superior* e com entidades evoluídas do plano espiritual através da concentração mental, privilegiando-se contatos mediúnicos dos tipos canalização e irradiação, nos quais o adepto poderia se comunicar com as esferas espirituais e receber mensagens com ensinamentos advindos de espíritos benevolentes, ou ainda, sintonizar-se com a corrente de energias superiores se tornando um foco de irradiação dessas energias. Os novos rituais instaurados no Santo Daime por influência do CECP também seguiam essas mesmas diretrizes, enfatizando as conexões espirituais ascendentes que implicavam na ascensão do adepto as esferas celestiais através da elevação do pensamento (GUIMARÃES, 1992; CEMIN, 2001; ALVES-JÚNIOR, 2007).

De acordo com os preceitos do CECP, o ser humano possui potencialidades intrínsecas de acessar esferas superiores de conhecimento através da concentração mental. Segundo as diretrizes contidas no *Livro de Instruções* (p, 31), a concentração mental seria uma forma de disciplina mental, onde o foco do pensamento deveria ser direcionado “para estabelecer o contato com forças espirituais superiores capazes de lhes fortalecer e transmitir conhecimentos”. Através da disciplina mental, seria também possível desenvolver suas forças espirituais latentes e obter maior autoconhecimento tornando possível a correção dos seus defeitos, pensamentos, condutas e ações possibilitando o progresso espiritual. Consta ainda no *Livro de Instruções* do CECP (p. 17), que os seus filiados devem buscar “viver em harmonia com as forças espirituais, observando cuidadosamente a sua lei [...] para tornar-se um centro de irradiação de energias benfazejas, trabalhando assim não apenas em seu benefício, mas também no de todos os irmãos em todo o orbe terrestre”.

Além da introdução dos conceitos espiritualistas, a importância do CECP para a formação do Santo Daime também se viu refletida em vários indícios presentes na religião até hoje, como a adoção de símbolos que faziam parte do simbolismo desta ordem esotérica, como a Cruz de Caravaca⁶⁰, renominada pelos daimistas como “Cruzeiro” e a Estrela de Davi⁶¹, que é usada em formato de broche no lado direito do uniforme, sendo a insígnia simbólica que representa a adesão à religião do Santo Daime no ato do fardamento. É provável que Mestre Irineu tenha entrado em contato com o simbolismo da Cruz de Caravaca pelo uso do *Livro de Orações Cruz de Caravaca*. Acredita-se que Mestre Irineu tenha tido acesso a este livro através do CECP, já que revista *O Pensamento* publicava, com frequência suas orações e a Editora Pensamento tinha este livro em seu acervo de publicações desde a década de 1950. Atualmente o volume encontra-se na vigésima reimpressão por esta mesma editora (GOULART, 1996).

Possivelmente escolheu-se o dia 27 de cada mês, como data privilegiada para realização dos Trabalhos de Cura e Trabalhos de Mesa Branca nas igrejas do Santo Daime por

⁶⁰ A Cruz de Caravaca é uma Cruz com dois braços transversais, relacionada aos primórdios do cristianismo. Lendas dizem que Santa Helena, mãe do imperador romano Constantino teria encontrado uma relíquia sagrada em forma de Cruz de Caravaca em uma visita realizada à Jerusalém no ano de 326. Encontram-se também relatos que narram a atuação dessa cruz como agente milagroso na conversão de um líder muçulmano durante a ocupação moura na cidade de Caravaca na Espanha (MACRAE 1992). Acredita-se que a Cruz de Caravaca seja um antigo símbolo utilizado pelo Grão-Mestre da Ordem dos Templários e desde então associado aos aspectos mais mágicos da tradição cristã. Os daimistas resignificaram este símbolo se referindo a ele como Cruzeiro e segundo as crenças nativas o segundo braço alude a uma segunda vinda de Jesus Cristo na pessoa de Mestre Irineu (MACRAE, 2000).

⁶¹ A estrela de seis pontas também conhecida como Estrela de Davi ou Selo de Salomão é uma insígnia simbólica originária do Judaísmo que foi também adotada por ordens esotéricas na idade média. Seu significado remete a Cabala judaica, cuja numerologia tem o número seis como arquétipo de equilíbrio e ordem.

influência do CECP, que tinha esse dia como data fixa para a realização de suas reuniões “esotéricas”. É provável que o simbolismo da data está ligado ao saber esotérico relativo à numerologia e Cabala, pois entre os adeptos do Santo Daime, durante as entrevistas, não encontrei qualquer outra explicação plausível do porquê até os dias atuais o dia 27 seja usado para realização dos rituais citados acima.

Outro dado relevante que encontrei em relação as influências do CECP é a respeito do preceito da abstinência de carne, bebidas alcoólicas e atividade sexual três dias antes e três dias depois pelos participantes das reuniões “esotéricas” promovidas todo dia 27. Esse preceito deveria ser também adotado quanto à purificação do plano mental⁶², devendo haver uma atenção redobrada aos pensamentos nestes dias, e esforço por parte do filiado em manter a mente focada apenas em bons pensamentos. Esses mesmos preceitos foram adotados por Mestre Irineu e são até hoje empregados nas igrejas daimistas como divisas essenciais para a realização de um bom trabalho espiritual (RAMACHANDRA, 2010; *Livro de Instruções* do CECP).

Os anos de associação com o CECP foi um dos períodos em que a religião do Santo Daime mais se desenvolveu em termos de conhecimentos espiritualistas práticos e teóricos. No entanto, o uso ritual do Santo Daime nas reuniões e a formação de um movimento de cunho religioso no âmbito de suas subdivisões não foi aceito pelo conselho administrativo do CECP, provocando o desligamento de Mestre Irineu e seu grupo desta organização (CEMIN, 2001). Mesmo após o rompimento com o CECP, Mestre Irineu manteve os princípios de “harmonia, amor, verdade e justiça” – e vários outros preceitos rituais como o uso das orações *Chave de Harmonia* e *Consagração do Aposento*, a prática de ritos focados na concentração mental como o Trabalho de Concentração, além de outros elementos já citados acima. (MACRAE E MOREIRA, 2011).

Até a década de 70 do século XX, o Santo Daime ainda não havia adquirido *status* social de religião, se configurando mais como um culto religioso. Apenas no fim década de 70 iniciaram-se esforços de institucionalização da religião por parte do segmento do Santo Daime intitulado de CEFLURIS. Essa vertente foi a responsável pela introdução de novos elementos simbólicos ao culto, pelo reforço dos conceitos espíritas trazendo-os para uma

⁶² Tradições orientais como o Hinduísmo e o Budismo adotam um conjunto de técnicas (entre elas abstinência sexual, jejum, meditação, exercícios de respiração, etc) que visam a purificação do plano físico e mental do adepto no intuito de torna-lo mais propício a alcançar estados de consciência expandidos onde se seria possível o acesso a divindade. Me parece que a influencia destes sistemas orientais se refletiu na cosmologia daimista por intermédio do CECP.

posição mais central dentro da religião, bem como pela disseminação do Santo Daime para outras partes do Brasil e do mundo.

Percebe-se que nos primeiros anos de formação da religião do Santo Daime, desenvolveu-se um aparato ritual para lidar com fenômenos que eram interpretados como influencia de espíritos obsessores. Posteriormente com a associação ao CECP e instituição dos Trabalhos de Concentração passou-se a privilegiar contatos espirituais através da canalização e irradiação e como veremos no próximo subcapítulo, a partir do fim dos anos 70 iniciou-se a introdução de elementos kardecistas e umbandistas por parte do segmento do CEFLURIS, abrindo espaço para o fenômeno de incorporação de entidades nos rituais.

1.3 A introdução do fenômeno mediúnico de incorporação na cosmologia daimista

No ano de 1964, chegou ao Santo Daime o homem que seria o sucessor de Mestre Irineu na tarefa de desenvolver e expandir a doutrina do Santo Daime. Sebastião Mota de Melo nasceu no município de Eurinepé⁶³ no dia 7 de outubro de 1920. Segundo ele mesmo relata, desde os 8 anos de idade já tinha experiências de transe (ALVERGA, 1992).

Segundo as narrativas de sua origem, o Padrinho Sebastião, como assim é chamado, já vivenciava experiências de desdobramento astral e contatos com espíritos desde criança. Na sua juventude, conheceu um médium kardecista vindo de São Paulo que era referido por ele como Mestre Oswaldo, que o ensinou sobre mediunidade e lhe transmitiu os fundamentos do trabalho de mesa espírita, tornando-se seu grande orientador espiritual. Sob essa orientação, passou a trabalhar com dois guias⁶⁴ kardecistas: o Doutor Bezerra de Menezes⁶⁵ e o Professor Antônio Jorge⁶⁶. Logo adquiriu fama como curador e rezador e passou a prestar atendimento para a população carente da região tratando os mais diversos problemas de saúde e principalmente obsessões por espíritos (ALVERGA, 1992).

⁶³ Pequeno município localizado na região amazônica do Vale do Juruá, no estado do Amazonas, à aproximadamente 1160 quilômetros da capital Manaus. Em 2015 o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) estimou a população local da cidade em 32.025 habitantes.

⁶⁴ De acordo com a literatura espírita, “guias” são espíritos evoluídos que se encarregam de influenciar de forma positiva o médium.

⁶⁵ Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti foi um médico, escritor, filantropo, político e um dos patronos da doutrina espírita no Brasil. Nasceu em Riacho do Sangue, interior do estado do Rio de Janeiro em 1831. Após seu falecimento em 11 de abril de 1900, Bezerra de Menezes, como ficou conhecido, se tornou um dos principais guias espirituais do Kardecismo.

⁶⁶ O professor Antônio Jorge é um guia espiritual bastante popular em centros espíritas do Brasil desde o início do século XX (Goulart, 2004). Ademais não foi possível obter dados biográficos deste em vida.

Após se casar e ter filhos, Sebastião se mudou com a família para a Colônia 5000⁶⁷, nos arredores de Rio Branco, capital do estado do Acre, onde continuou seu trabalho como médium recebendo tanto guias kardecistas como espíritos sofredores em busca de auxílio (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000).

Sebastião Mota de Melo chegou ao Santo Daime em busca da ajuda de Mestre Irineu para curar uma doença misteriosa que o acometera. Sua primeira participação foi em um Trabalho de Concentração, no qual Mestre Irineu o instruiu a tomar o Daime e a sentar em seu lugar. Durante a sessão, Sebastião perdera a consciência e caíra no chão, o que ocorreu segundo suas palavras foi uma cirurgia espiritual.

Eu, já fora do corpo, fiquei olhando para aquele bagulho velho que era eu. De repente, se apresentam dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida. Resplandeciam que nem fogo. Aí eles pegaram e sacaram o meu esqueleto todinho de dentro daquela carne toda, sem machucar nada. E vibraram tudo de um lado para o outro. E eu do lado de cá olhando tudo que eles faziam. Tiraram tudo que era órgão, um deles ficou segurando o intestino com as mãos. Pegaram uma espécie de gancho, abriram, partiram e tiraram três insetos do tamanho de uma unha, que era o que eu sentia andar para cima e para baixo [...] Aí um deles disse: Está aqui. Quem estava te matando eram esses três bichos, mas desses você não morre mais. Aí eles fecharam e pronto! [...] Graças a deus fiquei bonzinho, igual a menino (ALVERGA, 1992, p. 84, 85).

Após este episódio, Sebastião tornou-se adepto do Santo Daime juntamente com vários membros de sua família e da comunidade onde vivia, passando a frequentar as reuniões. Depois de um tempo, Mestre Irineu concedeu-lhe autorização para produção de Daime e para realização de ritos daimistas na Colônia 5000, onde residia, por conta da distância e do difícil acesso a sede. Desde então, desenvolveu-se uma pequena comunidade do Santo Daime na Colônia 5000. Por ocasião do falecimento de Mestre Irineu no dia 6 de julho de 1971, houveram divergências a respeito de quem seria ou deveria ser seu sucessor. Apesar da escolha de Leôncio Gomes para a presidência do culto, muitos acreditavam que os hinos recebidos por Sebastião indicavam-no como o sucessor espiritual que levaria adiante a religião do Santo Daime (MORTIMER, 2000). No ano de 1974, Padrinho Sebastião como passou a ser conhecido, anunciou sua retirada oficial do centro de Mestre Irineu, e continuou a

⁶⁷ A colônia 5000 era um conjunto de lotes de terra que se situava nas proximidades da cidade de Rio Branco no Acre. Esse nome é advindo do preço pago por cada lote de terra, que na época custava 5000 cruzados. A colônia 5000 foi formada em 1975 “com a união de 25 pequenas colônias, num total de 380 hectares, congregando 43 famílias de seringueiros organizados sob princípios comunitários que se estabeleceram à medida que realizavam um trabalho espiritual profundo com o Santo Daime” (Froes, 1986, p. 27). De acordo com Froes (1986) no início da década de 80 a Colônia 5000 contava com aproximadamente 300 moradores.

realizar trabalhos com Santo Daime na Colônia 5000. Estima-se que mais da metade dos adeptos do culto o teriam seguido (COUTO, 1983; MACRAE E MOREIRA, 2011).

O Santo Daime se dividiu desde então em duas vertentes, o Alto Santo, onde foi mantido o centro fundado por Mestre Irineu, e o grupo comandado por Padrinho Sebastião, que foi oficialmente registrado sob o nome de CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (MACRAE E MOREIRA, 2011).

O núcleo da doutrina e dos rituais se manteve semelhante ao da época do Mestre Irineu, no entanto, algumas influências significativas foram sendo gradativamente incorporadas, de acordo com as necessidades que iam surgindo no âmbito da comunidade liderada por Padrinho Sebastião (ALVES-JÚNIOR, 2007).

Mesmo após sua adesão ao Santo Daime, Padrinho Sebastião nunca parou seus atendimentos como médium, passando agora a direcionar seus trabalhos mediúnicos para o ritual do Santo Daime, onde era comum ele incorporar espíritos sofredores em busca de iluminação, bem como guias espirituais e ocasionalmente apresentar episódios de glossolalia. Agora como líder de uma comunidade daimista tinha certa autonomia para realização de ritos onde pudesse exercer sua vocação mediúnica (ALVES-JÚNIOR, 2007).

A religião do Santo Daime já havia estruturado seu sistema de crenças em torno conceitos espiritualistas e adotado noções como evolução espiritual, reencarnação e carma como já exposto anteriormente. Percebe-se que neste momento os preceitos espiritualistas passaram a ser afirmados com mais ênfase através dos ensinamentos transmitidos por Padrinho Sebastião, que introduziu conceitos mediúnicos ligados a concepções kardecistas na liturgia daimista, como os trabalhos de banca aberta, a noção de caridade espírita e a doutrinação de espíritos. Os rituais passaram a ser concebidos como momentos para o intercâmbio com o mundo espiritual de forma mais direta, com o uso da mediunidade voltada para a caridade e cura de espíritos sofredores.

Da mesma forma que os kardecistas, os daimistas creem que os espíritos se comunicam continuamente com os homens através de seus pensamentos e desejos. Portanto, a realização dos rituais tem uma dupla ação doutrinadora, atuando direta e indiretamente sobre o mundo espiritual. Diretamente, pois se crê que muitos espíritos são atraídos ao recinto onde se realiza o trabalho, simplesmente para receber a “luz divina” que está sendo irradiada. Indiretamente porque são nesses momentos em que o adepto aprende a doutrinar seus pensamentos e desejos, doutrinando também os espíritos com os quais mantém contato mediúnico (MACRAE, 2000, p. 89).

A partir desse período de introdução mais intensa de conceitos doutrinários espíritas, o termo mediunidade passou a ser usado entre os daimistas, que passaram a concebê-lo de forma similar à kardecista. O fenômeno de incorporação passou a ser aceito, não como sendo objeto de exorcismos como na época de Mestre Irineu, mas como uma forma de uso responsável da mediunidade para prestar caridade.

Apesar de ter como modelo o trabalho de caridade espírita aos moldes do Kardecismo, cujo transe de incorporação é cercado de cuidados e controles, nesse primeiro momento, ainda não havia muita clareza a respeito de como realizar o trabalho mediúnico, nem haviam médiuns preparados para exercer o domínio preconizado sobre o transe de incorporação garantindo maior eficácia aos propósitos da doutrinação.

Portanto, esses primeiros anos de introdução de conceitos mediúnicos na doutrina daimista sobrecarregaram bastante Padrinho Sebastião, na medida em que ele era o único médium experiente que havia tido uma formação kardecista, realizando o trabalho mediúnico sem o auxílio de um corpo mediúnico⁶⁸. Houve a tentativa, por parte de Padrinho Sebastião, de desenvolver alguns de seus seguidores que julgava mais aptos para o trabalho de incorporação, no entanto não havia uma diretriz clara a respeito do desenvolvimento mediúnico (ALVES-JÚNIOR, 2007).

Inicialmente, no desenvolvimento do trabalho mediúnico, não se percebe a introdução de práticas que fugissem aos preceitos espíritas. As ocorrências de incorporações compulsórias e descontroladas eram mal vistas devendo ser alvo de doutrinação por parte dos adeptos, reforçando-se a necessidade do controle do médium sobre a manifestação, passando a incorporação à condição de objeto de estudo.

Nos rituais do Santo Daime a doutrinação de espíritos⁶⁹ pode ser feita havendo incorporação, quando o médium “dá passagem”⁷⁰ para o espírito sofredor em seu “aparelho” ou pode ser feita sem incorporação, quando o médium apenas sente a presença do espírito, buscando ajuda-lo através do diálogo mental, do canto de hinos e da irradiação de bons fluídos advindos da sintonização com sentimentos de amor, compaixão e perdão. Nesse

⁶⁸ Corpo mediúnico seria o conjunto de médiuns com relativo grau de conhecimento e controle sobre os fenômenos de transe mediúnicos por eles vivenciados, capazes de exercer o trabalho mediúnico de contato com os espíritos durante um ritual, sendo também responsáveis por fornecer instruções que capacitem os médiuns neófitos.

⁶⁹ Doutrinação de espíritos, segundo os kardecistas, é uma prática utilizada nas sessões espíritas de mesa. Essa doutrinação é feita quando um médium recebe um espírito sofredor e outro médium se encarrega de emanar luz e realizar uma preleção denominada “discurso fraterno” utilizando palavras para a elevação e encaminhamento do espírito.

⁷⁰ Termo utilizado no meio daimista para se referir ao ato consciente do médium de autorizar a entidade a incorporar.

momento, não havia ênfase na prática de incorporação de entidades que realizassem passes, consultas ou transmissão de mensagens através do aparelho dos médiuns como ocorre na religião da Umbanda. O espaço ritual daimista, em seus primórdios, ainda não comportava este tipo de manifestação mediúnica.

Um distanciamento do Kardecismo foi efetuado a partir da introdução de preceitos mais flexíveis com relação à mediunidade de incorporação advindos da influência da Umbanda, cujo primeiro contato ocorreu no final dos anos 70 e posteriormente de forma mais incisiva no final dos anos 80 com o encontro de Padrinho Sebastião com a mãe de santo Baixinha. No entanto, antes disso, ocorreu um episódio na comunidade daimista da Colônia 5000 que iria ressaltar ainda mais a necessidade de trabalho voltado para o desenvolvimento mediúnico dos adeptos dentro da religião do Santo Daime.

1.4 A chegada das entidades do panteão umbandista à cosmologia daimista

No final dos anos 70 e início dos anos 80, vários jovens viajantes advindos de outras regiões do país chegaram à comunidade de Padrinho Sebastião na Colônia 5000 no Acre, trazendo em sua bagagem, ideais ligados ao movimento *hippie* e a contracultura, bem como novas concepções a respeito da espiritualidade. Também chegaram profissionais e acadêmicos interessados em estudar mais a respeito do uso ritual de ayahuasca que se fazia naquela comunidade. Houve um intercâmbio muito forte de vivências com a presença desses visitantes, e muitos deles se tornaram adeptos do Santo Daime e foram responsáveis por disseminar a religião para outras cidades do Brasil abrindo as primeiras igrejas fora da região amazônica⁷¹ (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000).

⁷¹ Em novembro de 1982 foi inaugurada na cidade do Rio de Janeiro, a primeira igreja do Santo Daime fora da região amazônica. Foi denominada formalmente de CEFLUSME (Centro Eclético Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo), e correntemente conhecida como Céu do Mar. Seu fundador, o psicólogo carioca Paulo Roberto Silva e Souza teve contato com o Santo Daime quando visitou a comunidade de Padrinho Sebastião juntamente com uma comissão multidisciplinar de profissionais formada por órgãos governamentais no intuito de estudar o uso ritual da ayahuasca que era feito na religião do Santo Daime (MACRAE, 1992). Numa comissão de estudo também esteve presente o antropólogo Fernando La Rocque Couto, que também fundou no ano de 1983 a igreja de Santo Daime formalmente registrada como CEFLAG (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Alfredo Gregório de Melo) conhecida como Céu do Planalto na cidade de Brasília. Couto desenvolveu uma prolífica carreira como professor universitário em Brasília e escreveu um dos primeiros trabalhos acadêmicos sobre o Santo Daime, sua dissertação de mestrado intitulada “Santos e Xamãs” no ano de 1989. Em 1983 também foi fundada a igreja CEFLURG (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Rita Gregório) conhecida como Céu da Montanha, juntamente com uma comunidade rural daimista em Visconde de Mauá, estado do Rio de Janeiro, sob a liderança de Alex Polari de Alverga, escritor, poeta, ex-guerrilheiro e preso político durante a ditadura militar brasileira nos anos 70. Alex conheceu o Santo Daime no início dos anos 80, quando fez parte de uma equipe de documentaristas que buscavam reunir dados sobre a religião. Além dos livros de poesia e escritos de cunho biográfico sobre sua militância, Alex escreveu três livros sobre o Santo Daime

Concomitantemente a abertura da comunidade daimista de Padrinho Sebastião para a entrada de visitantes, ocorreu um episódio que merece destaque, pois através deste ocorreu uma maior ênfase no desenvolvimento do trabalho mediúnico no Santo Daime. No ano de 1976 chegou à Colônia 5000 um jovem chamado José Lito, apelidado de Ceará pela população local pelo fato de ser proveniente do estado de mesmo nome. Esse indivíduo possuía conhecimentos ligados a Umbanda, principalmente do que é chamado de “linha da esquerda” que dentro da cosmologia umbandista compreende o agrupamento de espíritos conhecidos como “povo de rua” e as entidades espirituais referidas como exus⁷² (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000).

Seguindo as instruções recebidas do plano espiritual, Padrinho Sebastião o recebeu e lhe concedeu licença para realizar seus rituais na Colônia 5000 durante cinco meses, permitindo que Ceará montasse um pequeno terreiro e fizesse cerimônias com incorporação de entidades do panteão umbandista, principalmente da “linha da esquerda”. O novo membro dizia que iria ensinar a Padrinho Sebastião várias coisas que ele não sabia, além de prestar um grande auxílio para a comunidade (ALVERGA, 1992; MORTIMER, 2000). Ao longo dos

(vide Referências Bibliográficas no final do trabalho) (GOULART, 2004). A historiadora carioca, Vera Froés, que foi autora do primeiro estudo acadêmico e do primeiro livro sobre o Santo Daime no ano de 1983, viveu durante cinco anos na comunidade de Padrinho Sebastião para realizar seu estudo e ao retornar ao Rio de Janeiro também abriu uma igreja de Santo Daime juntamente com seu então marido na época Marco Gracie Imperial denominada Centro Eclético de Fluente Luz Universal São Pedro Rainha do Mar, mais conhecida como Rainha do Mar. A partir de então, novos centros foram sendo criados em todo país (MACRAE, 1992).

⁷² Originalmente, na tradição africana ioruba, Exu é um dos deuses (orixás) de seu panteão, no entanto não desfruta do mesmo status de outros orixás africanos, se configurando como mensageiro ou intermediário entre as divindades e os seres humanos, tendo portando a qualidade de mediador (NEGRÃO, 1996). A religião da Umbanda se apropriou de elementos simbólicos dos cultos originais das tradições africanas, principalmente do Candomblé para estruturar seu universo cosmológico, reinterpretando o papel de Exu, que no culto umbandista passou a configurar um agrupamento de entidades pertencentes à linha do “povo de rua” (NEGRÃO, 1996). Na Umbanda, os exus e seus correlatos femininos, as pombas-gira são considerados a linha da esquerda e ocupam uma condição ambígua, não sendo nem bons nem maus em si mesmos, mas podendo realizar benefícios ou malefícios conforme os desígnios humanos. Estas entidades se encarregam de lidar com energias mais densas, sendo responsáveis pela proteção dos terreiros e pela defesa dos pais e filhos de santo contra malefícios e energias negativas advindos de inimigos, desafetos ou de ambientes densos energeticamente, conhecidos pelos umbandistas como “demandas”. No discurso umbandista, os exus e pombas-gira são os únicos capazes de subverter com eficácia os desequilíbrios advindos da desordem espiritual trazida pelas demandas. Por isso sua ajuda é requisitada para reparar danos. Ainda de acordo com os umbandistas, são também capazes de trabalhar com magia negra, e por seu intermédio, fiéis mal-intencionados podem recrutar seus favores em troca de oferendas para a realização de malefícios a pessoas tidas como oponentes. Os cultos que utilizam da força dos exus para realizar malefícios são denominados Quimbanda, e destinam-se a trabalhar com o lado obscuro dos exus (MONTERO, 1985). Os exus juntamente com as pombas-gira, são considerados guias espirituais quando conhecidos e doutrinados, e sua atuação no terreiro é considerada benéfica quando ocorre no âmbito dos rituais sob as prescrições e as regras do terreiro, vindo a trabalhar a benefício dos filhos e pais de santo, e também de consulentes. Está também entre as atribuições dos exus o papel de zeladores dos terreiros. Os espíritos que trabalham na linha do povo de rua (exus e pombas-gira) ocupam degraus inferiores na hierarquia espiritual, e acredita-se que quando encarnados foram homens e mulheres que passaram por privações e tiveram condutas inapropriadas, sendo por isso bem familiarizados com o lado obscuro da natureza humana, se disponibilizado depois da morte a trabalhar espiritualmente no intuito de reparar seus erros passados e evoluir espiritualmente (MONTERO, 1985).

cinco meses em que permaneceu na Colônia 5000, segundo o discurso nativo, Ceará espalhou intrigas, controvérsias e inimizades, vindo a falecer em decorrência de um crime passional cometido por um grupo de indivíduos ligados à comunidade que se sentiram prejudicados por suas intrigas. Os responsáveis pelo crime foram a julgamento por duas vezes e em ambas foram absolvidos por júri popular (MORTIMER, 2000).

Segundo a concepção dos adeptos da época, após o falecimento de Ceará, a principal entidade que o acompanhava conhecida como Tranca Rua, continuou na comunidade causando o adoecimento do Padrinho e muitas desavenças entre os seguidores. A presença da entidade era sentida por Padrinho Sebastião, que por diversas vezes chegou a incorporá-la durante rituais do Santo Daime na tentativa de doutriná-la. Essa foi uma fase difícil pois, concomitantemente a luta para doutrinar o exu Tranca Rua, se dava um período de transição em que a comunidade estava se transferindo para uma nova localidade no interior da floresta no estado do Amazonas. Segundo os daimistas, essa mudança geográfica era motivada por instruções recebidas pelo Padrinho Sebastião vindas do plano astral, e que ordenavam a construção da “Nova Jerusalém”, uma comunidade espiritual no interior da floresta no intuito de afastar seus seguidores do “mundo da ilusão” (MORTIMER, 2000). No mesmo período, o filho e futuro sucessor de Padrinho Sebastião, o Padrinho Alfredo também padeceu, ficando doente em estado febril por quinze dias, se alimentando apenas de Daime e de líquidos. Durante o período de adoecimento, recebeu hinos que faziam menção ao arcanjo São Miguel, interpretando essa passagem como uma fase de purificação espiritual. Os moradores da comunidade foram conclamados a realizar uma limpeza material de suas casas simbolizando a limpeza espiritual que o arcanjo guerreiro representa (MORTIMER, 2000). O desfecho do episódio com o exu Tranca Rua ocorreu logo em seguida, no início dos anos 80, já com a mudança da comunidade consolidada para a nova localidade no interior da Floresta Amazônica, que recebeu o nome de Céu do Mapiá⁷³ (ALVERGA, 1992).

Certo dia, quando Padrinho Sebastião se encontrava bastante enfermo em seu leito, recebeu a entidade Ogum Beira-Mar que se propôs a resolver a questão com o Tranca Rua. Em seguida, Padrinho Sebastião incorporou o exu Tranca Rua, que num discurso feito na presença de alguns adeptos, se declarou curado e iluminado pela luz do Santo Daime, propondo-se, a partir daquele dia, a trabalhar a favor da religião. É interessante notar que Ogum Beira-Mar, uma entidade do panteão umbandista, se apresentou para a resolução dessa

⁷³ Nome escolhido em decorrência de sua localização próximo ao igarapé Mapiá a aproximadamente 30 quilômetros do rio Purus, na região sudoeste do estado do Amazonas, próximo ao município de Pauini (ALVERGA, 1992).

questão espiritual e ajudou a selar uma aliança entre o Santo Daime e o exu Tranca Rua (ALVES-JÚNIOR, 2007). Após este episódio ocorrido na comunidade daimista, foram introduzidas várias influências de cunho umbandista trazendo inovações nos procedimentos rituais a até mesmo no vocabulário daimista.

Padrinho Alfredo interpretando as mensagens que recebeu do astral desenvolveu o Trabalho de São Miguel, que foi o primeiro trabalho de banca aberta instituído no calendário. Tal rito tem como finalidade a doutrinação de espíritos sofredores e eguns⁷⁴, e limpeza de energias densas e impurezas no âmbito pessoal, comunitário e espiritual. Este ritual não possui data fixa, podendo ser realizado sempre que os dirigentes de cada igreja julgarem necessário. Mas, assim como os Trabalhos de Cura a data preferencial para a realização do Trabalho de São Miguel é no dia 27 do mês (ALVERGA, 1992, MORTIMER, 2000).

O Trabalho de São Miguel em termos de formato ritual se assemelha ao Trabalho de Estrela, sendo um rito de banca aberta realizado sentado. A liturgia gira em torno do canto dos hinos que fazem referência a São Miguel, muitos deles com a temática da cura, da doutrinação e da apuração e purificação espirituais, podendo também ser cantados hinos que fazem referência a entidades do panteão umbandista, principalmente ao orixá Ogum, que na crença nativa está associado a São Miguel, pois segundo o sincretismo daimista ambos seriam entidades representantes do mesmo tipo de energia espiritual, ligadas a proteção contra energias densas, a limpeza espiritual, a “quebra de demandas” e a “abertura de caminhos”⁷⁵.

É importante ressaltar que o Trabalho de São Miguel introduziu oficialmente um espaço para as práticas de incorporação, onde passou a haver uma maior aceitação de padrões de comportamento que até então não eram permitidos nos ritos daimistas com a permissão da incorporação de entidades com uma expressão individual mais livre, passes e preleções dentro de certos limites (LABATE, 2002, p. 248).

Outra consequência decorrente do “episódio de Ceará” foi a introdução da entidade Tranca Rua no panteão daimista, sob a designação de guardião do “terreiro”⁷⁶ das igrejas e

⁷⁴ Na Umbanda as entidades consideradas malélicas são os eguns (almas desencarnadas que ficam vagando no espaço astral e que se encontram no estado de completa ignorância e evolução espiritual bem retardatário). Egun é também a linguagem umbandista para designar espíritos que o espiritismo kardecista trata como obsessores, responsáveis por obsedar corpos encarnados, lhes causando perturbações e doenças (MONTERO, 1985).

⁷⁵ Ambas expressões são advindas do vocabulário umbandistas e foram adotadas pelos daimistas do Cefluris. “Quebrar demanda” significa dissolver quaisquer energias negativas e dificuldades que se apresentem no âmbito material e espiritual do adepto. “Abrir caminhos” se refere a remoção de obstáculos energéticos que possam estar obstruindo a prosperidade do adepto.

⁷⁶ No CEFLURIS se utiliza a terminologia umbandista “terreiro” para se referir a área externa da igreja.

dos “pontos”⁷⁷ de Daime. Desde então, é regra ritual ascender uma vela para Tranca Rua antes do início de todos os ritos daimistas no portão de entrada da igreja, que passou a ser denominado “porteira” (MORTIMER, 2000). O ponto do Tranca Rua como é chamado, deve ser zelado ao longo de toda cerimonia, sendo mantida uma vela acesa constantemente. Deve-se ainda acender uma vela no cruzeiro que fica na área externa da igreja (ponto das almas), seguidas por quatro velas na mesa central (altar), destinadas ao Sol, a Lua e as Estrelas e a quarta destinada a todos os seres divinos que se apresentam para trabalhar no ritual daimista. Nos trabalhos de banca aberta também se ascende uma (vela) para São Miguel embaixo da mesa central e coloca-se um copo de água ao lado para descarrego de energias mais densas, sendo esses elementos rituais introduzidos por influência umbandista (ALVES-JÚNIOR, 2007).

O exu Tranca Rua passou instruções a Padrinho Sebastião para a construção de um espaço ritual voltado para a iluminação de espíritos necessitados de luz e de cura. Foi então construído um pequeno salão em formato de estrela de seis pontas em meio a uma clareira na mata que foi denominado “Casa de Estrela”, se tornando um espaço exclusivo para trabalhos de cura de banca aberta, que passaram a ser chamados de Trabalhos de Estrela. A Casa de Estrela se tornou também uma referência simbólica do trabalho mediúnico iniciado por Padrinho Sebastião.

Em outras comunidades daimistas, na ausência de uma Casa de Estrela, o Trabalho de Estrela pode ser realizado na própria sede da igreja, desde que sejam seguidas as diretrizes que estabelecem a caridade espírita como finalidade desse rito. A banca é aberta para a incorporação de espíritos a serem iluminados (sofredores e eguns), bem como de guias e entidades de luz que venham no intuito de ajudar na iluminação e doutrinação dos espíritos mais densos (ALVES-JÚNIOR, 2007).

Outro preceito adotado dentro desse sistema de trabalho mediúnico nas igrejas do CEFLURIS foi o de servir uma pequena dose de Daime para o médium incorporado de algum espírito sofredor ou obsessor no intuito de iluminá-lo através do poder divino que se acredita

⁷⁷ A terminologia “ponto” é utilizada para se referir aos centros de culto onde se realizam ritos daimistas. Geralmente o termo é mais utilizado para se referir a centros de pequeno porte que ainda não tem estrutura suficiente para realizar todos os trabalhos oficiais. Já os centros maiores que realizam todos os trabalhos do calendário oficial recebem a designação de igreja. A terminologia ponto é ainda utilizada para se referir ao local físico onde se ascende uma vela, destinada a entidades espirituais. Geralmente em igrejas do CEFLURIS é comum ter o ponto do Tranca Rua logo na entrada da igreja, o ponto das almas que fica aos pés do cruzeiro que é insígnia obrigatória na área externa de toda igreja daimista e também eventualmente como pude observar em algumas igrejas, pode-se fazer um ponto para Iemanjá do lado esquerdo da igreja (lado ocupado pelas mulheres) e um ponto para Ogum do lado direito (lado ocupado pelos homens).

estar presente na bebida sacramental. Geralmente o dirigente do rito ou algum adepto mais experiente é encarregado de fazer essa doutrinação com Daime. Segundo o relato do Padrinho Alfredo a Alves Júnior (2007), esse costume começou na época da passagem de Ceará pela comunidade.

A gente continuou, mesmo no São Miguel, a cultivar várias coisas que aprendeu com o Ceará; que era considerar os espíritos sofredores e tentar lhes dar Daime. Porque o Ceará é que começou a inventar de dar Daime pros exus. A gente já tratava espírito com Daime, mas não era muito assim não. Ele que conseguiu deixar pra nós mais essa missão, que é iluminar os espíritos do escuro (ALVES-JÚNIOR, 2007, p.156).

A partir da aliança entre o Santo Daime e o Tranca Rua houve a entrada de um maior número de elementos da Umbanda, sendo concedida também a licença para as entidades do panteão dessa religião se manifestarem nos ritos de banca aberta promovidos pelo CEFLURIS. A inserção da Umbanda também foi consolidada através do recebimento de hinos que fazem referências a entidades umbandistas⁷⁸ que começaram a ser recebidos pelos daimistas. Ao passo que os hinos são considerados pelos adeptos como *escritura sagrada*, o recebimento de cânticos que se referem a entidades umbandistas respalda sua presença nos ritos além de promover a integração de novos significados a visão de mundo daimista (GUSMAN NETO, 2012).

Nos Trabalhos de Estrela e de São Miguel realizados na Casa da Estrela, passou a ser aceita a incorporação de entidades como exus, caboclos e pretos-velhos, no intuito de ajudar na doutrinação dos espíritos densos e na limpeza das energias negativas que atrapalham a corrente⁷⁹. No entanto, nessa época, ainda não se dispunham de conhecimentos suficientes a respeito do trabalho mediúnico, não havendo um corpo mediúnico para instruir e estabelecer parâmetros e diretrizes.

⁷⁸ Diversos hinos recebidos pelo fundador da igreja Céu da Montanha em Visconde de Mauá, Alex Polari de Alverga são repletos de referências a entidades umbandistas, podendo ser considerados como documentos que anunciam a entrada da Umbanda no Santo Daime. O hino denominado “Ponto de São Jorge” de número 53 do seu hinário intitulado “Nova Anunciação” ilustra bem a aliança que acredita-se ter sido feita no astral entre a Umbanda e o Santo Daime como pode-se observar na seguinte estrofe:

“Viva o Rei Ogum/Ele veio anunciar/Que as linhas estão abertas/Que é pra nos se aliar”.

⁷⁹ Os daimistas acreditam que as energias densas que se manifestam na corrente são advindas de condutas e pensamentos inadequados por parte dos adeptos, que acabam por atrair entidades espirituais que vibram na faixa da negatividade e chegam ao rito pela atração exercida por esses conteúdos negativos, gerando assim uma sobrecarga negativa que deve se reequilibrada pela correta conduta no trabalho espiritual e pelo auxílio das entidades benevolentes como os exus, caboclos e pretos velhos que auxiliam na limpeza das energias densas da corrente, bem como no encaminhamento desses espíritos negativos para a luz.

Com o início dos trabalhos de banca aberta, passaram a ocorrer muitos episódios de incorporações de entidades de forma descontrolada e desordenada, o que começou a ser visto por uma parte dos adeptos, como perturbações ao bom andamento dos rituais. Assim, houve uma divergência de opiniões no âmbito da comunidade a respeito dos benefícios e eficácia do trabalho com incorporação de entidades. Diante de tal situação, Padrinho Sebastião foi em busca de mais referenciais para fundamentar o trabalho mediúnico dentro da doutrina do Santo Daime.

No ano de 1987, Padrinho Sebastião teria feito uma viagem ao estado do Rio de Janeiro para conhecer algumas igrejas locais, tendo participado de um Trabalho de Estrela na igreja Céu da Montanha em Visconde de Mauá, ocasião em que conheceu a mãe de santo Baixinha. Durante o ritual o guia espiritual da mãe de santo conhecido como Caboclo Tupinambá teria, mediante a uma preleção se apresentado ao Padrinho Sebastião e se proposto a auxiliar no desenvolvimento mediúnicos de seus seguidores (ALVES JÚNIOR, 2007).

A partir desse encontro, passou a haver um intercâmbio entre o trabalho de Baixinha com a Umbanda e o Santo Daime, principalmente com a igreja Céu da Montanha, onde passaram a acontecer rituais de banca aberta realizados pela mãe de santo em conjunto com o dirigente Alex Polari de Alverga⁸⁰, abrindo espaço para o desenvolvimento de trabalhos mediúnicos mais caracterizados pela linguagem umbandista (ALVES JÚNIOR, 2007).

Desde então, a mãe de santo Baixinha se inseriu no contexto daimista vindo a se tornar uma importante referência e liderança espiritual dentro do Santo Daime, representando um papel fundamental no desenvolvimento dos trabalhos mediúnicos nesta religião. No próximo capítulo conheceremos um pouco da trajetória biográfica de Mãe Baixinha até sua chegada ao Santo Daime, o trabalho mediúnico por ela desenvolvido e a fundação da igreja Flor da Montanha, onde foi realizado o trabalho de campo que serviu de fundamento para este trabalho.

⁸⁰ O escritor, poeta e ex-guerrilheiro Alex Polari de Alverga, é autor de três livros que estão entre as principais fontes de conhecimento a respeito da história do Santo Daime após a chegada de Padrinho Sebastião (vide Referências Bibliográficas ao final do trabalho). Alex ocupa papel expressivo no conselho administrativo da comunidade do Céu do Mapiá e dentro do quadro hierárquico do CEFLURIS, sendo um dos principais responsáveis pela institucionalização da religião, bem como pela sua disseminação para outras regiões do país e no exterior. A igreja por ele fundada foi uma das primeiras igrejas a ter abertura para o trabalho mediúnico e iria representar um importante papel na abertura para a entrada de mais elementos umbandistas na doutrina daimista (ALVES JÚNIOR, 2007).

2 O UNIVERSO RELIGIOSO DA FLOR DA MONTANHA

A ênfase no desenvolvimento mediúnico na vertente do CEFLURIS foi necessária na medida em que Padrinho Sebastião autorizava cada vez mais a ocorrência do transe de incorporação nos rituais recém criados. No entanto, reconhecia-se uma falta de referenciais próprios para lidar com estes fenômenos, fato que tornou Padrinho Sebastião receptivo aos conhecimentos de Baixinha sobre mediunidade. Ao mesmo tempo, ocorreu com a mãe de santo uma movimentação contrária, no qual ela passou a se interessar cada vez mais em estudar os fundamentos da doutrina daimista.

Após o encontro de Baixinha e Padrinho Sebastião, que foi interpretado pelo grupo estudado como uma “aliança entre o Santo Daime e a Umbanda”, foram havendo graduais mudanças nos trabalhos rituais conduzidos pela mãe de santo, que vieram a culminar na fundação da igreja Flor da Montanha.

Devido a longa trajetória religiosa de Baixinha, que já havia passado por diversas religiões mediúnicas antes de sua chegada ao Santo Daime, o grupo por ela fundado se tornou uma rica teia de simbolismos religiosos, que amalgamados repercutiram na plástica dos fenômenos de incorporação que ocorrem em sua igreja.

A incorporação de entidades espirituais no contexto da Flor da Montanha abarca uma complexidade tão grande, que para sua compreensão foi necessária uma imersão profunda no meio. O fato de estarmos lidando com fenômenos de natureza intangível e subjetiva, difíceis de serem captados empiricamente fora de um sistema de representações, faz com que a intimidade do pesquisador com o repertório simbólico do grupo seja essencial para o aprofundamento da percepção do fenômeno estudado. Portanto a seguir, revelarei um pouco a respeito das instancias que me conduziram a escolha do objeto de estudo e do processo que foi levado a cabo para concretização da pesquisa. Em seguida, conheceremos um pouco da interessante trajetória da mãe de santo Baixinha e conheceremos mais sobre a igreja daimista por ela fundada, a Tenda Espírita Flor da Montanha.

2.1 As vias de acesso metodológico ao fenômeno estudado

A ideia para a realização de uma pesquisa acadêmica sobre os fenômenos mediúnicos de incorporação no Santo Daime surgiu a partir da minha participação como adepta desta religião. A busca por informações para meu trabalho de conclusão de curso de graduação em

psicologia⁸¹, me levou a ter conhecimento da comunidade do Santo Daime em Juiz de Fora, vindo a me inserir em um grupo daimista local em junho de 2013, inicialmente apenas como pesquisadora e posteriormente com a participação assídua nos cultos, como adepta, vindo a me fardar em dezembro de 2013. A observação da ocorrência de fenômenos mediúnicos de incorporação nos ritos daimistas em que eu participava, suscitou em mim uma série de questionamentos que serviram de impulso para a realização deste trabalho.

Ao buscar literatura acadêmica a respeito, não obtive informações suficientes e satisfatórias que me permitissem fazer uma leitura coerente dos fenômenos observados no contexto religioso. Pude também perceber que, de forma mais ampla, no contexto geral da religião, tais fenômenos geram dúvidas e divergências, não havendo ainda uma hermenêutica bem estabelecida a respeito de como significá-los e um *modus operandi* consolidado para lidar com eles. Como as práticas mediúnicas de incorporação, não fazem parte da liturgia original da religião daimista, nem se constituem como o elemento primordial do rito, a ocorrência de tais manifestações ocuparam um lugar marginal durante muito tempo, no entanto, em algumas igrejas como a que foi palco do presente estudo, os adeptos consideram o estudo mediúnico uma ferramenta essencial no processo de aprimoramento pessoal e evolução espiritual, que são as metas da religião do Santo Daime.

Inicialmente, minha proposta era realizar uma pesquisa sobre os fenômenos de incorporação no meio daimista onde eu estava inserida na cidade de Juiz de Fora, no entanto, tal fenômeno não era bem aceito naquele meio, sendo pouco compreendido no grupo que eu frequentava. Portanto, decidi buscar um contexto daimista onde as práticas de incorporação eram validadas, compreendidas e inseridas de forma harmoniosa na liturgia e na cosmologia grupal.

Sabe-se no meio daimista, que a igreja Flor da Montanha, localizada numa área rural próxima ao distrito de Lumiar, estado do Rio de Janeiro, é uma referência em termos de fenômenos mediúnicos, já que sua fundadora, a mãe de santo Baixinha, é uma das responsáveis por introduzir influências umbandistas⁸² na doutrina do Santo Daime. A abertura para o estudo da mediunidade de incorporação nos ritos dirigidos por Mãe Baixinha fizeram

⁸¹ A monografia “*O uso ritual de ayahuasca para obtenção de benefícios terapêuticos em casos de uso abusivo de substâncias*” (2013).

⁸² Apesar de focar meu estudo em um grupo daimista dirigido por uma mãe de santo, não me ative em analisar a religião umbandista em seus pormenores, mantendo com esta uma visão distanciada. As referências a Umbanda foram feitas somente na medida em que elas aparecem no contexto daimista, não havendo preocupação em aprofundar na cosmologia desta religião, já que meu interesse está apenas nos elementos umbandistas que foram assimilados pelo grupo estudado e na ressignificação que foi deles feita para serem transplantados no contexto daimista.

com que meu interesse inicial de pesquisar este fenômeno fosse direcionado para o seu grupo. Portanto, a escolha desta comunidade como objeto de pesquisa, se deve por ela ser considerada a pioneira na inserção do trabalho mediúnico de base umbandista na doutrina do Santo Daime, sendo portanto, berço de médiuns experientes e também pelo fato de ser um grupo no qual as práticas mediúnicas de incorporação contavam com um aparato simbólico e hermenêutico bem consolidado. No meio daimista, essa igreja é conhecida como uma escola mediúnica, sendo referência para os adeptos que desejam desenvolver sua mediunidade. Como meu interesse acadêmico convergiu sobre os fenômenos mediúnicos de incorporação foi natural que eu buscasse informações numa fonte respaldada pelos próprios daimistas.

Pelo fato da Flor da Montanha ter sido fundada por uma mãe de santo e abrir espaço para elementos umbandistas em seus rituais, alguns daimistas se referem a esse grupo de forma equivocada, classificando-o como uma linha dissidente que chamam de umbandaime, o que segundo o seu atual dirigente Marcelo Bernardes⁸³, marido de Baixinha, é uma ideia equivocada, sendo tal designação não aceita no âmbito dessa comunidade daimista.

Segundo o dirigente:

Aqui não é umbandaime. Eu acho que isso aí é tudo fabricação das mentes humanas. Nós somos uma igreja do Santo Daime que devido ao percurso de Baixinha como mãe de santo, nós agregamos também conhecimentos advindos da Umbanda em nossos trabalhos, mas não houve ruptura com a linha de Padrinho Sebastião. Ao contrário, Padrinho Sebastião concedeu licença a Baixinha para a utilização do conhecimento que ela tinha da Umbanda no Santo Daime no intuito de auxiliar os daimistas no desenvolvimento da mediunidade, que era algo que o Padrinho almejava para seus seguidores. Dizer que há uma linha envolve uma posição quase que pretenciosa de estar propagando uma maneira para outros pontos e ter filiais, com a gente dando suporte com ensinamentos. O conhecimento da Baixinha se expandiu e muita gente teve uma consideração e realmente recebeu ensinamentos e força espiritual dentro do trabalho mediúnico vinda dela e do Caboclo Tupinambá e tá levando isso adiante, cada um da sua forma. Mas não é parte do nosso ritual estar agregando coisas que formem uma terceira coisa chamada umbandaime. As pessoas que criaram esse nome (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Em duas visitas iniciais extracampo à igreja Flor da Montanha no ano de 2014, constatei que a incorporação de entidades adquiriu um papel preponderante em alguns ritos realizados e que, além dos rituais oficiais do calendário daimista, promovem-se mensalmente, trabalhos de banca aberta e Giras, que são cerimônias que foram transplantadas do grupo

⁸³Marcelo Bernardes possui 60 anos e exerce a profissão de músico. Ele é viúvo de Mãe Baixinha e atual dirigente da igreja Flor da Montanha. Ele não faz parte do grupo de sete médiuns selecionados para a pesquisa. No entanto, achei de extrema importância entrevista-lo e inserir seus relatos sempre que for pertinente no corpo do texto.

original umbandista de Mãe Baixinha para o contexto daimista da igreja. Visando a obtenção de informações a respeito do fenômeno mediúnico de incorporação no contexto escolhido, realizei um trabalho de campo com perspectiva qualitativa, com a utilização de ferramentas metodológicas como: observação participante, diário de campo e entrevistas semi-estruturadas registradas com audiogravador.

De acordo com os parâmetros qualitativos estabelecidos para esta pesquisa, valorizei o aspecto subjetivo das vivências religiosas dos indivíduos que foram fonte de informação, buscando a compreensão do fenômeno através da perspectiva daqueles que o vivenciam e no contexto onde ocorrem.

O método de observação participante permite a observação dos elementos simbólicos, dos aparatos gestuais e da estética dos rituais desenvolvidos nos ritos e as entrevistas permitem obter uma “perspectiva de dentro” na busca por se entender como os próprios membros do grupo explicam e interpretam os elementos de sua religião (PROENÇA, 2008).

Grande parte dos estudos acadêmicos existentes sobre o Santo Daime atualmente, foram realizados por adeptos e grande foi a contribuição destes para a compreensão da religião, pelo seu amplo conhecimento a respeito do objeto de pesquisa. Acredita-se que, “um maior envolvimento pessoal permitirá que o pesquisador seja capaz de não apenas entender melhor os significados e as ações que o grupo realiza, como também de prover acesso a um mundo mais privado ou de bastidores” (PROENÇA, 2008, p.17).

No contexto das religiões que fazem uso ritual de ayahuasca, o pesquisador tem que estar disposto a se inserir nas vivências religiosas e nos valores culturais, “submetendo-se pessoalmente, caso contrário não será tarefa fácil integrar todas as peças simbólicas num todo coerente tornando o fenômeno inteligível para aqueles que não o vivenciam” (GROISMAN, 1999, P. 42).

Na condição de pesquisadora e adepta, “dotada do olhar daquele que vê por dentro e por fora”, tive acesso a informações privilegiadas, não só por estar familiarizada com os preceitos doutrinários e simbólicos da religião, mas também por gozar da confiança dos daimistas no contexto da pesquisa de campo (LABATE, 2004). Estando sujeita aos mesmos códigos que meus entrevistados compreendi mais facilmente o que eles estavam falando e pude servir de intermediária e tradutora entre a perspectiva nativa e a hermenêutica acadêmica. Contudo, permaneci alerta aos riscos desse envolvimento, tais como a apologia/defesa da religião e o apagamento do senso crítico.

O pesquisador que se embrenha no campo para pesquisar a religião do Santo Daime, tem que estar bem familiarizado com seu objeto de estudo, pois o *ethos* daimista impõe a seus adeptos códigos de conduta e vocabulários próprios⁸⁴ permeados de expressões e ações que só são compreensíveis por quem compartilha das mesmas representações simbólicas que este grupo religioso. Quanto mais familiaridade com os códigos daimistas, maior a capacidade de compreender o universo simbólico desta religião e maior a facilidade de traduzi-lo para o meio acadêmico.

A pesquisa dentro do campo daimista pode se tornar difícil para o pesquisador que não queira se inserir mais profundamente nas vivências religiosas. Primeiramente, porque nas igrejas da vertente daimista do CEFLURIS, até onde pude obter informações, só é permitida a observação das cerimônias com a participação nos rituais e liturgias. A ingestão de Daime é fundamental por ser o elemento primordial e em torno do qual gira todo o rito. Nos contextos daimistas onde já tive a oportunidade de visitar é exigido do visitante ou pesquisador cumprir as mesmas regras do ritual a qual estão submetidos todos os adeptos. Em vista da impossibilidade de ser apenas expectador em cerimônias onde se faz uso ritual de ayahuasca, a antropóloga Beatriz Labate (2004) até mesmo criou o termo “antropólogo ayahuasqueiro”, para se referir aos pesquisadores que realizam uma imersão profunda, chegando mesmo a vivenciar as experiências religiosas que são seu objeto de pesquisa.

Portanto, como pesquisadora e adepta, as informações contidas nessa dissertação resultam de tudo aquilo que pude ver, ouvir e vivenciar no contexto religioso daimista. No entanto, ressalta-se que este trabalho não esgota a rica rede simbólica deste grupo, se compondo apenas em um recorte de uma realidade muito mais ampla que é a religião do Santo Daime. Como vimos no primeiro capítulo, o Santo Daime não é um sistema fechado de cunho dogmático, pautado em escrituras seculares imutáveis, mas está em constante construção, sendo eu apenas uma observadora desse recorte de espaço tempo.

De acordo com Geertz (1989), o observador deve saber interpretar os sentidos das ações humanas, uma vez que é isso que permite as pessoas compartilharem de um mesmo *ethos*. Tomando por pressuposto as colocações de Geertz (1989, p. 4), para conduzir este trabalho, “assume-se a cultura como uma teia de significado, que precisa ser submetida à

⁸⁴ É interessante notar que, os daimistas no intuito de trazer coesão para seu sistema cosmológico, desenvolveram um vocabulário próprio, permeado de expressões que só são compreensíveis no meio daimista. O fato de ser adepta da religião facilitou muito a compreensão das informações obtidas, principalmente nas entrevistas, por eu já possuir os códigos de acesso ao idioma daimista.

análise, e a antropologia cabe o papel de interpretar essa teia em busca do seu significado”. Assim, segundo este antrólogo,

[...] o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que este povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (GEERTZ, 1989, p. 143).

O trabalho de campo realizado nos contextos rituais é uma vivência fundamental para a compreensão do *ethos* daimista e para buscar as dimensões “sociais de significado” que a experiência religiosa adquire dentro do grupo religioso (PEIRANO, 2000, p. 21).

Ao longo do trabalho, busquei policiar as posturas etnocêntricas que visam julgar e conceituar os fenômenos de acordo com as concepções socioculturais vigentes, tentando compreender o contexto religioso em termos das próprias concepções de seus agentes a respeito da realidade.

Não houve preocupação em examinar a causalidade e a veracidade das experiências de incorporação investigadas, sendo pertinente para nós saber “apenas como elas operam sobre o indivíduo, quais suas consequências para aquele que as vivencia” e suas implicações no contexto religioso em que elas ocorrem (MOREIRA ALMEIDA, 2004, p. 11). Assim, acredito que a metodologia escolhida permite a obtenção de dados de forma mais direta, sem passar por filtros conceituais teóricos que tentem enquadrar o fenômeno investigado em parâmetros preestabelecidos.

A realização das entrevistas, concomitantemente com as observações participantes ao longo de 17 meses, permitiram maior acesso ao “imaginário da crença, revelando mais profundamente os mecanismos e as lógicas que regem seu funcionamento, atenuando desta forma a margem de interpretações precipitadas ou superficiais no trabalho investigativo” (PROENÇA, 2008, p. 15).

A coleta de dados foi realizada ao longo de 12 visitas compreendidas entre o período de agosto de 2014 a dezembro de 2015. Em cada uma das visitas de campo foi possível permanecer por alguns dias e realizar observações participantes de mais de um ritual, sendo ao todo contabilizada a participação em trinta e cinco rituais (dez Giras, dez Mensageiros da Cura, sete Trabalhos de Hinário, cinco Trabalhos de Concentração, um Trabalho de Cura

especial fora do calendário, uma Missa⁸⁵ e uma Gira de Desenvolvimento). Anteriormente ao início da pesquisa, a primeira visita a igreja Flor da Montanha ocorreu em julho de 2014, ocasião em que eu primeiramente tinha a intenção de conhecer o grupo e avaliar se o contexto era adequado para os propósitos da pesquisa. Através de observações iniciais elaborei um plano de estudo e investiguei a viabilidade do estudo.

A próxima visita ainda no mesmo mês teve por objetivo verificar a abertura deste grupo daimista para participação em um estudo acadêmico. Foi realizado um encontro com o dirigente da igreja, Marcelo Bernardes afim de obter permissão para a realização da pesquisa. Em tal ocasião foram explicados os objetivos do estudo, bem como a proposta de inserção da pesquisadora no contexto. O dirigente deu todo respaldo e inclusive sugeriu pessoas de credibilidade dentro da igreja para a realização das entrevistas. Nessa ocasião também tive a oportunidade de conhecer Mãe Baixinha pessoalmente e percebi que ela se encontrava num estado de saúde bastante debilitado por conta das complicações crônicas advindas de dois AVC's (Acidente Vascular Cerebral) não tendo condições de dar entrevistas e participar diretamente do trabalho, opinião também corroborada por seu marido e dirigente da igreja. Portanto, consegui apenas comunicar minha intenção a ela, pedir licença para realizar o trabalho na igreja e visita-la em sua casa em outras três ocasiões. Portanto, devo reconhecer a importância do trabalho da autora Alba Lírio⁸⁶ que documentou a biografia de Baixinha num livro que foi encomendado pela própria⁸⁷. Grande parte das informações sobre a vida de Mãe Baixinha utilizadas nessa dissertação provém desse documento de grande valor, pois contém várias passagens biográficas narradas pela própria mãe de santo, bem como trechos de preleções feitas por Baixinha e por seu guia Caboclo Tupinambá.

Na época do início da pesquisa de campo, apesar da saúde frágil, Mãe Baixinha ainda comparecia aos rituais. Mesmo não tendo uma participação muito ativa na direção das cerimônias como antigamente e nem incorporando mais entidades, seus seguidores consideravam que sua presença era um elemento que influenciava muito na dinâmica do rito, pois acreditavam que a mãe de santo exercia um magnetismo de atração, trazendo a força das entidades espirituais para o rito. Felizmente, tive a oportunidade de participar de 7 rituais

⁸⁵ Faz parte do calendário oficial do CEFLURIS a realização de um rito denominado Missa destinado às almas desencarnadas toda primeira segunda-feira do mês. Este rito tem a duração aproximada de uma hora e meia. É servido Daime apenas uma vez e canta-se uma seleção de hinos próprios para a Missa.

⁸⁶ Pelo que pude obter de informações com os adeptos da igreja, a autora do livro autobiográfico de Baixinha é professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro e não era integrante do grupo da Flor da Montanha, mas sim uma amiga de um integrante, que a indicou a Baixinha assim que esta manifestou o interesse de que fosse feita uma obra contendo sua biografia. Não pude obter quaisquer outras referências de obras dessa autora em buscas na internet.

⁸⁷ A obra de Lírio *Baixinha: biografia e ensinamentos de uma operária da fé* foi publicada no ano de 2011.

com a presença de Mãe Baixinha, e percebi que sua presença era realmente importante nos ritos. Os adeptos tinham o costume de chama-la de Mamãe e ao final do rito, muitos iam até ela lhe cumprimentar beijando-lhe a mão e pedindo-lhe benção.

No dia 26 de novembro de 2014, Baixinha veio à óbito em decorrência das complicações advindas de uma queda em que bateu com a cabeça, gerando um terceiro AVC. Foi um momento de imensa tristeza para essa comunidade daimista, sendo instituído um período de luto em que os rituais do calendário da igreja chegaram a ser suspensos. Por conta do falecimento de Mãe Baixinha, minha pesquisa encontrou várias dificuldades, pois os integrantes da igreja entraram num processo de luto assumindo atitudes de recolhimento, tornando os contatos para a pesquisa bem difíceis.

Foram feitas inúmeras tentativas de marcar encontros para as entrevistas que acabavam sendo postergados recorrentemente. Encontrei também muita dificuldade para ter acesso ao marido de Mãe Baixinha. Além do processo de luto, este ficou sobrecarregado com o peso da direção da igreja e a continuidade de sua bem-sucedida carreira de músico no Rio de Janeiro. Com o falecimento de Baixinha, seu marido Marcelo Bernardes assumiu o comando da igreja, auxiliado por uma cúpula de fardados antigos, que faziam parte do grupo que acompanhava Baixinha desde a fundação da Flor da Montanha.

A atual direção dos rituais vem sendo dividida entre Marcelo e outros três membros da cúpula dirigente. Esta cúpula é composta por aproximadamente oito membros, sendo Marcelo a autoridade maior. É interessante ressaltar que dentre os outros três membros que são responsáveis por dirigir os ritos, dois deles não atendem aos trabalhos de Gira. Nas minhas visitas de campo tive a oportunidade de conversar informalmente com um deles, que me relatou que não sente afinidade com os trabalhos de linguagem umbandista, que na sua opinião geram muito distúrbio e dão margem a desordem, pois nestas ocasiões recebe-se um grande contingente de visitantes de outras igrejas daimistas, umbandistas e simpatizantes de outras cidades, que muitas vezes não estão habituados e socializados com os códigos da igreja e acabam usando o espaço ritual da Gira de maneira inadequada, principalmente com relação ao fenômeno de incorporação, quando acabam confundindo-se e dando margem a ocorrência de outros tipos de manifestações que mostrarei adiante.

Mãe Baixinha era muito respeitada por seus seguidores e simbolicamente representava um elemento agregador forte para o grupo. Por conta de sua ausência e do empoderamento dessa cúpula dirigente, na qual uma minoria dos membros não têm muita afinidade com a Umbanda, muitas pessoas ficaram receosas com possíveis restrições em relação aos elementos

umbandistas, principalmente os concernentes aos fenômenos de incorporação. Outra questão que contribuiu para esse receio é o fato do marido de Baixinha não ser médium de incorporação. Segundo me relatou em entrevista, Marcelo chegou a ter episódios de manifestações mediúnicas de incorporação na juventude, mas que curiosamente tais episódios não voltaram mais a acontecer depois que ele conheceu Baixinha. Sendo um músico profissional, ele se consolidou como “ogán⁸⁸” da casa, responsável por tocar o atabaque e puxar as corimbas⁸⁹ nos trabalhos de Gira. Ele se considera um “médium de firmeza”, que segundo sua explicação, são médiuns que não incorporam entidades nos rituais, mas que através de irradiação energética (e do canto e toque de instrumentos) conseguem “segurar o trabalho” doando energia a corrente.

Com a perda da referência simbólica e espiritual representada por Mãe Baixinha, o grupo foi tomado por um clima de pesar e incerteza, tendo que passar por um processo de reestruturação. Em decorrência disso, optei por elaborar um novo cronograma que considerasse a extensão do tempo de pesquisa, respeitando o período de luto dos adeptos e aguardando pacientemente o que iria se suceder nessa fase de incerteza enfrentada pelo grupo, até mesmo para observar quais as repercussões poderiam ocorrer no âmbito desta comunidade daimista após este período de transição. A marcação das entrevistas foi também adiada. Enquanto isso, continuei frequentando os ritos, realizando as observações e colhendo informações informalmente com os adeptos.

Geralmente nas visitas de campo, permaneci em média de 4 a 10 dias na cidade de Lumiar, o que favoreceu muito o contato com os adeptos, pois além da oportunidade de participar dos rituais daimistas, foi possível conversar com alguns adeptos fora do contexto da igreja, estabelecendo laços de simpatia e confiança que facilitaram muito a coleta de dados. Em muitas das visitas de campo fui convidada por fardados da igreja para hospedar-me em suas casas. Tais oportunidades foram valiosas para compreender a dinâmica social do grupo e facilitou muito meu acesso a informações privilegiadas sobre o contexto desta comunidade daimista.

⁸⁸ Segundo o dirigente da igreja, ogan é o título concedido nas casas umbandistas ao músico responsável por tocar o tambor. O ogan é muito respeitado dentro do ritual umbandista, pois ele cumpre o papel de maestro do rito de Gira, controlando o andamento do ritual, através do canto das corimbas e do toque do tambor, dando o tom do rito. Os ogans são considerados médiuns de sustentação, ou seja, médiuns que sustentam a corrente doando energia.

⁸⁹ As corimbas são os cânticos entoados nas cerimônias umbandistas de Gira. Estes são também conhecidos como “pontos cantados” e atuam como chamadas invocativas às entidades espirituais. Suas letras fazem menções diretas a entidades umbandistas, sendo elementos importantes para a transe de incorporação, pois graças a estas chamadas as entidades comparecem ao rito incorporando nos médiuns.

2.2 As entrevistas e os informantes da pesquisa: método de escolha e perfil

A estratégia da pesquisa foi realizar entrevistas com indivíduos que vivenciam o fenômeno da incorporação no âmbito da sua própria subjetividade e corporeidade. Ao longo das observações participantes nos rituais da igreja Flor da Montanha, busquei observar os indivíduos que vivenciam transes de incorporação, sendo a seleção dos entrevistados feita levando-se em conta essas observações. Dessa forma, foram escolhidos sete participantes para a pesquisa, mediante os seguintes critérios: 1) ser médium que vivencia o transe de incorporação; 2) ser fardado no Santo Daime e participante ativo dos ritos; 3) tempo de experiência como médium; 4) tempo como adepto na igreja Flor da Montanha.

Devido ao foco da pesquisa ser qualitativo, o que implica na priorização da qualidade das informações obtidas nas entrevistas, escolhi os médiuns mais antigos da igreja, aqueles que acompanham o trabalho de Mãe Baixinha com o Santo Daime desde o início em Lumiar. Acredito que este fator contribui para a credibilidade das informações, bem como para uma visão mais aprofundada do fenômeno investigado, pois o tempo de desenvolvimento mediúnico tem implicações na qualidade dos dados obtidos. Médiuns principiantes podem ainda ter muitas dúvidas e receios com relação a suas vivências, questões que ocorrem em menor frequência com veteranos (MOREIRA ALMEIDA, 2004).

Os médiuns entrevistados não apresentaram ressalvas com relação a sua identificação no trabalho, no entanto optei por identifica-los nas transcrições das falas por nomes fictícios para preservar suas identidades. Assim, foram escolhidos nomes aleatórios para cada um dos sete médiuns.

As entrevistas foram realizadas com quatro indivíduos do sexo feminino e três do sexo masculino. A faixa etária desses médiuns está compreendida entre 50 a 66 anos, sendo todos eles fardados no Santo Daime a mais de 25 anos.

Tabela 1

Entrevistado	Sexo	Idade	Profissão	Tempo de adesão ao Santo Daime	Religião anterior
Eduardo	masculino	56 anos	autônomo	30 anos	Umbanda
Alice	feminino	59 anos	professora	31 anos	Umbanda

Marisa	feminino	50 anos	autônoma	26 anos	nenhuma
Paulo	masculino	65 anos	acupunturista	28 anos	nenhuma
Elisa	feminino	57 anos	ex-bancária aposentada	31 anos	Kardecismo
Marcos	masculino	53 anos	terapeuta holístico	30 anos	Umbanda
Lúcia	feminino	66 anos	autônoma	32 anos	Kardecismo

Alice e Marcos acompanham Baixinha desde o início dos anos 80 e fizeram parte do grupo original no Rio de Janeiro. Paulo⁹⁰ e Eduardo começaram a seguir Baixinha no fim dos anos 80 quando o grupo em Lumiar ainda era chamado Cabana Lua Branca. Marisa, Elisa e Lúcia fazem parte do grupo de Baixinha desde o início dos anos 90. Quatro deles são integrantes da cúpula dirigente da igreja. Cinco deles já estão em desenvolvimento mediúnico a mais de trinta anos, sendo cientes de sua mediunidade antes de se tornarem adeptos do Santo Daime. Dois deles tiveram conhecimento de sua mediunidade apenas após se tornar adepto do Santo Daime, pois apesar de vivenciar fenômenos mediúnicos anteriormente eles não significavam como tal, muitas vezes atribuindo esses fenômenos a distúrbios psiquiátricos. Um dos entrevistados de nacionalidade americana alegou que apesar das vivências mediúnicas estarem presentes em estágios anteriores de sua vida, ele não significava como tal, pois mediunidade é um conceito que não fazia parte do seu contexto social e do seu repertório de crenças.

Todos os sete médiuns entrevistados apresentam mais de um tipo de mediunidade, sendo a incorporação de entidades a principal delas. As modalidades mediúnicas secundárias mais comuns apresentadas por esses médiuns foram clarividência, clariaudiência, psicografia, psicomusicografia e intuição ou capacidade de receber informações de fonte externa através de pensamentos, que eles também consideram como um tipo de mediunidade.

As entrevistas semiestruturadas, foram realizadas fazendo uso de diário de campo, gravador e um roteiro previamente elaborado, contemplando perguntas e tópicos temáticos de discussão. As entrevistas foram realizadas num tempo médio de três horas cada. Houveram

⁹⁰ Este entrevistado reside no Estados Unidos e é dirigente de uma igreja do Santo Daime no estado do Oregon. Ele se tornou seguidor de Mãe Baixinha no final dos anos oitenta, se tornando desde então uma pessoa muito próxima a ela. Paulo, juntamente com Baixinha e o psiquiatra José Rosa desenvolveram no final da década de 80, workshops vivenciais de cura e autoconhecimento com Santo Daime. Desde então, ele continuou realizando estes workshops e vem duas vezes por ano a Lumiar trazendo um grupo de daimistas americanos para participarem de rituais na igreja Flor da Montanha. Ele é considerado um legatário do trabalho de Mãe Baixinha e responsável por disseminar o estudo mediúnico dentro do Santo Daime nos Estados Unidos. Ele foi selecionado para participar da pesquisa, por ser um médium que goza de muita credibilidade no âmbito do grupo da Flor da Montanha e por conta de sua proximidade com Mãe Baixinha.

casos em que, mediante a disponibilidade de duas entrevistadas, foram realizadas duas entrevistas em dias diferentes.

Os questionamentos levantados nas observações de campo serviram de parâmetros norteadores para o delineamento das entrevistas, que continham perguntas e tópicos organizados por pontos temáticos que eram abordados de forma linear. Foi permitida uma flexibilidade com relação ao andamento da pesquisa, pois os médiuns podiam falar livremente sobre o tema abordado sem ter que responder de forma focal uma pergunta fixa podendo se estender no assunto, explicando detalhadamente e dando exemplos de vivências próprias. As entrevistas foram conduzidas de forma bem flexível, podendo ser encaminhadas para tópicos que extrapolavam o escopo de perguntas propostas inicialmente. A abordagem mais livre e indireta permitiu aos entrevistados falar sobre coisas que abrangiam a temática de estudo para pontos que eu nem havia pensado em abordar, mas que se mostraram essenciais para a compressão mais ampla do fenômeno investigado.

As entrevistas foram realizadas nas residências dos entrevistados, exceto o entrevistado americano. Enfrentei dificuldades com relação ao acesso aos locais, pois nenhum deles residia no perímetro urbano de Lumiar, mas sim em áreas rurais nos arredores do pequeno município. Em duas ocasiões tive que me deslocar para outros distritos onde residiam duas entrevistadas, uma em Barra do Sana a 30 quilômetros de Lumiar e outra em Saquarema a 134 quilômetros de Lumiar. A igreja propriamente dita se localiza a aproximadamente 8 quilômetros da cidade de Lumiar, no início de uma pequena estrada de terra de 5 quilômetros, que leva a Macaé de Cima, e muitos dos frequentadores moram em áreas rurais num perímetro de até vários quilômetros de distância da igreja, ou mesmo em outros pequenos distritos próximos.

O que foi destacado no corpo da dissertação teve por base as informações colhidas nas entrevistas, nas observações diretas, e nas conversas informais com os adeptos buscando-se preservar o que pude deduzir das crenças comuns do grupo investigado.

A seguir, aprofundarei aspectos relevantes a respeito da igreja Flor da Montanha e da trajetória espiritual de sua fundadora Mãe Baixinha. Destaco que algumas informações contidas nas próximas sessões da dissertação estão contidas no livro autobiográfico de Mãe Baixinha intitulado, *Baixinha: biografia e ensinamentos de uma operária da fé* de 2011.

Infelizmente como colocado anteriormente, eu não pude entrevistar Mãe Baixinha, mas a leitura de sua autobiografia permitiu aprofundar a compreensão de sua trajetória e do grupo por ela fundado. A seguir se entenderá um pouco mais como os intrincados caminhos da

religiosidade convergiram para que esta mãe de santo se tornasse a fundadora de uma igreja do Santo Daime e como seus conhecimentos tem servido para o aprimoramento mediúnico dos daimistas.

Acredito que para compreendermos melhor a história do grupo, dentro do contexto do Santo Daime, se faz necessário fazermos primeiramente um apanhado da biografia de sua fundadora, Mãe Baixinha. Os fatos da biografia de Baixinha auxiliarão na compreensão da história da igreja Flor da Montanha, e facilitarão o entendimento de como se deu a inserção do trabalho mediúnico de cunho umbandista no contexto simbólico-ritual deste grupo daimista.

2.3 A trajetória espiritual de Mãe Baixinha até a chegada ao Santo Daime

Mãe Baixinha nasceu no dia quinze de maio de 1936, em Pirapitinga norte do estado do Rio de Janeiro, numa família de dezesseis irmãos. Foi registrada com o nome de Arlete Coutinho Pereira e recebeu o apelido de Baixinha devido a sua estatura, que não passava de um metro e cinquenta (LÍRIO, 2011).

Segundo a literatura nativa, Baixinha cresceu num ambiente que favorecia o desenvolvimento da espiritualidade e desde pequena já apresentava uma vocação mediúnica, sendo comum a manifestação de fenômenos de clarividência, sonhos premonitórios e curas espontâneas, fenômenos estes que continuariam ocorrendo ao longo de sua vida. Seu pai era curandeiro e sua mãe era parteira e rezadeira e além de realizarem atendimentos as pessoas da comunidade utilizando práticas espíritas, rezas católicas e conhecimentos indígenas, realizavam sessões espíritas em sua casa uma vez por semana (LÍRIO, 2011).

Na década de 50 mudou-se para Barra Mansa e começou a frequentar sessões de mesa kardecista. Mais tarde começou a fazer parte da Tenda Espírita Caboclo Mirim, que era uma filial de um centro umbandista muito respeitado de mesmo nome fundado no Rio de Janeiro na década de 1920. Foi nesse local que começou a trabalhar incorporada do Caboclo Tupinambá, que viria a ser seu principal guia. Segundo consta em sua biografia, além de trabalhar com incorporação de entidades, Baixinha curava pessoas e animais doentes, e apresentava muitos episódios de precognição⁹¹, principalmente referente a pessoas que iam morrer (LÍRIO, 2011).

Em 1968, Baixinha foi morar na cidade do Rio de Janeiro e lá começou a apresentar crises renais e episódios de fortes enxaquecas que a levaram a desmaiar diversas vezes. Tais

⁹¹ Fenômeno de percepção extra-sensorial semelhante a clarividência, no qual se obtém conhecimento relacionado a eventos futuros.

episódios foram atribuídos por ela à causas espirituais. Como seu quadro de saúde se deteriorava com rapidez, o seu guia Caboclo Tupinambá, pediu que ela fizesse a iniciação no Candomblé, como forma de solucionar os problemas de saúde, pois acreditava-se que estavam relacionados a negligência do cumprimento de sua vocação espiritual como mãe de santo.

Segundo relato de Marcelo Bernardes, Baixinha procurou o pai de santo Pai Gilberto de Bombogira e foi então iniciada no Candomblé:

A Baixinha teve um problema nos rins e foi internada no hospital. Como no hospital não davam solução, ela fugiu de lá e foi jogar búzios com alguns pais de Santo, até que ela chegou em um que falou com ela: “Ou raspa ou morre”, que é o pai Gilberto de Bombogira, aí ela raspou pra Oxum e passou um ano lá com esse pai de santo. Mas ela tinha uma missão a cumprir que era a de abrir a própria casa dela. Ela tinha que cumprir com essa obrigação. O Caboclo Tupinambá falou com ela que ela teve que raspar no Candomblé porque ela até então não tinha levado a frente a missão dela na Umbanda, que era ter uma casa (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Em 1978 Baixinha conheceu seu companheiro, o músico Marcelo Bernardes e pouco tempo depois, fundou a *Tenda Tata Ojú*. Juntamente com um grupo de seguidores, começou a realizar dois tipos de reuniões: uma sessão de mesa que acontecia todas as segundas e Giras nas matas do Horto e na Floresta da Tijuca aos sábados. As Giras aconteceram neste último local até 1989, quando tiveram que ser suspensas devido à interdição na via de acesso. As sessões de mesa realizadas por Baixinha começavam com o estudo do *Evangelho Espírita* e após, dava-se início ao trabalho de atendimento com as entidades incorporadas. Cantavam-se corimbas e muitas das entidades que se apresentavam na reunião davam preleções e passes (LIRIO, 2011). Aos poucos, com a ajuda de seu marido, Baixinha foi estabelecendo as diretrizes do ritual por ela comandado. A cerimônia congregava influências dos lugares que Baixinha tinha passado até então ao longo de sua caminhada espiritual: Kardecismo, Umbanda e Candomblé e principalmente da Tenda Espírita Caboclo Mirim como aponta seu marido:

De 78 a 88, a gente trabalhava só na mata com as Giras e tínhamos uma sessão interna em casa que acontecia numa sala grande que eu tinha lá na minha casa em Laranjeiras, no Rio, que é uma sessão de passe, onde se chamava os caboclos, que ocorre até hoje, mas hoje numa rua que chama Santo Amaro lá na Glória. É uma sessão onde se chama os caboclos pra dar passe. Na época começou como uma sessão de instrução e a medida que os médiuns forma desenvolvendo, os mais antigos cuidando dos mais novos e aí virou uma sessão de passe. O trabalho mediúnico da Baixinha tinha uma influencia muito forte da Tenda Espírita Caboclo Mirim, que era um ritual muito baseado no espiritismo, que eram caboclos na frente dando passe e fazendo transporte, que é a desobsessão como é feito nos centros espiritas,

botando o sofredor num médium e encaminhando ele (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Segundo Marcelo Bernardes, as sessões de mesa que foram iniciadas por Baixinha no final dos anos 70 acontecem até os dias atuais no Rio de Janeiro na Rua Santo Amaro no Bairro da Glória e são realizadas semanalmente por um grupo de seguidores que faziam parte do grupo original da mãe de santo, muitos deles umbandistas, que optaram por não se converter ao Santo Daime. Esse grupo de antigos seguidores umbandistas vem mensalmente a Lumiar para as Giras que são realizadas todo último sábado do mês na Flor da Montanha, e são um auxílio importante para a composição do corpo mediúnico no referido ritual que será exposto em detalhes mais a frente.

Baixinha também trabalhava como massoterapeuta e desenvolveu um trabalho que misturava a aplicação de conhecimentos técnicos de *shiatsu*⁹² e terapia bioenergética com a sua mediunidade, utilizando intervenção no corpo físico e no campo energético (aura) que ela enxergava através de sua clarividência, fazendo um trabalho que ela denominava como “alinhamento da aura”⁹³. Em muitos atendimentos, Baixinha recebia também o auxílio de seus guias espirituais para tratar seus clientes. É interessante notar que existia uma continuidade no trabalho de Baixinha como terapeuta e como chefe de um culto, pois muitas das pessoas que frequentavam os rituais buscavam também o trabalho de Baixinha como terapeuta em sessões de massagem no decorrer da semana, ou podia ainda acontecer o contrário, pessoas que vinham inicialmente atraídas pelo trabalho terapêutico acabavam frequentando os ritos dirigidos por ela (GUIMARÃES, 1992; LÍRIO, 2011).

Em meados da década de 1980, Baixinha conheceu o psiquiatra e psicoterapeuta José Rosa, especialista em uso terapêutico de cristais e ligado à comunidade daimista de Visconde de Mauá, vindo por conta desse contato, a utilizar técnicas com cristais em seu trabalho como massoterapeuta (LÍRIO, 2011). O uso de cristais consistia em “energizar previamente os cristais e coloca-los ao redor ou sobre o corpo do indivíduo produzindo um campo magnético onde existe uma troca de energia” (GUIMARÃES, 1992, p. 34). Baixinha chegou a ministrar

⁹² Método terapêutico originado no Japão no final do século XIX, que emprega movimentos de massagem corporal.

⁹³ Segundo a crença do grupo pesquisado, o ser humano em sua integralidade é dividido em corpo físico, espírito e corpo etéreo (também referido como corpo astral ou perísprito). A aura seria o campo de energia que irradia da junção dessas três contrapartes se configurando como um campo bioeletromagnético em volta do ser humano. Atualmente, é possível comprovar a existência da aura ou campo áurico através de um método conhecido como fotografia Kirlian.

cursos sobre cristaloterapia⁹⁴ juntamente como José Rosa tanto no Rio de Janeiro quanto em Visconde de Mauá, iniciando vários de seus seguidores nas práticas terapêuticas com cristais (GUIMARÃES, 1992). Baixinha também levou o uso terapêutico com cristais para os rituais do Santo Daime, e como veremos a frente, até hoje tal pratica é comum entre os adeptos da igreja Flor da Montanha.

O andar de cima da casa onde Baixinha morava com o marido, um filho biológico e uma filha de criação, era seu consultório durante o dia onde atendia como massoterapeuta e durante as segundas e quartas à noite, o local era palco para os trabalhos de mesa por ela realizados. Muitas pessoas do grupo eram intelectualizadas e de classe média, em busca de práticas simbólico-religiosas que auxiliassem nos seus processos de cura e autoconhecimento (Guimarães, 1992). De acordo com Guimarães (1992) muitas pessoas envolvidas no grupo da mãe de santo articulavam diferentes praticas (massagem, cristais, Umbanda e Santo Daime) visando uma função terapêutica. O ritual proposto por Baixinha era flexível, sem muitas estruturas rígidas, atraindo por conta disso, um grupo eclético de pessoas de diversas áreas profissionais como medicina, psicoterapia, terapias holísticas, bem como músicos, artistas, pessoas que não se adaptavam a outros centros e que buscavam unir o conhecimento espiritual ao conhecimento terapêutico.

2.3.1 A aliança entre Mãe Baixinha e Padrinho Sebastião

Com o passar do tempo, muitas pessoas ligadas à religião do Santo Daime passaram a frequentar as reuniões de mesa e Giras realizadas por Baixinha. Em contrapartida muitas pessoas do seu grupo também começaram a frequentar as reuniões do Santo Daime. A partir desse intercâmbio Mãe Baixinha recebeu instruções do seu guia Caboclo Tupinambá sobre o Santo Daime durante reuniões realizadas em sua casa, despertando seu interesse por esta religião. Por volta de 1986, Baixinha participou de seu primeiro rito daimista no Rio de Janeiro, na igreja Rainha do Mar. Na autobiografia de Baixinha relata-se que nesta ocasião, em determinado momento da sessão, Baixinha teria deitado no chão de barriga para baixo e

⁹⁴ Acredita-se que os cristais sejam dotados de um campo eletromagnético de elevada vibração, sendo bons condutores e catalisadores de energia. Os cristais teriam a capacidade de irradiar essas vibrações influenciando outros campos de energia próximos ao dele. Os diversos tipos de cristais seriam dotados de diferentes propriedades terapêuticas, que variam conforme a forma e composição mineral da pedra.

passado por uma cirurgia espiritual nos rins, recebendo a cura dos problemas renais no qual vinha sofrendo a anos (LÍRIO, 2011, p. 55).

Houve uma aproximação cada vez maior com o Santo Daime, principalmente com as comunidades das igrejas daimistas Céu do Mar, no Rio de Janeiro e Céu da Montanha, em Visconde de Mauá. Alguns daimistas dessas igrejas também começaram a frequentar as reuniões realizadas por Baixinha. Em contrapartida Baixinha e seu grupo foram convidados a realizar Giras periódicas em ambas as localidades. Segundo Lírio (2011, p. 56), a líder da Flor da Montanha chegou a revelar que o Caboclo Tupinambá tinha um trabalho a realizar com os fiéis do Daime no desenvolvimento da mediunidade.

Aos poucos as influências do Santo Daime começaram a aparecer nas reuniões que Baixinha realizava, com a introdução de hinos daimistas nas sessões de mesa branca. Já nessa época, a líder da Flor da Montanha muitas vezes incorporada do seu guia Caboclo Tupinambá, começou a receber hinos do Santo Daime. Baixinha e muitos integrantes do grupo viam no Santo Daime um instrumento sagrado que viria trazer mais clareza e entendimento a respeito dos processos mediúnicos (LÍRIO, 2011). Com isso, ela “se aprofundou no estudo dos fundamentos do Santo Daime, observando atentamente suas relações com o caminho da Umbanda que praticava” e em 1987 se mudou com sua família para a comunidade daimista existente em Visconde de Mauá, vindo a se fardar na igreja Céu da Montanha no ano seguinte (LÍRIO, 2011, p. 57). Durante o tempo que morou na comunidade, Baixinha realizou diversas Giras com o propósito de contribuir para o desenvolvimento mediúnico dos daimistas (LÍRIO, 2011).

A igreja de Mauá contava com um significativo grupo de médiuns e com a chegada de Baixinha para instruir o desenvolvimento mediúnico, houve uma grande evolução no trabalho. Segundo aponta Lírio, na comunidade de Mauá, “foram realizados importantes Trabalhos de Cura, que contribuíram não apenas para a cura propriamente dita, como para a evolução do entendimento e da prática dos estudos espíritas à luz da Umbanda e do Santo Daime” (LÍRIO, 2011, p. 62).

Foi em um desses Trabalhos de Cura na igreja de Visconde de Mauá, ainda em 1987, que a líder da Flor da Montanha conheceu o Padrinho Sebastião, que logo reconheceu o valor do trabalho realizado pela mãe de santo e a possibilidade desta auxiliá-lo a dar continuidade no desenvolvimento mediúnico dos adeptos por ele iniciado no Céu do Mapiá a pedido do exu Tranca Rua (ALVES JÚNIOR).

O final da década de 1980 foi um período muito intenso de atividades para Baixinha, pois mesmo morando em Visconde de Mauá, cumprindo o calendário de rituais daimistas da igreja dessa comunidade, ia com frequência ao Rio de Janeiro, onde continuou realizando os trabalhos de mesa com seu grupo original, Giras na igreja carioca Céu do Mar, além de viajar também com frequência para Lumiar. Desde 1980, Baixinha e seu marido haviam adquirido uma propriedade nesta localidade e com um grupo de amigos ligados ao Santo Daime residentes locais, começou a realizar Giras e sessões com Daime. No ano de 1988 o casal se mudou e fixou residência em Lumiar.

Ainda nesse mesmo ano, durante um trabalho na igreja Céu do Mar no Rio de Janeiro, o marido de Baixinha, convidou Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo para comparecerem à uma Gira que seria realizada em Lumiar. Segundo o relato de Marcelo Bernardes, a participação de Padrinho Sebastião nesta Gira foi um momento fundamental para a aproximação do Santo Daime com a Umbanda, em especial para a história da igreja Flor da Montanha.

Eu tava no Céu do Mar num trabalho e estavam lá também o Padrinho Alfredo e o Padrinho Sebastião. Aí, no final do trabalho eu convidei o Padrinho Alfredo e um grupo de fardados pra vir aqui. Eu falei com ele: “Padrinho Alfredo, nós temos um grupo lá em Lumiar, e tamo nos reunindo, tamo tomando Daime e tamo fazendo umas Giras lá e tamo querendo firmar a história com o Daime, servir um Daime na Gira. Se o senhor quiser ir lá e puder, seria um prazer”. E aí, quando ele falou com o Padrinho Sebastião, o padrinho falou: Eu quero ir lá nesse tal de surú. Aí, nós fizemos a Gira e tem a foto. Aí, o Caboclo Tupinambá falou comigo: “pega lá aquele desenho”. Era o desenho de uma igreja. Porque a gente sempre fazia os trabalhos na mata, sujeito a tudo, sujeito a chuva. Ele mostrou pro Padrinho e falou: “isso aqui é uma casa que eu quero fazer pra poder estudar e poder ensinar”. E assim foi que o Padrinho Sebastião abençoou este projeto. E aí, quando acabou a Gira, nós cantamos vários hinários, oração, terminou era quase de manhã [...] Quando a gente recebeu essa missão do Caboclo Tupinambá, de se unir com o Daime, nessa ocasião o Padrinho Alfredo pediu ao Caboclo Tupinambá que fosse servida uma salva de Daime dentro da Gira e a gente passou a despachar Daime na Gira e se tornou extensivo aos irmãos da Umbanda e irmãos visitantes que quiserem conhecer o Daime (Relato de Marcelo Bernardes extraído de vídeo-gravação dos arquivos da igreja)⁹⁵.

A Gira com a presença do Padrinho Sebastião, realizada em 1988, foi um evento emblemático, sendo celebrado até hoje como o ponto culminante na história da igreja Flor da

⁹⁵ Em 2014, a cúpula dirigente da igreja, produziu um vídeo comemorativo intitulado “25 anos da aliança entre o Padrinho Sebastião e o Caboclo Tupinambá”. O vídeo incluiu imagens das Giras realizadas nas matas de Lumiar no final dos anos 80 e início dos anos 90, bem como imagens do Caboclo Tupinambá dando preleções aos adeptos do grupo.

Montanha. Nesta ocasião Padrinho Sebastião teria instituído oficialmente a abertura para elementos umbandistas na religião do Santo Daime, convidando Baixinha para ir ao Céu do Mapiá realizar uma série de rituais de Gira.

A Baixinha foi chamada duas vezes à convite do Padrinho pra ir ao Mapiá apresentar o trabalho mediúnico dela lá. Na primeira vez que nos fomos estava acontecendo um evento o “Primeiro Encontro das Igrejas”. Isso foi lá pra 89. Nessa ocasião, nos fizemos um trabalho com o hinário do Padrinho o dia inteiro e aí acabou o hinário ele tava no salão aí eu fui até ele tomar a benção e falei: “Padrinho marcaram uma Gira pra agora na mata, são 10 horas da noite, depois de um hinário desse...será que alguém vai?” Aí ele disse: “Já tão te esperando lá meu filho”. Aí nos fomos pra lá e já tinha muita gente; mulheres, homens, crianças, moças, rapazes, a comunidade em peso. Fizeram uma fogueira e rolou a Gira (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Padrinho Sebastião convidou também médiuns que residiam em Mauá e que fazia parte do grupo ligado à Mãe Baixinha para irem morar no Céu do Mapiá para começarem a desenvolver um trabalho mediúnico sistemático na comunidade. As médiuns Clara Iura e Maria Alice Freire se mudaram para o Céu do Mapiá e deram continuidade ao trabalho de desenvolvimento mediúnico que o Padrinho Sebastião pretendia para seus seguidores.

Eu cheguei em Mauá por volta de 85, logo depois veio a Baixinha. Aí, a gente viu que tava chegando alguma coisa. A Maria Alice⁹⁶ e a Clara Iura⁹⁷ também chegaram nessa época. Foi um chamado, juntou um grupinho que tinha uma ligação muito forte com essa questão mediúnica, lá em Mauá. A Baixinha era a pessoa que tinha mais tempo de estudo com o desenvolvimento mediúnico e foi encabeçando esse desenvolvimento. Nós fomos lá no Mapiá em 1989 abrir as Giras, eu, a Baixinha, a Maria Alice, a Clara. Foi aí que abriu oficialmente a questão com a Umbanda lá. Isso foi no final dos anos oitenta. E depois o Padrinho Sebastião convidou a Maria Alice e a Clara pra irem morar no Mapiá e elas ficaram desenvolvendo esse trabalho lá (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

Em 1989, a pedido de Padrinho Sebastião, foi aberta uma clareira na mata para que Maria Alice começasse os trabalhos de Gira. Dessa forma, a entrada da Umbanda se deu de

⁹⁶ Maria Alice Freire é uma médium com muitas habilidades mediúnicas que veio de um contexto umbandista, e se mudou para a comunidade de Mauá se tornando adepta do Santo Daime. Esta veio a ser convidada por Padrinho Sebastião para se mudar para o Céu do Mapiá e dirigir os trabalhos de Gira. Maria Alice também foi uma das responsáveis por desenvolver o sistema terapêutico baseado em tinturas fitoterápicas que se assemelha aos Florais de Bach denominado Florais da Amazônia, que é hoje utilizado por muitos daimistas.

⁹⁷ Clara Iura é uma descendente de japoneses que chegou a Comunidade de Mauá vinda de vivências com religiões orientais e Candomblé. É considerada uma médium de grandes capacidades e foi também convidada por Padrinho Sebastião para se mudar para o Céu do Mapiá para auxiliar no desenvolvimento dos daimistas. O Padrinho lhe entregou a responsabilidade de conduzir os Trabalhos de Estrela e a Santa Casa de Misericórdia, que é uma unidade de pronto socorro espiritual que foi construída nessa comunidade daimista.

maneira institucional, criando-se espaços litúrgicos apropriados e estabelecendo-se diretrizes norteadoras para a condução destes ritos. Os trabalhos de Gira tinham como objetivo fazer com que os daimistas aprendessem a trabalhar com a força dos caboclos em prol da caridade espírita, numa perspectiva de cura, iluminação e doutrinação dos seres sofredores (GUSMAN-NETO, 2012).

É interessante notar que nessa época aumentou a quantidade de hinos recebidos por daimistas que faziam referência ao panteão umbandista. Maria Alice Freire fez uma compilação desses hinos juntamente com algumas corimbas de Umbanda, organizando-os num impresso que foi denominado *Caderno de Umbandaime*⁹⁸. Ressalta-se que apesar de contar com um espaço institucionalizado dentro da comunidade, as Giras não foram inseridas oficialmente no calendário ritual do Cefluris, sendo a participação em tais ritos facultativa e não obrigatória aos daimistas como os demais ritos.

Mesmo após o fardamento no Santo Daime e a mudança para as proximidades de Lumiar, Baixinha e seu marido continuaram conduzindo trabalhos com seu grupo no Rio de Janeiro e em Visconde de Mauá. No entanto, as Giras que antes aconteciam no Rio, a partir de 1989 passaram a ser realizadas apenas em Lumiar, onde comparecia o grupo carioca e também daimistas da igreja de Mauá que desejavam continuar seus estudos mediúnicos com Baixinha (LÍRIO, 2011).

2.3.2 O legado de Mãe Baixinha

Em 20 de janeiro de 2000, aos 64 anos Baixinha sofreu um aneurisma havendo o rompimento de uma artéria do cérebro, comprometendo algumas funções neurológicas e motoras. Num dos procedimentos cirúrgicos aos quais teve que se submeter, sofreu complicações que deixaram o lado esquerdo do seu corpo parcialmente paralisado. Depois desse episódio, a líder da Flor da Montanha viveu constantemente sob cuidado de enfermeiros e cuidadores, tendo que se submeter à fisioterapia para recuperar os movimentos do corpo (LÍRIO, 2011).

⁹⁸ Os daimistas utilizam pequenos cadernos impressos chamados também de “hinários”. Cada tipo de rito tem seu caderno de hinário próprio contendo os hinos que serão cantados e as instruções para aquele determinado rito. Hinário é também o nome do conjunto de hinos recebido por um daimista e ainda o nome do rito onde são cantados e bailados os hinários. O termo “Umbandaime” é usado extraoficialmente em alguns contextos daimistas para designar o rito de Gira, enquanto uma nova proposta de formato ritual. Alguns grupos daimistas, mais conservadores, no intuito de manter um distanciamento, usam o termo para se referir a igrejas que acolheram os elementos umbandistas e inseriram em seu calendário rituais de Gira, no entanto tal nomeação como já colocado anteriormente não é oficialmente aceita.

Desde então, Mãe Baixinha reduziu sua atuação nos ritos da igreja, principalmente nas Giras, onde trabalhava incorporada prestando auxílio e atendimentos a maior parte do tempo. Nos últimos anos, seu estado de saúde se agravou, exigindo cuidados maiores. Apesar disso, ela continuou frequentando os trabalhos de Daime e as Giras. Na madrugada do dia 3 de novembro de 2014, Baixinha sofreu uma queda em sua casa e bateu com a cabeça, ocasionando mais um Acidente Vascular Cerebral (AVC). Mãe Baixinha ficou internada em estado comatoso durante 23 dias, vindo a óbito por falência múltipla de órgãos no dia 26 de novembro de 2014 aos 78 anos. Sua morte foi intensamente sentida por seus seguidores. No dia 26 de novembro às dezoito horas da tarde foi iniciado um rito fúnebre onde foi velado o corpo.

Abriu-se um trabalho do Santo Daime, em que todos os participantes foram convidados a tomar Daime e cantar os hinários de Mãe Baixinha a capela, sentados, sem instrumentos musicais. O rito durou mais de doze horas, finalizando-se na manhã seguinte. Em seguida, iniciou-se um ritual de Candomblé, com a presença de uma mãe de santo carioca ligada à Mãe Baixinha. Essa mãe de santo conduziu um ritual restrito com o corpo dentro da igreja. Só seu marido e dois de seus seguidores mais próximos foram autorizados a participar. Segundo relatos, em tal ritual foram feitos procedimentos mágico-simbólicos com a finalidade de fazer o “retire de mão”. De acordo com a crença umbandista/candomblecista, sempre que um médium iniciado de qualquer categoria encerra suas atividades em uma casa, seja por livre arbítrio ou por motivos como adoecimento e falecimento, é necessário pedir ao dirigente espiritual ao qual responde hierarquicamente que faça o que é referido como “retire de mão” ou “tirar a mão da cabeça”. Dentro da tradição umbandista/candomblecista, todo médium entrega seu *ori* (cabeça) aos cuidados do dirigente espiritual que segue, ficando por conta disto vinculado a este. Dessa forma, para não haver impedimentos energéticos, a ialorixá carioca presente no rito funeral, deveria remover a ligação simbólica-espiritual existente entre ela e Mãe Baixinha no intuito de libertar o espírito da falecida de vínculos facilitando seu transito para mundo espiritual. Segundo acreditam, tudo que “se abre deve se fechar”. Assim como é necessária a realização o um rito de iniciação para ingressar como médium em uma casa e também necessário rito de fechamento, quando o médium encerra suas atividades para haver o correto direcionamento de todas as energias envolvidas e correlacionadas a este médium.

Foi também informado que posteriormente, numa data futura, deveria ser realizado um rito de “retire de mão” com todos os seguidores que foram iniciados formalmente na

Umbanda por Mãe Baixinha. No Candomblé, o procedimento completo que deve ser levado a cabo por ocasião da falecimento da Ialorixá⁹⁹ ou do Babalorixá é bem complexo. Marcelo Bernardes explica melhor um pouco tal ritual:

No candomblé quando a mãe ou pai de santo faz a passagem, tem um ritual chamado Axexé, no qual se joga os búzios pra saber se o orixá quer ficar ou quer partir. No caso da Baixinha, o Obaluaê partiu e ficou a Oxum. (isso quer dizer que somente o assentamento da Oxum vai ser mantido). E entra-se num período de luto onde deve se suspender as atividades. A gente ainda não sabe como vai ser. Quando se cumprir um ano de luto, vai se jogar os búzios de novo, aí vai se fazer um ritual específico completando o ritual do Axexé e aí que vamos saber qual encaminhamento vai ser dado¹⁰⁰ (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Após consultar o jogo de búzios, a Ialórixa carioca ligada à Baixinha informou que não haveria necessidade de manter o *roncó*¹⁰¹, pois foi determinado que não cabia ao grupo continuar realizando as obrigações de santo que se constituíam como parte da vocação espiritual de Mãe Baixinha. Em 2015 o *roncó* passou por vários procedimentos rituais que efetivaram sua desativação. Marcelo explica um pouco a respeito desse local de culto:

A necessidade do *roncó*, foi porque ela foi feita no Candomblé e precisou-se cumprir com as obrigações de santo. Porque o orixá precisa ser alimentado segundo preceitos ancestrais. Muitas pessoas que são feitas no santo tem seu assentamento e cuidam dele. Outros tem que botar uma casa com fundamento, dar toque de tambor em nagô, chamar os orixás, raspar os filhos. No caso da baixinha, ela era muito ligada ao poder de cura com o trabalho com os orixás. Então, ela tinha esse trabalho que ela desenvolveu no *roncó*, que é um lugar ritualístico no Candomblé. É o lugar onde a *yaó* deita para os santos, bota os alimentos, faz o *bori*, que é o ritual de iniciação. Mas no caso da Baixinha, ela fazia somente o *bori*, que é o trabalho com os alimentos. E aí ela estabeleceu esse local que temos até hoje, que é num sítio, um lugar muito bonito na mata e tem as casinhas onde tem os assentamentos (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

⁹⁹ Denominação concedida no Candomblé a sacerdotisa maior do culto. Palavra de origem yorubá que traduzida quer dizer mãe de santo. Seu equivalente masculino é Babalorixá ou pai de santo.

¹⁰⁰ No candomblé, por ocasião da passagem do pai ou mãe de santo, a casa deve ser fechada por um período de luto de um ano. No entanto, na Flor da Montanha, foi-se levando em consideração as particularidades que a definem como uma igreja daimista, definindo-se um período de luto menor, sendo dada continuidade ao calendário de trabalhos do Santo Daime no mês seguinte.

¹⁰¹ Espaço ritual, localizado no sítio de Baixinha e Marcelo em Galdinópolis, a 8 quilômetros da igreja, onde foram feitas construções semelhantes a pequenos cômodos, denominados “assentamentos”, onde eram realizadas as obrigações de santo e dispostas as oferendas aos orixás e entidades ligadas a Mãe Baixinha.

Terminado o rito que faz parte do *Axexé*, o corpo da líder da Flor da Montanha foi carregado até o local do sepultamento. Segundo Marcelo Bernardes era vontade da mãe de santo ser enterrada na propriedade da igreja. Assim, abriu-se uma clareira na mata numa encosta elevada ao lado do salão, onde foi feito o túmulo. O ritual funerário prolongou-se por mais algumas horas, quando os seguidores passaram um a um se despedindo, cantando hinos e jogando flores sobre o corpo. Constatou-se através da lista de presença¹⁰² que mais de 500 pessoas compareceram ao rito de despedida a Mãe Baixinha.

Além de todos os ensinamentos e conhecimentos passados aos seus seguidores ao longo de seu trabalho como mãe de santo e dirigente da Flor da Montanha, Mãe Baixinha ainda deixou três belos hinários: *Hinário Guia Mestre* com 134 hinos; o *Hinário da Fé*, com 62 hinos, e o mais recente, *Estrela D'água*, que até o falecimento da líder contava com 5 hinos.

Os hinários de Mãe Baixinha têm características bem específicas que o diferenciam de outros hinários daimistas. A primeira diferença relevante é o fato de que mais da metade dos hinos foram recebidos por Baixinha enquanto incorporada do Caboclo Tupinambá em diversos trabalhos de Gira, de Estrela e de Mensageiros da Cura. A maioria de seus hinos são chamadas que fazem referência a entidades da Umbanda, ao Arcanjo São Miguel e as forças da natureza. Alguns hinos também são comunicações mediúnicas de espíritos identificados por ela, como seu falecido amigo o psiquiatra José Rosa que lhe transmitiu hinos presentes em seus hinários. Ela também recebeu muitos hinos que falam do Daime enquanto sacramento e entidade divina. É curioso que o primeiro hino recebido enquanto incorporada do Caboclo Tupinambá falava sobre o Daime, no entanto, segundo relatos, naquela ocasião ela ainda nem havia tido contato fisicamente com o Santo Daime. Atualmente, esses hinários são cantados no dia primeiro de maio, por ocasião do aniversário de Marcelo Bernardes e no dia 26 de novembro, por ocasião de seu falecimento. Em ambas as ocasiões são realizados Trabalhos de Hinário bailado que chegam a durar por volta de doze horas.

Ao longo da trajetória de Mãe Baixinha no comando dos trabalhos rituais na Flor da Montanha, seus guias espirituais costumavam fazer preleções cujo conteúdo variava de mensagens sobre as condutas adequadas com relação aos cuidados pessoais com o corpo, com as vestimentas rituais, com a alimentação até práticas rituais, como uso correto das velas, dos passes, da defumação, sendo comum também mensagens sobre os procedimentos que deviam ser seguidos e as exigências que deveriam ser cumpridas para o bom andamento dos ritos ou ainda mensagens sobre ética espiritual, amor, fé e esperança.

¹⁰² Em todos os ritos realizados em unidades que seguem a linha do CEFLURIS é aberta uma lista de presença, onde todos os participantes devem assinar ao chegarem à igreja.

Todos esses ensinamentos foram sendo absorvidos pelos seguidores e se configurando como parte dos fundamentos da casa. O acesso a esse conhecimento é possível através da transmissão oral efetuada pelos seguidores mais antigos de Baixinha para os mais novos. Como pudemos ver, a trajetória espiritual de Mãe Baixinha a conduziu por diversos seguimentos religiosos, vindo a desenvolver um trabalho bem singular caracterizado pelas diversas influencias aos quais recebeu. A seguir, veremos como o trabalho e o grupo de Mãe Baixinha foi passando por momentos distintos, vindo a ser consolidado através da construção da igreja Flor da Montanha.

2.4 A Flor da Montanha: história, estrutura e composição social

A igreja Flor da Montanha foi fundada no ano de 1994, sendo formalmente registrada como Tenda Espírita Flor da Montanha, obtendo CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica), registro no órgão federal CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre drogas) e alvará de funcionamento junto as instituições municipais da localidade onde se situa. Foi também elaborado um estatuto e um regimento interno com as diretrizes para o funcionamento da instituição. Sua localização fica a 8 quilômetros do perímetro urbano de Lumiar, distrito que pertence ao município de Nova Friburgo no estado do Rio de Janeiro. Esse pequeno distrito fica a 28 quilômetros de Nova Friburgo e 150 quilômetros do Rio de Janeiro, situando-se numa bela região serrana de mata atlântica nativa, permeada por rios e cachoeiras.

Mãe Baixinha e seu grupo começaram a realizar ritos na localidade de Lumiar no ano de 1988. Inicialmente realizavam Giras na mata, fundando algum tempo depois no mesmo ano, uma sede com o nome de Cabana Lua Branca, onde passaram também a realizar ritos daimistas.

Quando a gente abriu a Cabana Lua Branca ela já foi levantada com essa missão de trabalhar o Daime com esse conhecimento mediúnico da Umbanda, e trabalhar com os seres quando se apresentassem. Então nos levantamos a casa pra isso. O Caboclo Tupinambá pediu ao Padrinho Sebastiao a benção para que fosse levantada esta casa, naquela Gira que teve com ele em 1988. Após a benção do Padrinho nós rapidamente nos organizamos e começamos a obra. Conseguimos um terreno que foi cedido e fizemos uma obra simples toda de madeira (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Inicialmente a Cabana Lua Branca era considerada uma extensão do trabalho de Mãe Baixinha que havia começado no Rio de Janeiro. Em 1990, houve o registro oficial do grupo

carioca de Baixinha, na Federação Espírita Umbandista como um terreiro de Umbanda, com o nome de *Tenda Tata Ojú*. No registro o terreiro foi categorizado como Umbanda Branca Não Traçada, que é uma corrente da Umbanda que realiza trabalhos de mesa semelhantes às mesas kardecistas, com a diferença de receberem espíritos de pretos-velhos, caboclos, e outros que não são aceitos nos ritos kardecistas (GUIMARÃES, 1992). No seio do grupo sediado em Lumiar sob a denominação de Cabana Lua Branca, começaram a haver divergências com relação à presença dos elementos umbandistas e por volta de 1993 alguns membros do grupo quiseram sair e continuar a realizar apenas rituais daimistas. Segundo Marcelo:

Houve uma cisão dentro da casa. Tinha uma pessoa que cuidava do Daime e ele saiu levando o nome e fundou uma comunidade que ele chamou de Céu da Lua Branca. Aí a Baixinha deixou, e a partir de então ela disse que o nosso trabalho se chamaria Flor da Montanha (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Ao longo dos anos, desde a fundação da Cabana Lua Branca em 1988, o grupo sediado em Lumiar foi gradualmente inserindo elementos simbólicos daimistas até o ponto em que os adeptos do grupo passaram a incorporar o *ethos* daimista, mudando o *status* do grupo de terreiro de Umbanda para igreja do Santo Daime.

Segundo informações obtidas diretamente com os entrevistados, a pertença ao Santo Daime veio a ser oficializada no ano de 1994, por ocasião da construção de uma nova sede seguindo os padrões arquitetônicos prescritos pelo CEFLURIS para as igrejas daimistas, que são o formato hexagonal, com a entrada direcionada para o norte e a adoção de elementos simbólicos e insígnias daimistas na organização do espaço litúrgico interno que serão expostos adiante. Foi escolhido um local no alto de uma montanha em meio a vegetação nativa, na estrada para Macaé de Cima, a aproximadamente 8 quilômetros de Lumiar. Também seguindo os preceitos do Santo Daime, cujas igrejas geralmente são nomeadas fazendo reverência às forças da natureza (Sol, Céu, Lua, Estrela, Mar, Montanha) a igreja foi batizada por Baixinha com o nome de Flor da Montanha, em homenagem ao relevo da região, que é caracterizado por montanhas de mata atlântica nativa. É importante ressaltar que os seguidores de Baixinha, também adotaram o vocabulário daimista passando a se referir ao espaço ritual como igreja. Ademais, percebe-se que o grupo manteve o vocabulário umbandista, mas gradualmente foi absorvendo o idioma daimista e mesclando ambos.

Por ocasião da inauguração da nova sede, a Cabana Lua Branca foi desativada e a recém inaugurada igreja Flor da Montanha afirmou seu alinhamento com o CEFLURIS, consolidando uma nova fase em que houve a adoção oficial das insígnias simbólicas da

religião e do calendário ritual daimista, contribuindo para uma maior coesão e organização do grupo de Mãe Baixinha. Até então, quando os trabalhos eram realizados na Cabana Lua Branca, Baixinha e seu grupo seguiam um calendário próprio de trabalhos que misturava rituais umbandistas e daimistas. Com a construção da nova sede, houve uma afirmação dos valores daimistas, maior compromisso com a religião do Santo Daime e com o seguimento dos preceitos do CEFLURIS e de seu calendário ritual. No entanto, a Flor da Montanha conseguiu manter uma relativa independência do CEFLURIS¹⁰³, em especial, com relação a continuidade dos trabalhos de Gira e os trabalhos de banca aberta como o Mensageiros da Cura. Marcelo Bernardes afirma que:

Desde o início nos não modificamos profundamente os rituais. Os rituais seguem como são no Daime. O nosso ritual é um ritual daimista com uma pequena diferença, que é quando uma pessoa entra numa passagem mediúnica, onde há a influencia de espíritos, a gente tem um certo entendimento daquilo que tá ocorrendo, uma certa escola de como receber, como entender e interagir com essas passagens mediúnicas. Então, a gente leva a pessoa para o cruzeiro e é feito o encaminhamento dessas energias e a pessoa volta para o trabalho. E nos temos um trabalho de cura, este sim uma intercessão entre o Daime e a Umbanda. Já é um trabalho de cura com a permissão para a manifestação mediúnica, e tem alguns hinos que evocam os seres. Nos rituais de Gira a intercessão se dá com a presença física da bebida e do seu poder espiritual ali no ritual e nos trabalhos do Santo Daime, a intercessão se dá no respeito pelas entidades com o fator mediúnico, com as incorporações, com o encaminhamento dos seres (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Apesar de Mãe Baixinha ter se tornado adepta da religião daimista ao se fardar no ano de 1988 na igreja Céu da Montanha em Visconde de Mauá, ela não abandonou suas práticas e nem sua vocação espiritual como mãe de santo¹⁰⁴, dando continuidade ao seu trabalho na Umbanda, com a manutenção dos rituais de Gira que já vinham sendo realizados desde o início da década de 80. Apesar de se considerarem seguidores da linha do Padrinho Sebastião e se alinharem ao CEFLURIS, o grupo optou por não se filiar oficialmente, mantendo

¹⁰³ Esse alinhamento com o CEFLURIS se deu mais de maneira simbólica, pois diferentemente de outras igrejas, a Flor da Montanha não é oficialmente filiada ao CEFLURIS. As igrejas oficialmente filiadas pagam uma mensalidade correspondente a uma porcentagem do dinheiro angariado com as contribuições e mensalidades pagas pelos adeptos. O dinheiro advindo da mensalidade paga ao CEFLURIS é direcionado para a vila do Céu do Mapiá, e investido em recursos materiais básicos e infraestrutura, já que sua localização geográfica no meio da floresta amazônica dificulta a manutenção da comunidade.

¹⁰⁴ Ao se alinhar a doutrina do Santo Daime Baixinha preservou seu título espiritual de mãe de santo, pois acredita-se na Umbanda e Candomblé que tal status é um chamado espiritual e uma missão cuja negação ou não cumprimento implica numa série de consequências, que podem acarretar danos a pessoa, desde de doenças, prejuízos materiais até a morte da pessoa.

autonomia quanto às diretrizes a serem seguidas e preservando a autoridade maior nas mãos de Mãe Baixinha.

Quando Baixinha fundou sua igreja, houve uma preocupação em buscar os fundamentos espirituais pelos quais vinha conduzindo sua vida religiosa. Segundo Marcelo Bernardes, a escolha do nome Tenda Espírita Flor da Montanha foi feita por Baixinha, em reverência as origens do seu trabalho espiritual fundamentado nas linhas espirituais nos quais ela havia passado, cujo manancial de conhecimentos angariados ao longo de sua vida ela agora disponibilizava a serviço do Santo Daime, nessa nova fase de sua missão. Marcelo explica a relevância das influências espirituais de Baixinha:

Aqui nós somos uma igreja de Santo Daime comandada por uma mãe de santo e isso implica que a forma como nós estruturamos o trabalho aqui foi influenciada pelos conhecimentos que Baixinha obteve ao longo de todos os anos de trabalho que ela vem realizando. Então, ela trouxe todas as influências, todas as escolas que ela já passou e somou isso a doutrina do Santo Daime. Por isso a nossa casa ela é chamada Tenda Espírita Flor da Montanha, porque no nosso fundamento nos temos três linhas de trabalho: a Umbanda, o Santo Daime e o ritual de nação que é o Candomblé no qual Baixinha era iniciada. Quando foi feita a instituição formal, eu fiz questão de colocar o ritual de nação, porque era o que a Baixinha tava fazendo quando eu conheci ela e isso que abriu o caminho para o nosso trabalho. Isso tá no estatuto da Flor da Montanha. Ela não quis fazer um ritual que misturasse tudo, mas eu achei justo fazer menção a todas as influências que permitiram a gente constituir esse trabalho (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Em conformidade com as diretrizes que regem a conduta de uma Ialorixá iniciada no Candomblé, Mãe Baixinha procurou preservar os ritos simbólicos que são necessários cumprir para o sucesso de sua missão espiritual. Segundo o relato de Marcelo, Baixinha providenciou para que fosse construído o *roncó* em seu sítio em Galdinópolis, onde foram feitos assentamentos para as entidades e orixás que guiavam o seu trabalho espiritual. Neste local continuaram a ser cumpridas as obrigações de santo e oferendas conforme prega a tradição do Candomblé ao qual Baixinha foi iniciada.

No *roncó* eram realizados rituais que a líder da Flor da Montanha prescrevia para seus seguidores que queriam iniciar seus estudos mediúnicos na casa fundada por ela: o *bori* que é um ritual feito com diversas ervas medicinais e alimentos que são colocados na cabeça do iniciado para firmar seus guias e o “sacudimento”, que é um procedimento ritual de limpeza e purificação onde ocorre a aplicação de infusões de ervas, folhas e flores e alimentos no corpo do neófito. Ambos os ritos exigem que o adepto faça abstinência de certos alimentos e

atividades e cumpra um tempo de resguardo (LÍRIO, 2011). De acordo com Marcelo, no passado o espaço do *roncó* costumava ser bem ativo, chegando a sediar ritos com Daime:

Na época que ela tava em vida esse espaço foi usado para rituais de *bori*, sacudimento e cura. E ela chegou a inserir o Daime também nesses rituais. Mais pro fim da vida dela, ela foi parando com esses rituais porque ela já não tinha mais condições físicas de realiza-los (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Além de seguir o calendário oficial de rituais do CEFLURIS, Mãe Baixinha inseriu no calendário de sua igreja uma Gira aberta a visitantes todo último sábado do mês, uma Gira de Desenvolvimento apenas para os adeptos da casa, com datas flexíveis e o trabalho por ela elaborado denominado Mensageiros da Cura todo dia 27 do mês. Na pesquisa de campo foram observados outros rituais oficiais do calendário daimista como o Trabalho de Concentração e Trabalhos de Hinário, no entanto, o foco foram os ritos de Gira e Mensageiros da Cura por serem os espaços privilegiados para a ocorrência do fenômeno de incorporação.

Pôde-se perceber através do trabalho de campo e das diversas observações realizadas ao longo dos diferentes ritos da igreja, que a quantidade de pessoas e tipo de público em cada cerimônia é variado. O público das Giras se constitui numa mistura eclética de pessoas como fardados da Flor da Montanha, fardados de outras igrejas daimistas, umbandistas vindos de outras cidades, principalmente do Rio de Janeiro, além de simpatizantes da Umbanda e do Santo Daime. Este rito conta com aproximadamente 200 pessoas, número este que se aproxima também da quantidade de pessoas que comparece aos Trabalhos de Hinário que na maioria das vezes também ocorre em dias de sábado como a Gira. No entanto, do público que comparece aos Hinários, predominam os fardados da Flor da Montanha que residem em diversas localidades. Através de um levantamento informal realizado com os adeptos, pude constatar que vários filiados da igreja moram em outras cidades que ficam a vários quilômetros de Lumiar como Rio de Janeiro (a 157 km), Nova Friburgo (a 30 km), Teresópolis (a 108 km), Macaé (a 95 km), Saquarema (134 km) e outros distritos de menor porte que assim como Lumiar são parte do município de Nova Friburgo como São Pedro da Serra (a 5 km), Galdinópolis (a 28 km) e Barra do Sana (a 92 km), este último distrito de Macaé. Eventualmente recebe-se também muitos visitantes advindos de outras igrejas daimistas, principalmente das cidades do Rio de Janeiro e de Juiz de Fora, muitos deles atraídos pela fama que a igreja de Mãe Baixinha tem de ser um local de estudo mediúnico.

Nos rituais de Concentração que ocorrem todos os dias 15 e 30 de cada mês e no Mensageiros da Cura que ocorre todo dia 27, o público se constitui basicamente dos fardados da igreja Flor da Montanha que residem em Lumiar ou em localidades mais próximas. Eu especulo que o número de pessoas nestes últimos três trabalhos varie em torno de 50 a 80 pessoas, sendo inferior devido a suas datas serem fixas podendo cair em dias de semana, dificultando o comparecimento de pessoas que trabalham e residem em localidades mais distantes, pois os rituais costumam terminar tarde. De acordo com o atual dirigente o número de participantes nos rituais flutua:

Nós fazemos trabalhos que variam de pouquíssimas pessoas, como a Santa Missa toda primeira segunda do mês que vem pouquíssima gente, Concentrações com 20 pessoas, as vezes dependendo do dia da semana que cai, o numero sobe um pouco indo a 50 pessoas. Trabalhos de Cura que vão de 40 pessoas, às vezes chega a 70 pessoas dependendo do dia da semana. Os hinários às vezes chegam a 200 pessoas, nas datas principais do calendário oficial da doutrina. Porque tem muita gente que frequenta a casa que mora longe, e não vem sempre, porque não tem condição de vir. E a gente não é muito estrito nessa coisa de que a pessoa tem que frequentar todos os trabalhos, como em outras igrejas. Dada esta realidade, de que as pessoas que estão ligadas a casa moram muito longe, a gente deixa mais flexível, por conta das condições materiais de cada um mesmo pra chegar ate aqui (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Pelas observações foi feita uma estimativa de que atualmente, a Flor da Montanha conta com um número de adeptos do sexo feminino e do sexo masculino relativamente equilibrado, sendo notada uma pequena prevalência na quantidade de mulheres. Pela observação dos ritos foi identificada a presença de grande número de médiuns de incorporação, aproximadamente 30 por cento dos adeptos da igreja. Com relação a contabilização dos médiuns da igreja, também se sobressaem numa quantidade um pouco maior indivíduos do sexo feminino.

No ano de 2016, a direção da igreja propôs a realização de um "Censo" no intuito de contabilizar o número de adeptos filiados a Flor da Montanha. Até o fechamento deste trabalho o processamento de dados ainda não havia sido concluído, portanto não pôde-se obter dados mais objetivos a respeito do número de adeptos filiados a igreja. Nota-se que existe uma diferença entre frequentadores e filiados da casa, conforme nos explica o dirigente:

Um problema da nossa organização atual é que muitas pessoas frequentam, tem uma ligação espiritual com a casa, mas não querem assumir compromisso material, então não estão filiados a casa. Existe uma dificuldade de colocação material das pessoas e como a gente não é duro com isso, não cobramos de uma maneira dura então as pessoas se acostumaram mal, a não ter compromisso material com a casa. Aí se escuta

muito: “Ah eu frequento, eu gosto daqui mas não quero me filiar” (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

A igreja se mantém através de uma contribuição mensal paga pelos adeptos filiados. Na época da pesquisa o valor sugerido era de 100 reais mensais, havendo uma maleabilidade quanto ao valor doado de acordo com as possibilidades de cada um. A direção da igreja ressalta que cada um dá o que pode. Quem não tem condição de contribuir financeiramente, pode fazer outros tipos de contribuição como ajudar na limpeza e organização da igreja ou como puder de acordo com sua consciência. Aos frequentadores não filiados é também pedida uma contribuição não obrigatória de valor não fixo, que gira em torno de 20 a 30 reais por trabalho.

O valor arrecadado com essas contribuições e mensalidades é utilizado para pagamento das contas de água e luz e para a compra dos materiais básicos para o funcionamento da igreja, desde materiais de limpeza, de higiene e de papelaria, até materiais utilizados nos ritos como velas, incensos defumadores e copos. Após a retirada das despesas mensais, o restante fica no caixa da igreja para ser utilizado na época do Feitio¹⁰⁵, em que se necessita de muitos recursos materiais para a fabricação do Daime, pois a extração da matéria prima e o processo de fabricação costumam levar tempo e consumir recursos financeiros como tive a oportunidade de constatar ao participar de um Feitio na Flor da Montanha em março de 2015. O processo de Feitio do Daime ocorre geralmente duas vezes por ano em datas não fixas e costuma durar em torno de uma a duas semanas dependendo da quantidade de Daime que irá ser produzido e da quantidade de recursos disponíveis em termos de matéria prima.

¹⁰⁵ O Feitio é o processo ritual de produção do Daime que implica o envolvimento dos adeptos da comunidade e grande quantidade de recursos e tempo. O Feitio é considerado um trabalho ritual que deve fazer parte do calendário das igrejas. No entanto, não são todas as unidades locais que dispõem de recursos em termos de infraestrutura para a produção do Daime que será consumido na igreja, tendo por vezes que adquiri-lo através de compra na matriz no Céu do Mapiá. A produção do Daime ocorre dentro de um contexto ritual repleto de etapas e significados simbólicos, onde os homens são responsáveis por manusear o cipó jagube e as mulheres a folha rainha, não podendo haver mistura entre os sexos ao longo de todo o período de duração do processo. (ALBUQUERQUE, 2007). As principais fases deste complexo ritual são: localização da matéria-prima, colheita e limpeza do material, bateção do cipó, limpeza da folhas, cozimento, apuração e engarrafamento. O procedimento completo da colheita do material até o engarrafamento do Daime produzido pode levar vários dias, dependendo da quantidade que se deseja produzir. Segundo as instruções deixadas por Mestre Irineu, o Feitio deve ser iniciado na fase lunar da lua nova. A matéria-prima é cozida juntamente com água em grandes panelas que podem variar de tamanho (de 20 a 50 litros) em fornalhas. A fórmula prescrita pelo fundador da religião deve ser seguida da seguinte forma: preenche-se o fundo da panela com uma camada de cipó, em seguida acrescenta-se uma camada de folhas e assim sucessivamente até completar sete camadas, sendo a panela então preenchida com água. Apenas os homens são autorizados a gerenciar o cozimento da infusão devendo uma equipe ficar de prontidão acompanhando o processo que leva diversas horas, ao longo de vários dias (Mortimer, 2000).

Através da convivência com o grupo, percebi a presença de muitos daimistas que se mudaram para Lumiar vindo de outras cidades do Brasil, especialmente para se tornarem frequentadores dessa igreja. Tive a oportunidade de conhecer adeptos que por terem a questão mediúnica mais exacerbada optaram por se transferir para a Flor da Montanha para priorizar seu desenvolvimento mediúnico, pois segundo os relatos, nas igrejas daimistas que frequentavam anteriormente o fenômeno mediúnico de incorporação não era bem compreendido e aceito.

Devido a convivência com os adeptos ao longo da pesquisa de campo, também pude perceber que o perfil dos frequentadores da Flor da Montanha é constituído de pessoas alinhadas a estilos de vida alternativos em busca de uma vida mais ligada a natureza e modos de vida menos materialistas e mais eco sustentáveis, interessadas em alimentação orgânica e vegetariana e práticas terapêuticas holísticas que unem corpo, mente e espírito.

Segundo as observações que fiz durante os rituais que participei na igreja e através de conversas informais com adeptos, nem todos os frequentadores da Flor da Montanha se identificam com a linguagem umbandista presente nos trabalhos de Gira. Uma parcela dos adeptos da igreja (eu diria que algo em torno de um terço dos seus fardados) não participa das Giras. Essa diferença de perfil não chega a configurar uma cisão na igreja, pois a maioria dos adeptos tem afinidade com o estudo mediúnico, mas preferem reserva-lo apenas aos trabalhos do calendário daimista incluindo-se aí o Mensageiros da Cura¹⁰⁶.

No próximo subcapítulo, mostro como os conhecimentos de Mãe Baixinha foram agregados aos preceitos daimistas modelando dois rituais singulares que fazem parte do calendário da Flor da Montanha, a Gira e o Mensageiros da Cura. Através das observações colhidas nas observações de campo, veremos como é feita a organização dos elementos litúrgicos no espaço ritual e como ocorrem os fenômenos de incorporação nestas cerimônias religiosas.

2.5 O trabalho de Mensageiros da Cura

Durante um trabalho na igreja de Visconde de Mauá, no começo da década de 1990, a líder da Flor da Montanha recebeu instruções espirituais de seus guias para a elaboração de um ritual de cura que deveria ser intitulado de Mensageiros da Cura. O rito foi configurado como um trabalho de banca aberta, cuja ênfase é o estudo mediúnico e a busca do auxílio dos

¹⁰⁶ Incluímos o Mensageiro da Cura como ritual daimista, pois segue o formato ritual semelhante aos Trabalhos de Estrela oficiais, já o mesmo não pode se dizer da Gira, em que prevalecem os elementos umbandistas.

guias espirituais para o trabalho de caridade espírita, cura pessoal, grupal e de todos os que precisarem tanto encarnados quanto desencarnados. Além da incorporação de entidades, os daimistas acreditam que podem ocorrer curas espontâneas e cirurgias espirituais invisíveis realizadas por entidades espirituais neste rito. Mãe Baixinha também organizou uma seleção de hinos recebidos por ela em um hinário com o mesmo nome do trabalho, que são executados em todos os rituais de Mensageiros da Cura.

Segundo os membros da Flor da Montanha, o Mensageiros da Cura é um trabalho de cura espiritual com a benção e a força dos orixás, dos caboclos da Umbanda, das forças da natureza e dos seres que vivem nos troncos, nos galhos, nas folhas, nas flores, e aberto a outras consciências elementais¹⁰⁷ como o Mestre dos Cristais¹⁰⁸ (LÍRIO, 2011). Por vários anos o trabalho de Mensageiros da Cura foi realizado nas igrejas de Visconde de Mauá e do Rio de Janeiro. Quando a sede da Flor da Montanha ficou pronta, o trabalho de Mensageiros da Cura começou a ocorrer com regularidade todo dia 27 de cada mês (LÍRIO, 2011). Este trabalho é um rito que segundo os entrevistados tem por objetivo trabalhar a cura interior, a autotransformação, o autoconhecimento e, sobretudo a caridade espírita, com o propósito de auxiliar na cura de seres encarnados e desencarnados, principalmente espíritos sofredores que devem ser iluminados. É também uma cerimônia onde o adepto se conecta com a divindade e aprende a conhecer, controlar e desenvolver seus potenciais mediúnicos que, segundo acreditam, tornam-se mais aflorados devido aos elementos rituais e a ingestão de Daime.

Ao longo do trabalho de campo, tive a oportunidade de participar de dez trabalhos de Mensageiros da Cura durante 2014 e 2015, tanto com a presença de Baixinha como sem ela. O Mensageiros da Cura se divide em duas partes, se assemelhando em termos de formato ritual ao Trabalho de Estrela realizado em igrejas alinhadas ao CEFURIS. O rito começa com todos os participantes ocupando seus lugares no salão em formato hexagonal, com as mulheres à esquerda e os homens à direita de quem entra pela porta da igreja.

A mesa com oito cadeiras que fica no centro do salão é ocupada por fardados antigos da casa que acompanham Baixinha desde a fundação da igreja. Esta mesa é considerada o altar da religião daimista e na Flor da Montanha ela contém insígnias que detém eficácia mágico-simbólica, como a Cruz de Caravaca ou Cruzeiro com um rosário enrolado em seus braços, quatro velas simetricamente dispostas, uma imagem de gesso da Nossa Senhora da

¹⁰⁷ Na concepção do grupo, acredita-se que as forças da natureza também são dotadas de um espírito. Assim, na interação com o mundo espiritual também é possível interagir com as forças sobrenaturais dos elementos naturais como água, terra, ar e fogo, bem como animais e plantas que interagem com estes reinos.

¹⁰⁸ Nome de um dos principais guias de Baixinha, que atuava muito nos trabalhos de Mensageiros da Cura. Segundo relatos este guia é um espíritos de luz que trabalha com a força dos cristais e do reino mineral.

Conceição, quatro jarros de flores frescas e inúmeros cristais [quartzo rosa, citrino, ametista e quartzo branco]. Alguns adeptos costumam colocar os seus cristais pessoais sobre a mesa durante o rito, acreditando que eles são carregados com irradiações divinas de cura. Há ainda fotografias emolduradas de Mãe Baixinha, Padrinho Sebastião e Mestre Irineu. Em frente ao Cruzeiro coloca-se um copo de vidro transparente contendo água, que é oferecido as almas, sendo este um elemento umbandista.

De pé, todos rezam as orações *Pai Nosso* e *Ave Maria* para abertura do trabalho. É então servido o Daime para todos os presentes. Após, todos se sentam e cantam os hinos da “Oração”, que é um conjunto de hinos escolhidos por Padrinho Sebastião que são cantados no início de todos os trabalhos de Concentração e de Cura. É então lida a fórmula *Consagração do Aposento* e após, é feito um período de silêncio e concentração, cuja duração vai depender do desígnio do dirigente da cerimônia.

Nessa parte do trabalho é exigido o silêncio dos participantes, para que todos possam se concentrar e segundo acreditam, entrar em conexão com a divindade. Após a concentração é servida mais uma dose de Daime. Depois de todos os presentes voltarem aos seus lugares, o dirigente dá as instruções para o trabalho.

As instruções passadas são concernentes ao transe de incorporação, que segundo informa o dirigente, deve ser realizado com os médiuns sentados em seus lugares sem se levantar e com o mínimo de gesticulação e barulho possível. Instrui-se ainda aos médiuns que concedam passagem em seus aparelhos a entidades que já conheçam e que sejam guias que vem auxiliar no trabalho de caridade espírita.

Aos médiuns mais inexperientes é pedido discernimento para não aparelhar energias conturbadas que atrapalhem o andamento e a ordem do rito. De acordo com um médium entrevistado:

Esse trabalho foi trazido por um mensageiro que se manifestava na Baixinha. E ele que conduzia a sessão. No início, o Mensageiros da Cura era mais um trabalho de comunicação em que ela recebia os seres que nunca tiveram matéria. Eram seres encantados, seres das folhas, das flores, da água, espíritos da natureza. Aí depois, já aqui na igreja, que a Baixinha criou o Hinário dos Mensageiros e abriu a banca. Aí, começaram a chegar os caboclos nesse trabalho, os exus, pretos-velhos, mas de uma forma diferente do trabalho no terreiro, porque o médium ele pode incorporar, mas ele tem que ficar no seu lugar. Não tem aquela coisa de se manifestar, de levantar e ir pra lá e pra cá, girar. A manifestação chega, mas de uma forma mais contrita, o que eu acho que é muito bom pra todos os médiuns da casa aprenderem a receber essa força de forma mais controlada (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

Na segunda parte do trabalho, após o segundo serviço de Daime, é cantada uma seleção de 34 hinos feita por Baixinha, sendo 31 deles retirados de seus hinários intitulados *Guia Mestre e Hinário da Fé*. Essa seleção de hinos foi então compilada num caderno de hinário próprio intitulado *Hinário de Mensageiros da Cura*.

Os hinos têm a capacidade de regular o andamento do trabalho. No caso do ritual de Mensageiros da Cura, é graças a eles que é efetuada a invocação das entidades que se manifestam para auxiliar no trabalho espiritual, seja incorporando nos médiuns, ou apenas através de irradiação.

Foi realizado um apanhado de todas as entidades, figuras espirituais e forças naturais que são mencionadas na seleção de hinos feita por Mãe Baixinha para o rito de Mensageiros da Cura. Dessa forma, pôde-se encontrar hinos que fazem menção a:

- 1) forças da natureza: sol, lua prateada, estrela azul, estrela oriental, santa estrela, força das águas, arco-íris, ventania;
- 2) orixás do panteão umbandista e candomblecista: Oxóssi, Xangô, Ogum Megê, Oxalá, Obaluaê, Mãe Oxum, Ogum da Beira-Mar, Ogum Iara, Nanã Boruquê, Oxum Maré, Iansã, Yemanjá;
- 3) caboclos: Caboclo das Matas, Caboclo de Pena, Caboclo Tupinambá, Caboclo Roxo, Jurema, Sete Ondas;
- 4) boiadeiros e pretos-velhos;
- 5) exu Tranca Rua;
- 6) figuras cristãs: São Miguel¹⁰⁹, São João, Virgem da Conceição, Virgem Maria, Cosme Damião, Jesus de Nazaré;
- 7) entidades daimistas: Juramidam, Currupipiraguá, Rainha da Floresta; Mãe D'água
- 8) espíritos sofredores; e finalmente, os Mensageiros da Cura.

¹⁰⁹ Dentro do diálogo simbólico que tem sido feito pelo grupo da Flor da Montanha, identifica-se São Miguel, o arcanjo guerreiro no simbolismo católico como sendo uma energia espiritual correlata ao Orixá Ogum, que na cosmologia umbandista é conhecido como o Orixá Guerreiro “vencedor de demanda”. Assim, é comum nos hinos que fazem referência a São Miguel se apresentarem entidades que trabalham na linha de Ogum, principalmente caboclos e exus. Na crença grupal os caboclos trazem as curas e os exus são responsáveis por encaminharem as energias mais densas.

É perceptível a rica síntese de simbolismos religiosos que é feita no Hinário de Mensageiros da Cura, onde pode-se ainda encontrar recorrentes menções as palavras: Deus, orixás, seres divinos, mensageiros.

O termo mais mencionado no hinário de Mensageiros da Cura é a palavra “cura” e seus derivados (curo, curar, curando, curado, curas): são 29 menções. A dimensão da cura é algo muito caro aos daimistas e de acordo com o imaginário coletivo do grupo, o Daime é um instrumento de cura e todos os trabalhos são oportunidade para se obter curas tanto a nível físico quanto espiritual.

Durante o canto dos hinos, os médiuns que estão em desenvolvimento mediúnico são autorizados a incorporar seus guias, caso eles se apresentem. Segundo acreditam os fardados da Flor da Montanha, o médium dá passagem ao guia para que por intermédio de seu corpo, ele possa direcionar os fluidos energéticos (ou ectoplasma na linguagem espírita) para o proveito trabalho espiritual que está sendo desenvolvido. Acredita-se que o acoplamento de dois campos energéticos, o do médium e da entidade potencializa as habilidades de cura e irradiação da energias curativas pela entidade.

Geralmente, as entidades se apresentam de acordo com os hinos de chamada efetuados. Assim, um mesmo médium pode receber diferentes entidades ao longo do rito, dependendo do tipo de força que está sendo chamada nos hinos. Segundo um entrevistado, entidades diferentes podem incorporar em um mesmo médium em momentos distintos, tendo funções diferentes no rito:

Ainda hoje acontece de vir varias entidades num só trabalho. Já me aconteceu num trabalho de vir 12 entidades diferentes, que vinham de acordo com o hino, de acordo com o momento. Mas cada guia tem uma função diferente, faz um trabalho diferente, tem uma vibração diferente, tem um jeito próprio de falar. Tem um sentimento diferente no corpo, as vezes uma cor diferente (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

Os médiuns, ao incorporar os guias, permanecem sentados, sendo comum a utilização de movimentos e gestos estereotipados com as mãos. Podem ser feitos movimentos de bater no peito, estalar os dedos, movimentos circulares com a mão levantadas na altura do peito ou ainda um repertório bem variado de gestos com as mãos, como curva-las em formato de garras retorcidas atrás das costas ou levanta-las com certos dedos das mãos levantados e outros abaixados, etc. Segundo a concepção do grupo, esses gestos servem ao propósito de realizar irradiações fluídicas que tem a capacidade de promover uma limpeza energética do ambiente, transmutando as energias densas, ou mesmo emanando fluidos curativos aos

necessitados tanto encarnados quanto desencarnados. Podem ainda emanar vibrações de amor, paz, perdão, ou qualquer outro sentimento positivo.

Observei que durante o rito alguns médiuns mais experientes podem prestar auxílio aos participantes que estão tendo vivências difíceis durante o ritual. Geralmente isso é feito no “quartinho de cura”¹¹⁰. Conforme a necessidade, as entidades podem ainda dar passes ou proferir palavras de conforto ao necessitado. É comum também a colocação de cristais no corpo para efetuar o equilíbrio das energias.

Na metade do hinário, o dirigente convoca todos a tomar a terceira dose de Daime. Ressalta-se que o Daime servido no trabalho de Mensageiros da Cura é mais concentrado e mais forte que o servido nos demais trabalhos, sendo referido pelos adeptos como “Daime de cura”. Em seguida prossegue-se com o canto dos hinos. Geralmente a terceira dose costuma ser a última, mas como pude presenciar em algumas ocasiões, conforme as necessidades que o dirigente identifica no trabalho, ele pode convocar os presentes a tomar uma quarta dose, sendo este último serviço opcional.

O Mensageiros da Cura abre também espaço para que alguns guias de médiuns antigos da casa se pronunciem trazendo mensagens de amor, fé, força para os adeptos. No entanto, ressalta-se que apenas os médiuns autorizados podem se pronunciar durante o trabalho. Dentre as entidades autorizadas a fazer preleção estão os guias de quatro dos entrevistados: o Caboclo Roxo, o Caboclo Pena Branca, o Caboclo Beira Mato e o Caboclo Águia Branca.

Segundo relatos, desde a criação do Mensageiros da Cura, era comum os guias de Baixinha, Caboclo Tupinambá e Mestre dos Cristais fazerem preleções e administrar passes aos necessitados durante os rituais. Tal prática deixou de ser corrente nos últimos anos por conta da saúde debilitada de Mãe Baixinha, que passou a limitar as manifestações de incorporação. Uma das entrevistadas conta que:

Quando a Baixinha tava viva, que ela trabalhava no Mensageiros da Cura, as entidades que ela incorporava eram extremamente iluminadas. Quando elas chegavam, o ar do ambiente até mudava, o ar ficava gelado, você sentia alguma coisa diferente no ar. Modificava o padrão vibratório na hora. Era uma coisa muito forte (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

¹¹⁰ Cômulo adjacente ao salão, próprio para o recolhimento de pessoas que estejam passando dificuldades durante o ritual, não tendo condições de permanecer sentadas em seus lugares cumprindo os preceitos litúrgicos. Este cômulo possui uma cama e um pequeno altar, onde é mantida uma vela acesa, um jarro de flores, um cruzeiro em madeira e uma imagem de Iemanjá fixada na parede. No espaço podem também ser dispostos colchonetes no chão e cobertores, dependendo da quantidade de pessoas que necessitam permanecer deitadas.

De acordo com os relatos e observações, pôde-se constatar que no Mensageiros da Cura ocorrem vários tipos de fenômenos mediúnicos: curas espontâneas, psicografia, psicofonia, desdobramento astral, canalização, irradiação, incorporação e até mesmo cirurgias espirituais invisíveis como podemos ver no seguinte relato:

Eu passei por várias dessas operações espirituais em relação ao meu coração. Eu trouxe pra essa vida problemas no meu *chakra* do coração. Eu tive uma visão, em que eu me vi numa vida em que eu desencarnei com uma machadada no coração e pelo meu entendimento, isso me marcou muito e deixou marcas no meu perísprito e tanto é que, eu sempre fui uma pessoa muito emotiva, eu choro muito, eu sou muito intensa com os sentimentos. E aí, eu fui operada nesse lugar do *chakra* do coração. A minha experiência foi um desprendimento em que eu olhava o meu corpo de fora e via os guias trabalhando nele, tirando os órgãos pra fora e reparando (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Acredita-se que na cirurgia espiritual, a intervenção das entidades ocorre no corpo astral da pessoa, e que seriam operações invisíveis realizadas nessa “contraparte simbólica do corpo material” (COUTO, 1989, p. 175). Geralmente os adeptos que passam por este tipo de procedimento nos ritos daimistas em que observei, relatam assistirem a estas experiências durante o transe de miração.

Os adeptos acreditam que as cirurgias espirituais são realizadas por espíritos benevolentes pertencentes a falange dos médicos que apesar de ser considerada como pertencente a cosmologia kardecista, também se apresenta nos Trabalhos de Mesa Branca daimistas e também no Mensageiros da Cura. O trabalho realizado por estas entidades é voltado para cura e caridade tanto de seres encarnados como desencarnados, consistindo em irradiações de energia curativa sobre os presentes tanto incorporados em médiuns quanto sem incorporação. A incorporação de espíritos das falanges dos médicos kardecistas é bem sutil, quase imperceptível, às vezes só podendo ser notada pelo gesto de levantar uma das mãos na altura do peito. Ressalta-se que, ao contrário de alguns centros que realizam cirurgias espirituais com médiuns incorporados de entidades da falange dos médicos, no grupo estudado, este procedimento ocorre sem mediador físico, ou seja, as entidades espirituais atuam diretamente sob o corpo dos presentes sem estarem incorporados em médiuns. Nestes casos, os médiuns atua apenas na doação de ectoplasma. Uma entrevistada me relatou que atualmente o formato do ritual de Mensageiros da Cura não comporta o procedimento das operações espirituais com médiuns incorporados:

A cirurgia espiritual com as entidades que trabalham com cura, num Trabalho de Cura dentro da linha do Daimé se processa da seguinte forma: Por exemplo, você tem uma vesícula biliar que tá precisando de uma operação do astral, aí, tem um médium que sede ectoplasma, que tem que ter um corpo físico e os seres da falange superior pegam esse ectoplasma cedido materializam o órgão sadio, desmaterializam o órgão doente e materializam no lugar o órgão sadio. Mas aqui não é feito o procedimento com intervenção física do médium como pode ocorrer em alguns centros (Entrevista realizada com Elisa: Lumiar, 11 jul. 2015).

Durante as visitas de campo, ouvi dos adeptos relatos dos prodígios que muitas vezes ocorrem no trabalho de Mensageiros da Cura. Uma fardada da igreja relatou que durante um desses trabalhos, ela psicografou uma carta de Chico Xavier com uma mensagem para a irmandade, logo após o falecimento de Mãe Baixinha. Segundo o relato, no momento em que recebeu a psicografia durante o ritual, ela se colocou num “estado de não julgamento”. Após o fim do ritual, chegou a duvidar que fosse mesmo uma comunicação de Chico Xavier. No dia seguinte, ela fez buscas na internet e encontrou reproduções da caligrafia e assinatura de Chico Xavier, comparou com a da carta recebida e, por ela própria, constatou a autenticidade da comunicação. Essa médium fardada mostrou-me a carta que recebera com a assinatura, supostamente, idêntica à assinatura do famoso médium mineiro.

De outra médium fardada, escutei o relato de desdobramento astral ocorrido durante o Mensageiros da Cura. Nesse desdobramento, essa pessoa viu seu espírito saindo do corpo e indo a outra localidade física auxiliar um doente numa cama. Ela diz que não foi possível reconhecer tal doente, mas que sentiu ao seu lado, a presença de Bezerra de Menezes, tido como guia espiritual da falange dos médicos kardecistas.

Segundo o relato de outra entrevistada, o desdobramento astral era uma das práticas mediúnicas que Mãe Baixinha realizava com frequência em trabalhos como Mensageiros da Cura, detendo a capacidade de deslocar seu espírito para outras localidades físicas e ajudar pessoas doentes ou mesmo outros espíritos necessitados de ajuda.

Além dos seres elementais e dos médicos de cura, outras entidades também podem se fazer presentes no rito de Mensageiros da cura. Na versão da cosmologia umbandista adotada pelo grupo, existe uma hierarquia, no qual o topo é ocupado pelos orixás, abaixo viriam os seres considerados como pertencentes à linha da direita: caboclos, pretos-velhos, erês e ainda uma diversidade de entidades como boiadeiros, marinheiros e a linha do oriente. Os seres pertencentes a essas linhas são considerados espíritos que se encontram num nível de relativa evolução espiritual, acima dos seres da “linha da esquerda”: exus e pombas-gira, conhecidos como “povo de rua”. Abaixo, viriam os eguns, espíritos trevosos, errantes e obsessores,

sempre à procura de aparelhos para obsedar, segundo os relatos dos médiuns entrevistados. Dentro da faixa vibratória dos eguns estariam também os “sofredores”, espíritos que ao desencarnarem se encontravam na faixa da completa ignorância a respeito da existência do mundo espiritual, ficando por conta disso perdidos no espaço astral, vagando no vazio sem conseguir achar o caminho da luz.

Dentro da cosmologia do grupo estudado há ainda um outro tipo de ser dentro dessa classificação: os “zombeteiros”, que são espíritos malevolentes que objetivam ludibriar os médiuns, tentando se passar por outras entidades e, com isso, utilizar seu aparelho, sugando-lhes energia. Os médiuns são instruídos a ficarem atentos a manifestação desses espíritos levianos e mentirosos que costumam disseminar a desordem nos ritos, sendo hábeis manipuladores de idéias e sentimentos.

O intuito dos zombeteiros é atrapalhar o trabalho espiritual realizado no rito, trazendo confusão, desordem e perturbação mental, tirando o foco dos médiuns do trabalho de caridade espírita. Segundo um entrevistado:

Tem que observar o que acontece realmente quando um ser chega. Porque o zombeteiro tem um jeito de imitar seres de luz, atuando como um ser de luz atua, tentando fazer os mesmos movimentos. Eles entram e manipulam nosso ego. Então, tem que sentir primeiro antes de incorporar, porque o zombeteiro pode manipular o seu pensamento e fazer você achar que é outro ser. Então, você tem que estar muito ciente da energia para sentir realmente, se a entidade que se aproxima é boa ou não. Eu percebo também que quando meu guia chega, tudo fica bem, tudo fica na luz. Aí, quando chega um zombeteiro, fica todo mundo confuso, começa a errar o hino, cantar errado, tocar errado, errar os passos do bailado (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

O contato com os eguns e zombeteiros no contexto estudado não é incentivado, sendo considerado nocivo, pois poderia, segundo o discurso nativo, transferir energias negativas para o corpo do médium. O mesmo se pode dizer dos espíritos sofredores. No entanto, há uma tolerância no grupo para com os sofredores, ao passo que a proposta de Mãe Baixinha era a de iluminar esses seres auxiliando-os a transcender sua condição de ignorância.

No hinário de Mensageiros da Cura há hinos que se referem a iluminação dos espíritos sofredores. Os espíritos sofredores são considerados enfermos espirituais, cujo grau de ignorância os impossibilita de seguir sua jornada no mundo espiritual após o desencarne. Dentro dessa classificação é comum encontrar seres que ignoram a própria desencarnação, ou que padecem de dores e sofrimentos por conta de mortes violentas e traumáticas. Entre os sofredores pode ainda haver espíritos obsessores que insistem em se manter próximos de

encarnados seja por motivo de vingança ou afeição. Geralmente a incorporação desses seres acontece com mais frequência em médiuns em início de desenvolvimento, podendo ocorrer de forma involuntária e descontrolada, sendo por vezes fisicamente desgastante, pois estes seres apresentam uma necessidade de desabafar sua dor podendo se expressar por meio de choros, gritos, gemidos, movimentos desordenados e trazem para o corpo do médium sensações físicas muito desagradáveis como dores, calafrios, sensação de peso, mal estar, etc. Podem ainda trazer para o campo afetivo do médium sentimentos de mágoa, raiva, amargura, lamentos, desejos de vingança, etc. Eles podem ainda deturpar os pensamentos do médium embotando-lhe completamente à vontade e fazendo prevalecer o seu desejo. Esses episódios, quando não controlados pelo médium podem causar tumulto no rito.

Instrui-se os médiuns a se manter firme no controle, ouvindo seus desabafos e auxiliando-os a realizar uma catarse que produz alívio dos sofrimentos, tornando-os em seguida mais propícios a doutrinação e ao encaminhamento para tratamentos nas esferas espirituais.

Apesar de não ser encorajada, a incorporação de sofredores é aceita, pois é vista como oportunidade de prestar caridade a esses seres e também como parte do processo de desenvolvimento mediúnico. Os episódios de incorporação de sofredores, eguns e zombeteiros que ocorrem podem também ser considerados como parte do processo de aprendizagem, já que dessa forma o médium neófito aprende a reconhecer, segundo a crença nativa, as vibrações energéticas de cada uma dessas entidades e passa a evitá-las, diferenciando-as de seres benevolentes.

Abaixo, foi extraído um trecho de uma preleção do Caboclo Tupinambá a respeito dos espíritos sofredores que foi registrada por Lírio (2011, p. 165):

Claro que é possível se comunicar com os mortos. É pelo sentimento. Tanto com o espírito de luz quanto com o que não tem luz ainda. Quando se desencarna, dependendo de como a pessoa viveu, das suas ações, o espírito chega cada vez mais perto do Pai, até se reintegrar nele; [...] Mas os espíritos sofredores estão por toda parte, em qualquer lugar vazio entre mim e você. Aqui mesmo, neste lugar, está cheio deles, eles buscam luz o tempo todo. Ficam apegados à matéria, sabem que estão sofrendo e por isso choram e fazem caretas e às vezes entram em algum desavisado, alguma mente distraída. É por isso que fazemos nossos trabalhos de caridade. Para ajudar no encaminhamento dessas almas e na evolução do espírito de todos, encarnados e desencarnados (Preleção do Caboclo Tupinambá, início dos anos 1990).

Quando ocorrem episódios de manifestação de espíritos sofredores, cabe ao médium incorporado assumir o controle do seu corpo e realizar um diálogo mental com o espírito sofredor consolando-o, irradiando sentimentos de amor, compaixão, perdão. Deve-se também buscar auxílio dos espíritos de luz que estão presentes no recinto para encaminhar o sofredor para hospitais astrais onde serão tratados. A ideia de hospital astral, advinda do Kardecismo, também está presente entre os seguidores da Flor da Montanha. Acredita-se, inclusive, que no espaço astral sobreposto ao espaço físico da igreja, existe um “hospital divino”, tendo Mãe Baixinha recebido hinos que fazem menção a esse hospital.

Quando não é possível encaminhar o espírito sofredor pelos métodos citados, médiuns mais experientes podem conduzir o médium incorporado ao Cruzeiro na área externa da igreja, ascendendo-se uma vela e colocando-a na terra como medida para encaminhamento do sofredor. A prática de utilizar uma vela para auxiliar na iluminação do espírito sofredor é comum e foi passada por meio de instruções pelo Caboclo Tupinambá. Costuma-se utilizar também, em alguns casos, um copo com água junto com a vela. A respeito dessa técnica, cito a preleção feita pelo Caboclo Tupinambá, obtida através de uma videogravação realizada numa Gira na década de 90:

A vela é um símbolo. Uma vela acesa aqui na Terra, a luz dela vai até o astral. E temos também a água. A água é o espelho que a Umbanda apresenta, é o espelho da verdade. A água te mostra tudo. Um espírito perdido num espaço sem saber quem ele é... Que milhares de irmãos vão embora sem saber o que, é o quê?! Só acha que existe a matéria. Aí, ele se perde no espaço astral. E quando ele vê uma água, uma luz, uma vela, ele se vê. Quando ele se vê, ele diz: “eu sou isso aí”. Eu dei um alerta a ele, aí ele vê que ele teve uma matéria. Por isso que se ascende uma vela e põe um copo d’água [...] Muitos espíritos tem que passar numa matéria, atuar, incorporar numa matéria pra saber que ele é espírito. Passou na matéria, pronto! Ele deixa de ser um sofredor. Enquanto ele não passou pela matéria ele não se toca que aquela matéria não é dele, aquele corpo não é dele (Preleção do Caboclo Tupinambá, início dos anos 1990).

Nessas situações de incorporação de sofredores, segundo os adeptos, o médium pode ter seus processos mentais obscurecidos, ficando temporariamente inconsciente. Ao longo do trabalho de campo, já presenciei casos em que médiuns perdiam o controle do seu corpo, chegando a desmaiar. Numa dessas situações observadas, uma médium mais experiente percebeu que se tratava de um sofredor incorporado no médium, aproximou-se do corpo caído no chão e usou irradiação fluídica e o auxílio de seu guia espiritual para encaminhar o espírito sofredor, segundo ela própria me relatou após o trabalho.

Há casos em que alguns médiuns na Flor da Montanha, tendo em vista o trabalho de caridade espírita, optam por “dar passagem” ao sofredor. Uma fardada me explicou que às vezes pode acontecer do próprio guia do médium situado nas proximidades auxiliar no encaminhamento do sofredor incorporado. Geralmente esses médiuns mais experientes conseguem dar passagem de forma controlada, sem deixar que o sofredor cause muito tumulto. Com relação a atuação dos sofredores, é interessante a seguinte passagem relatada por uma entrevistada:

A gente que é aparelho, algumas vezes a gente pega uns seres que desencarnaram sem nenhuma consciência. É por isso que dá aquela sensação de peso no aparelho, que é o peso da inconsciência, da ignorância e da morte desse ser que ainda tá dormindo. Nisso, a gente vai começando a ficar esperto. Quando eu vou sentindo essa energia chegando, querendo me pegar, eu levanto a mão pra que meus guias possam mandar luz pro ser e na maioria das vezes eu consigo que aquele ser receba aquela luz, fazendo com que meu aparelho fique ali, só pra servir de canal de luz. Mas algumas vezes não dá. Tem vezes que eu tenho que fazer a passagem mesmo pra ajudar o ser. Tem que deixar ele chorar, ate ele descarregar um pouco pra conseguir ver a luz. Aí, ele faz a passagem e vai. Às vezes precisa de um vela, aí vai lá no cruzeiro ascender a vela pra ajudar o ser, rezar por esse ser (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Outro recurso que ainda pode ser utilizado quando os outros falham, é administrar uma pequena dose de Daime ao médium incorporado. Nesse caso, acredita-se que o espírito sofredor é iluminado em decorrência do poder de cura da bebida sagrada.

Assim, podemos assinalar dois tipos de incorporação que podem ocorrer nos trabalhos de Mensageiros da Cura; um seria decorrente da manifestação dos guias e entidades espirituais de luz e outro seria a incorporação de espíritos sem luz, sofredores, eguns e zombeteiros.

Após o encerramento do hinário de Mensageiros da Cura, pode-se ainda cantar uma seleção aleatória de hinos, determinada na ocasião pelo dirigente do rito. Dependendo das situações ocorridas ao longo da sessão, o dirigente identifica se há necessidade de estender um pouco a cerimônia, para que todos possam se recompor. Esses últimos hinos cantados não são mais hinos de chamada, mas hinos de apaziguamento, com uma temática mais “alegre e serena” e objetivam trazer os participantes de volta para a realidade material. O trabalho de Mensageiros da Cura é então finalizado com a *Prece de Cáritas*, uma *Salve Rainha*, três *Pai Nosso* e três *Ave Maria* intercalados. Como pudemos perceber, o rito de Mensageiros da Cura é um espaço eclético, onde vários tipos de entidades podem se manifestar e os médiuns tem a

oportunidade de desenvolver diversas formas de contato espiritual com seres que vão desde espíritos de luz benevolentes, até espíritos considerados refratários na hierarquia espiritual adotada pelo grupo. A seguir mostrarei como se configura o fenômeno de incorporação nos ritos de Gira através da descrição das observações feitas neste ritual.

2.6 As Giras da Flor da Montanha

As Giras da Flor da Montanha acontecem uma vez por mês, sempre no último sábado do mês, iniciando-se às 11 horas da manhã. Em geral, há uma média de 150 a 200 participantes. Esse rito é aberto a visitantes e tem contado com um público composto de umbandistas e daimistas de outras igrejas e terreiros vindos de outras cidades do estado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais. Todos os participantes devem passar pela recepção e assinar o livro de presença sendo pedida uma contribuição voluntária num valor em torno de 20 a 30 reais, podendo este valor ser maior ou menor, dependendo da condição e da disposição do participante em doar.

Os visitantes de primeira vez que nunca tenham tomado Daime e queiram tomar nesta ocasião, tem que chegar mais cedo e passar por uma entrevista com o dirigente do rito ou com algum membro da secretaria¹¹¹. Na entrevista, é feito um levantamento de informações que visa identificar a presença de problemas de saúde, distúrbios psiquiátricos, uso de psicofármacos¹¹² ou participação anterior em ritos semelhantes. É também investigado como a pessoa ficou sabendo do rito, sua cidade de origem e por quem veio acompanhada.

Geralmente, os rituais de Gira têm um calendário anual próprio, sincretizado com datas católicas, umbandistas e daimistas em que cada mês se homenageia uma linha de entidades ou orixá. Por exemplo, a Gira de janeiro é dedicada ao orixá Oxóssi, sincretizado com São Sebastião, cuja data comemorativa no calendário católico é dia 20 de janeiro. Em fevereiro é homenageada Iemanjá, cuja data comemorativa no calendário umbandista é dia 2 de fevereiro. No mês de abril, homenageia-se o orixá Ogum, sincretizado com São Jorge, cuja data comemorativa no calendário católico é 23 de abril.

¹¹¹ Do ponto de vista institucional, a igreja Flor da Montanha conta com um conselho administrativo composto por membros voluntariados responsáveis pela gestão dos recursos materiais e de infraestrutura da igreja que são divididos em setores como secretaria e tesouraria.

¹¹² A ingestão de Daime não é aconselhada a pessoas que façam uso de medicação psiquiátrica, em especial antidepressivos, pois esse tipo de fármaco disponibiliza no organismo uma grande quantidade de serotonina, ocasionando um estado bioquímico semelhante ao que a substâncias presentes no Daime promovem, podendo gerar uma síndrome serotoninérgica no indivíduo.

No calendário umbandista, maio é o mês onde são homenageados os pretos-velhos, pois no dia 13 de maio é comemorada a abolição da escravatura no Brasil. Em junho, a Gira é dedicada a Xangô, sincretizado a São João no Santo Daime que é comemorado no dia 24 de junho como no calendário católico. A Gira do mês de julho é dedicada ao povo de rua. Em setembro são homenageadas as crianças, por conta da ligação destas com os santos São Cosme e Damião, cujo dia comemorativo no calendário católico é dia 26 de setembro. Em outubro, se homenageia Oxum que é sincretizada a Nossa Senhora Aparecida cujo dia comemorativo no calendário cristão é dia 12 de outubro. Em novembro, em decorrência do dia de finados a Gira é dedicada ao orixá Obaluaê, que é sincretizado com São Lázaro¹¹³. Em dezembro se homenageia a orixá Iansã, sincretizada com Santa Bárbara, cuja data comemorativa no calendário católico é 4 de dezembro. Nos meses de março e agosto, podem ocorrer homenagens que variam de acordo com a decisão do conselho administrativo da igreja.

A Gira é o espaço privilegiado para o estudo da mediunidade de incorporação, tendo os adeptos a oportunidade de entrar em contato com os guias espirituais, aprendendo a usar sua mediunidade da forma mais efetiva possível aos propósitos desse rito, que na Flor da Montanha é a caridade espírita, o aprimoramento pessoal e conseqüentemente a evolução espiritual decorrente do cumprimento desses dois requisitos.

Na Flor da Montanha, os adeptos que optam por participar das Giras e se aprofundar no processo de desenvolvimento mediúnico e no trabalho com seus guias, devem passar por procedimentos rituais que o autorizam a usar uma insígnia simbólica, que os identifica como médiuns da casa, que é a “pataca”. A pataca é um emblema representado por um bordado no lado direito do jaleco branco (homens) ou bata branca (mulheres) contendo o desenho do ponto riscado¹¹⁴ do Caboclo Tupinambá, que é um círculo contendo um sol, uma lua, uma estrela, três fechas e três ondas.

Quando um adepto decide se “patacar”, deve realizar um pedido formal a entidade chefe do terreiro (que atualmente é o Caboclo Roxo, guia do entrevistado Eduardo), que exige que o adepto se submeta a um ritual que na casa é conhecido como “sacudimento”. O

¹¹³ De acordo com referências bíblicas São Lázaro foi ressuscitado por Jesus Cristo quatro dias após sua morte.

¹¹⁴ Na Umbanda, o ponto riscado é o emblema simbólico do guia, que é representado por um desenho gráfico composto de diversos símbolos como sóis, luas, estrelas, cruzeiros, triângulos, ondas, raios, flechas, folhas, etc. O ponto riscado é um instrumento de identificação do guia, servindo também aos propósitos de impedir que um espírito mal intencionado se passe por ele enganando os consulentes. Geralmente nas Giras, quando o guia incorpora no médium, ele risca seu ponto no chão do terreiro com “pemba” (espécie de giz de calcário utilizado nos ritos umbandistas) para atestar a autenticidade de sua presença. Pelos símbolos apresentados no ponto riscado podemos identificar a entidade como sendo caboclo, preto-velho, criança, exu, etc. ou mesmo a falange a que pertencem, pois cada agrupamento de entidades possui uma linguagem simbólica que lhe é específica.

sacudimento é um ritual de limpeza energética e purificação física e espiritual que visa retirar todas as cargas negativas e selar o corpo tanto físico quanto espiritual do adepto contra energias desqualificadas, para que este se torne agora um receptáculo pronto para receber as forças divinas. Alguns anos atrás, Mãe Baixinha era a responsável pela realização desses rituais, mas por conta de sua saúde debilitada, ela designou uma médium de sua confiança que ficou responsável por realizar o procedimento. Na ausência da médium, o sacudimento é feito pelo chefe do terreiro. Em geral, esse rito é realizado na mata, na beira de um córrego na área externa da Mãe D'água¹¹⁵, e consiste na realização de passes e benzimentos com ramos de ervas e aplicação ritual de infusões de ervas e flores e alimentos específicos (canjica, leite, ovos, etc.) no corpo do adepto. Após o tempo estipulado o neófito é dirigido ao rio onde toma um banho de imersão.

Após a realização do procedimento o adepto é autorizado a adquirir o uniforme da Gira, que consiste numa roupa de tecido de algodão branca; saia longa rodada e bata meia manga para as mulheres e calça comprida e jaleco branco meia manga para os homens. No lado direito da blusa deve ser bordada a pataca com o emblema do ponto riscado do Caboclo Tupinambá. Na Gira não se usa calçado nos pés, devendo os participantes estarem descalços.

Faz parte também da indumentária a “canga”, um tecido de algodão branco semelhante a um lenço que deve ser usado ao redor do pescoço. Essa canga deve ter a medida do comprimento do neófito dos pés à cabeça e a largura dos ombros, de forma que, ao passá-la ao redor do pescoço, fique ao nível da cintura.

O adepto deve ainda providenciar a sua guia¹¹⁶ branca de Oxalá¹¹⁷, cujo uso também faz parte do uniforme. No contexto do grupo, não se incentiva o uso de guias compradas

¹¹⁵ A Mãe D'água é uma construção feita a pedido de Mãe Baixinha para a realização de trabalhos espirituais menores e mais informais e também para receber os visitantes que vem de várias partes do país para conhecer sua igreja. O espaço da Mãe D'água consiste em quatro construções separadas. A construção principal sedia uma cozinha, um salão que muitas vezes serve de refeitório, um escritório e um pequeno quarto, onde Baixinha costumava ficar quando estava na Mãe D'água. Do lado direito da entrada se construiu uma espécie de alojamento anexo para os homens e do lado esquerdo um alojamento anexo para as mulheres. Aos fundos foi construído um salão em formato hexagonal para a realização de trabalhos rituais informais que não fazem parte do calendário oficial da igreja e workshops. A Mãe D'Água é também o centro onde se congregam os adeptos na época do Feitio. Nesta ocasião, em seu espaço são servidas as refeições e disponibilizado espaço para alojamento dos adeptos, bem como para procedimentos de limpeza da matéria prima utilizada na fabricação do Daime.

¹¹⁶ Colar feito de miçangas usado pelos médiuns em volta do pescoço durante as Giras. As guias são consideradas instrumentos de proteção para o médium contra energias negativas. Servem também como instrumento para identificar com quais entidades espirituais seu portador trabalha. A guia de cada entidade tem suas cores específicas. Por exemplo, as guias dos caboclos de Oxóssi geralmente são de miçanga verde. As guias dos pretos velhos são de miçangas pretas e brancas. A das crianças é de miçangas coloridas, podendo também determinada entidade pedir ao médium que sua guia seja confeccionada com as cores especificadas por ele.

¹¹⁷ A guia de Oxalá é considerada como parte do uniforme para todos os patacados e deve ser confeccionada apenas com miçangas brancas. Na cosmologia do grupo Oxalá é o orixá maior, tido como pai de todos os orixás,

prontas, devendo o adepto adquirir as miçangas e o fio de náilon e confeccionar sua própria guia, devendo seu tamanho ser medido pelo comprimento entre o pescoço e o umbigo.

Após o sacudimento, a aquisição da roupa com o bordado da pataca e a confecção da guia de Oxalá, é escolhida uma data em que o neófito deve se apresentar no início da Gira diante da entidade chefe do terreiro, responsável por “fechar sua guia” (amarrar a guia), colocar no seu pescoço e proferir uma pequena preleção ao neófito lembrando-lhe de suas novas atribuições e responsabilidades como médium patacado da casa.

A pataca é você assumir uma responsabilidade perante as suas entidades, perante a casa e perante você mesmo com a sua mediunidade. É uma declaração de que você quer se desenvolver. Na casa, essa pataca é simbolizada por um emblema bordado com o desenho do ponto riscado do caboclo Tupinambá, que é o guia espiritual da casa, do lado direito da blusa. Hoje em dia esse procedimento é feito na Gira. As entidades chefes do terreiro amarram a guia de Oxalá da pessoa que tá patacando. Quando a pessoa decide patacar, ela tem que fazer o sacudimento. Começou a chegar muita gente, e as pessoas às vezes chegam muito despreparadas, não fazem um jejum, não fazem nem uma preparação pra vir pro trabalho. Então há esse pedido das entidades, de que a pessoa quando for receber a pataca, primeiro faça um sacudimento, que na verdade é um trabalho de descarrego, de limpeza, que é bom pra pessoa também chegar mais preparada pro trabalho, vira um dia especial (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

A decisão do adepto de se “patacar” implica que ele está disposto a se aprofundar no estudo da sua mediunidade, assumindo um compromisso de frequentar as Giras e também a Gira de Desenvolvimento.

Na Flor da Montanha, instituiu-se no calendário como rito não oficial, a Gira de Desenvolvimento, também conhecida como Girinha, que é uma reunião de caráter pedagógico onde se disponibiliza um espaço para os adeptos receberem instruções de como se portar no desenvolvimento mediúnico e no transe de incorporação. Esse rito é dirigido por médiuns experientes da casa que fazem parte da cúpula dirigente, (sendo alguns deles os entrevistados Eduardo, Alice e Marisa). Em termos de formato ritual a Girinha possui caráter bem informal, sendo aberto espaço para perguntas, esclarecimento de dúvidas e sugestões. Nesses ritos não ocorre a ingestão de Daime, sendo o transe de incorporação induzido apenas com o auxílio do toque rítmico do tambor e o canto das corimbas, se configurando como um espaço onde o transe de incorporação ocorre sob condições controladas.

sendo, portanto, dotado de um status maior entre os demais. Assim, dentro do grupo, todos os iniciados estariam sob a proteção de Oxalá ao portarem sua guia.

Nas Giras de Desenvolvimento é que as pessoas podem tirar as dúvidas e fazer perguntas. E quem responde são as pessoas mais velhas aqui da casa, que tem mais conhecimento. Nós não temos o hábito de fazer palestra, mas quando a pessoa chega com uma questão, o pessoal mais antigo responde essas questões, de acordo com seu conhecimento e com sua própria vivência. A gente não tem um livro escrito, mas tem as vivências de cada um (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

As Girinhas acontecem no salão da igreja e geralmente em dias de semana, uma vez por mês sem data fixa, durando em média três horas, tendo início às 19 horas indo até por volta das 22 horas. Esses rituais não constam no calendário oficial do grupo, pois são marcados sem muita antecedência de acordo com a disponibilidade daqueles que os dirigem. Por esse motivo, a observação de tais ritos foi dificultada, tendo sido possível observar apenas uma cerimônia. Não irei descrever os detalhes do rito, mas apenas ressaltar sua importância pedagógica, já que contribui para o processo de desenvolvimento mediúnico dos adeptos ao se configurar como espaço onde os preceitos e regras do trabalho mediúnico proposto pela casa são reforçados.

Com relação a esse rito pedagógico uma médium diz que:

A maior parte das diretrizes são dadas nas Giras de Desenvolvimento. Esse é o trabalho em que há espaço para conversa. O trabalho começa com uma conversa, onde a pessoa expõe as suas dúvidas. Aí, depois a gente faz a chamada das entidades, então há o exercício da mediunidade e no final a gente conversa sobre a experiência daquele dia. E nisso, a pessoa vai ganhando essa instrução, porque o mental precisa tá com clareza também pra que a gente possa ajudar as entidades a trabalharem. A gente fez uma reunião em 2002, para organizar o regimento interno, mas nos últimos tempos a gente tava deixando a desejar nesse sentido e aí, a Gira de Desenvolvimento vem colhendo bastante material dessas conversas pra incluir no regimento (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Após se patacar e frequentar as Giras de Desenvolvimento, o adepto tem agora um respaldo maior para utilizar o espaço ritual e dar passagem a seus guias, realizando o seu estudo mediúnico. Lembro que, a Gira e a Girinha são rituais cuja presença dos fardados da Flor da Montanha é voluntária, diferentemente de outros rituais do calendário daimista¹¹⁸, cabendo ao adepto optar por estender ou não seu processo de desenvolvimento mediúnico às

¹¹⁸ A participação nos rituais daimistas é considerada obrigação de todo fardado. Quanto mais zelo, dedicação e responsabilidade com relação ao cumprimento do calendário ritual, maior destaque vai ganhando o adepto dentro do ambiente social da igreja e acredita-se também que mais mérito vai acumulando na sua caminhada de evolução espiritual.

sessões de Gira. Geralmente, as pessoas que tem afinidade com a religião da Umbanda optam pela participação nas Giras, ao passo que outros preferem restringir sua participação apenas aos rituais do calendário daimista.

Durante um longo período as Giras aconteceram dentro da igreja, e em julho de 2014 inaugurou-se o “terreiro” próprio para elas, que consiste numa clareira de terra batida que foi aberta num espaço externo adjacente a igreja. O terreiro era um espaço ritual que os dirigentes já planejavam à bastante tempo, no entanto não pôde até então ser viabilizado por não haver espaço disponível. O projeto só pôde ser finalmente concretizado quando um adepto da igreja concedeu parte de seu terreno adjacente à igreja para a abertura do terreiro. O ritual de inauguração do terreiro foi coincidentemente o primeiro ritual que tive a oportunidade de participar na Flor da Montanha. Desde então, quando as condições climáticas são favoráveis, a primeira metade da Gira é realizada no terreiro e a segunda parte como veremos mais a frente é realizada no salão da igreja.

A metodologia umbandista de indução ao transe envolve toque rítmico de tambores, canto de corimbas, defumação com ervas (sálvia, alecrim, guiné, etc.) e a livre movimentação do corpo, permitido-se a realização de passos de dança que acompanhem o ritmo dos tambores e dos cantos. Somados a estes elementos rituais inclui-se a ingestão de Daime, que aumenta ainda mais a sensibilidade dos adeptos aos estímulos sensoriais. Por conta da hiper estimulação dos sentidos, considera-se que doses maiores de Daime podem fazer com que o transe se torne muito intenso, dificultando o controle e domínio dos médiuns, podendo favorecer a ocorrência de manifestações de incorporação desordenadas que fogem aos propósitos do rito. Dessa forma, estabeleceu-se que nas Giras deve ser servido aos adeptos uma dosagem de Daime bem inferior à servida nos ritos do Santo Daime. Nos Trabalhos de Hinário que ocorrem na igreja que tem em média a mesma duração da Gira (aproximadamente 10 horas), geralmente serve-se Santo Daime 6 vezes, ao passo que nas Giras o Daime é servido 3 vezes. A intensidade do transe ocasionada pela bebida pode por vezes atrapalhar a ordem do rito como ilustra a fala de uma entrevistada:

O Daime facilita o transe, então pode emergir um tanto de loucuras, às vezes da própria pessoa, que não tem nada de entidade. Às vezes, são os próprios processos catárticos da pessoa. Se deixar o trabalho mais livre pra manifestar essa loucura, vai virar um hospício. E a própria pessoa às vezes não tem discernimento. E o trabalho não é bem isso... não é pra ser essa catarse. Na verdade, você tem que aprender a trabalhar dentro da força do Daime com sutileza e entender que o objetivo aqui é outro. É pra doutrinar aqueles seres, aquelas energias que nos acompanham, às vezes questões da própria pessoa. Essas coisas vem no trabalho, mas não é pra você ficar manifestando tudo. É

pra você observar essa energia e doutrinar ela (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Diferentemente de Giras que ocorrem em terreiros de Umbanda convencionais, na Flor da Montanha, os visitantes também podem participar ativamente, não havendo separação entre médiuns e assistência. A única exigência que se faz aos visitantes é que ocupem a última fileira, atrás dos adeptos. Todos dividem o mesmo espaço ritual, comungam do Santo Daime e cantam as corimbas, podendo às vezes, participar do rito incorporando. Todavia, a manifestação das entidades por visitantes é acolhida, porém não é incentivada, pois o terreiro é um espaço ritual destinado ao trabalho dos médiuns da casa que são patacados. Segundo os adeptos, essa regra existe para trazer mais ordem ao rito, pois teme-se que os visitantes possam se utilizar do espaço ritual para dar vazão a manifestações que nem sempre são mediúnicas, como já citado acima pela entrevistada.

Durante a Gira, quando um visitante incorpora alguma entidade, um fiscal o direciona para o fundo do terreiro, podendo ali dar vazão a manifestação sem ter que reprimi-la. Ao longo do ritual, nos momentos de maior intensidade do transe, os visitantes geralmente são monitorados pelos fiscais ou cambonos¹¹⁹, como são chamados na linguagem umbandista os fiscais de Gira. Sobre a incorporação de visitantes, uma entrevistada explica:

Aqui tem essa característica que os visitantes podem incorporar. Isso não acontece em outros terreiros de Umbanda. Então, fica mais delicado ainda né?! Porque aí, o pessoal da casa tem que tá muito concentrado, consciente de como é o trabalho da casa. No trabalho tem muitos detalhes de conduta, que as pessoas devem estar atentas. Muitas pessoas quando vem procurar essa casa é porque já tem uma história com ocorrências mediúnicas e aí chega aqui, quando toma o Daime, proporciona uma abertura maior. Então, muitas vezes não dá pra pessoa segurar e não é nem saudável pro aparelho reprimir. Então, a gente dá esse espaço. Mas a gente tá fazendo assim; o visitante que não tem pataca, recebeu um passe e sentiu a incorporação, é então encaminhado lá pra ponta perto da porta. Porque o espaço perto dos tambores é pras entidades mais desenvolvidas da casa. Então, a gente encaminha mais pro fundo onde tem a assistência dos cambonos, que ficam acompanhando e depois encaminham a pessoa de volta pro seu lugar na corrente. Então aqui há esse espaço, que hoje em dia já virou até tradição da

¹¹⁹ Adeptos que tem a função de fiscalização no rito, se encarregando de organizar as fileiras, auxiliar as pessoas que estejam passando dificuldade no transe, auxiliar a organizar a fila de consulta às entidades, etc.. Cabe ainda aos cambonos atender as solicitações das entidades como providenciar velas, água, incenso, ervas, ramos de plantas para passes, etc.. No grupo estudado notei que alguns médiuns tem seus próprios cambonos, que os auxiliam durante todo o transe de incorporação. Muitos dos cambonos que trabalham atendendo as solicitações de apenas uma entidade são também médiuns neófitos que estão passando por um processo de aprendizagem. Neste sentido, a “cambonagem” tem também uma função pedagógica no contexto do grupo estudado. O número de cambonos numa Gira pode variar dependendo da quantidade de pessoas que atendem ao rito.

casa. E na prática a gente também viu que as pessoas tem muita necessidade de incorporar e não tem controle muitas vezes e às vezes não tem um lugar onde ela possa fazer isso (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Outro aspecto que diferencia as Giras umbandistas das Giras do contexto estudado, é a forma de lidar com a separação de gêneros. Ao passo que em alguns terreiros de Umbanda se permite a interação entre homens e mulheres no rito, na Gira daimista, os homens devem ocupar o lado direito do terreiro e as mulheres, o lado esquerdo, e cada um deve ficar circunscrito a seus respectivos espaços. No entanto, no momento em que estão incorporados, esta separação de gêneros se dilui, podendo todos os médiuns incorporados de entidades ter total acesso a área do terreiro podendo se locomover livremente. Através das observações e relatos, constatei que, muitas médiuns mulheres aparelham entidades masculinas; exus, pretos velhos e principalmente caboclos, no entanto o oposto é menos comum, sendo raro médiuns do sexo masculino incorporarem pombas-giras, pretas velhas e caboclas. Dos médiuns de sexo masculino entrevistados não havia nenhum que trabalhasse incorporado de entidades femininas, ao passo que todas as entrevistadas trabalham com entidades masculinas.

Nas Giras privilegia-se a atuação dos médiuns que já possuem mais tempo de desenvolvimento, sendo capazes de apresentar um trabalho mais consistente com suas entidades guias, mas também há espaço para os neófitos se desenvolverem ajustando seus aparelhos para que o transe de incorporação ocorra cada vez de forma mais ordenada.

A princípio, segundo o discurso dos adeptos, encoraja-se o contato telepático com as entidades no intuito de saber sua identidade (nome, linha¹²⁰ em que trabalha, tipo de trabalho que desenvolve, qual sua especialidade). A incorporação deve acontecer preferencialmente após o aprofundamento da relação com o guia, no intuito de evitar a incorporação compulsória de entidades desconhecidas que contribuem para a desordem do rito como os eguns e zombeteiros.

A Gira se inicia com todos ajoelhados no chão voltados para o altar (ou congá na linguagem umbandista usada pelo grupo), numa postura curvada que demonstra humildade perante o plano espiritual. O congá está situado em lugar central na parte da frente do terreiro, sendo composto por uma pequena mesa baixa de madeira rústica, com o cruzeiro daimista e o rosário enrolado a ele, um jarro de flores e grandes cristais de quarto branco, quartzo rosa, citrino, ametista. Alguns adeptos colocam seus cristais nesse congá para receber irradiações

¹²⁰ De acordo com a cosmologia umbandista, as entidades espirituais são classificadas dentro de agrupamentos denominados “linhas” de acordo com suas características peculiares.

divinas, assim como no rito de Mensageiros da Cura. Três tambores são colocados ao lado desse pequeno altar, ocupando o lugar simbolicamente mais importante do rito. O trio de ogans, responsáveis por tocar estes atabaques¹²¹, são responsáveis por puxar as corimbas e comandar o andamento do rito.

Ainda ajoelhados, é pedido licença a cada um dos orixás que fazem parte da cosmologia desse grupo através de fórmulas verbais que são proferidas pelo chefe de terreiro e repetidas por todos os participantes. Inicia-se por Oxalá, que é considerado o orixá maior, arquétipo do pai, seguido de Oxum e Obaluaê, os orixás guias de Mãe Baixinha, considerados, portanto, guias da casa. Segue-se com Oxóssi, Ogum, Xangô, Iemanjá, Iansã e Nanã Boroquê respectivamente. Por último, ainda ajoelhados, todos viram-se de costas para o congá e presta-se reverência as “santas almas benditas”¹²² cantando uma corimba em homenagem a elas.

Segue-se então para as orações de abertura: um *Pai Nosso* e uma *Ave Maria*, e canta-se dois hinos do Santo Daime (*Sol, Lua, Estrela* e *Devo amar aquela Luz* números 29 e 30 respectivamente do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu)¹²³.

É então aberto o serviço do Santo Daime e formam-se duas filas, uma de homens e outra de mulheres. Ao longo do tempo em que o Daime está sendo servido para os participantes, cantam-se hinos daimistas, em especial os que exaltam na temática do Daime enquanto elixir divino e sacramental. Lembro que, na Gira, a ingestão da bebida não é obrigatória como nos outros rituais realizados na igreja. Após tomar o Daime, os participantes se organizam em fileiras de mulheres no lado esquerdo e de homens no lado direito de quem entra no terreiro. Geralmente são feitas duas fileiras de cada lado que tem a extensão da porta ao congá de ambos os lados.

O chefe de terreiro começa a instruir com o objetivo, segundo dizem, de sintonizar todos os participantes ao propósito do trabalho. Pede-se que todos tragam sua consciência para o momento presente, esvaziem sua mente de qualquer pensamento ou preocupação, se

¹²¹ Tipo de tambores utilizados nas Giras de Umbanda, geralmente em número de três, sendo um de tamanho grande, outro de tamanho médio e o terceiro menor, organizados em disposição decrescente.

¹²² Ressalta-se que na cosmologia umbandista adotada pelo grupo, costuma-se diferenciar os espíritos sofredores e eguns, dos espíritos de ancestrais que já viveram na Terra. Estes seriam parte da “linha das almas benditas”, que é reverenciada e saudada no início do rito, após a saudação a todas as falanges e orixás. O contato com estes espíritos ancestrais é também valorizado, ao passo que possibilita o acesso ao conhecimento espiritual. Às vezes, um indivíduo pode ter um espírito ancestral como guia ou como espírito protetor que tenta sempre lhe inspirar bons pensamentos e irradiar-lhe energias benéficas ao contrário dos eguns e sofredores. Acredita-se que ao auxiliarem seus descendentes ou espíritos afins que estão encarnados, estes seres também estão prestando um papel no seu processo de evolução espiritual (Guimarães, 1992).

¹²³ Estes dois hinos são cantados no início de todos os trabalhos do Santo Daime de banca aberta e também na abertura dos Trabalhos de Hinário.

conscientizem das sensações em seus corpos, prestem atenção a sua respiração, sintam seus pés firmes no chão e se coloquem num estado de receptividade.

As Giras na Flor da Montanha seguem uma agenda, em que é prescrita a ordenação do rito do início ao fim, devendo-se começar pelas corimbas que saúdam o guia espiritual da casa, o Caboclo Tupinambá¹²⁴, considerado o instrutor e guia mestre de Baixinha.

Após a saudação ao Caboclo Tupinambá, é feita a saudação ao Caboclo Roxo, que segundo se acredita, é descendente de Caboclo Tupinambá e foi por este designado como o novo chefe do terreiro, quando Mãe Baixinha não mais pode assumir o comando das Giras e trabalhar incorporada de seus guias por conta dos problemas de saúde. É então cantada a chamada do Caboclo Roxo que se apresenta no terreiro dando seu saravá¹²⁵. A respeito da redução da atuação de Baixinhas nas Giras, achei interessante o seguinte relato de um entrevistado:

Um certo dia numa Gira, o Caboclo Tupinambá veio pra mim e me botou sentado em frente a ele e disse: Esse aparelho, [no caso, Baixinha] está enfraquecendo e estou distribuindo os seres dela para outras pessoas e vou te dar agora um deles. Aí, na hora veio pra mim um preto-velho. Ele me entregou um dos pretos-velhos dela. O nome dele é Pai Malaquias (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

Tive a oportunidade de participar de quatro Giras com a presença de Baixinha, e observei nestas ocasiões que ela passava a maior parte do rito sentada numa espécie de poltrona próxima aos tambores. Eventualmente algumas pessoas ou mesmo entidades incorporadas se aproximavam dela ajoelhando-se perante seu assento, pediam a benção, beijavam-lhe a mão e proferiam algumas palavras. Muitas pessoas vinham até Mãe Baixinha também para pedir conselhos e instruções a respeito de assuntos espirituais e às vezes até mesmo de assuntos da vida cotidiana. Mãe Baixinha atendia a todos prontamente sempre sorrindo. Raramente a vi com outra expressão no rosto que não denotasse alegria e contentamento. Em momentos em que se sentia cansada ela solicitava aos cambonos que a levassem para o seu quarto de descanso que ficava localizado num cômodo adjacente ao salão da igreja.

¹²⁴ Segundo o imaginário do grupo, o Caboclo Tupinambá teria afinidade com o Santo Daime por já ter sido um índio brasileiro e já ter tido contado com a ayahuasca quando encarnado em terras amazônicas. Acredita-se que o Caboclo Tupinambá teria até mesmo conhecido Mestre Irineu quando em vida e feito com ele uma aliança no astral, onde teria prometido ajudar no desenvolvimento mediúnico dos fiéis do Santo Daime antes dessa aliança ser materializada na Terra através do encontro de Padrinho Sebastião com Mãe Baixinha (GUIMARÃES, 1992).

¹²⁵ Palavra que designa a saudação típica de cada entidade, em que são utilizados gestos estereotipados singulares e movimentos com as mãos em que se acredita emanar vibrações positivas aos presentes no rito.

Na continuidade do rito, após a saudação ao chefe de terreiro, pede-se que inicialmente, apenas os médiuns patacados, cujos guias tem autorização para prestar atendimento no terreiro incorporem. Geralmente esses médiuns são veteranos na casa e quando incorporados, seus guias dão passes e prestam consultas. O trabalho de atendimento realizado pelas entidades tem por intuito auxiliar os consulentes em seus processos de cura física, espiritual ou emocional, ocupando o lugar de curadores ou facilitadores da cura (GUSMAN-NETO, 2012).

Para um médium obter permissão para realizar o trabalho de atendimento e passes incorporado de seu guia é necessário cumprir com alguns pré-requisitos que servem de paramentos demonstrativos para indicar o seu grau de desenvolvimento mediúnico. Estes quesitos são: clareza com relação a identidade do guia, bom grau de domínio do transe e ter recebido o ponto riscado e o ponto cantado¹²⁶ de seu guia. Após cumprir com estes requisitos, e passar pelo ritos de sacudimento e patacamento, o médium é autorizado pelo chefe de terreiro a trabalhar incorporado da entidade no atendimento dos consulentes.

O ponto cantado é recebido pelo mesmo processo de psicomusicografia dos hinos daimistas, mas nesse caso a autoria é atribuída ao guia. As chamadas recebidas pelos médiuns da Flor da Montanha podem vir em formato de hino daimista ou corimba umbandista que é também conhecida como “ponto cantado” no grupo estudado. Os médiuns cujos guias já se apresentaram, dando nome, corimba ou hino de chamada e ponto riscado adquirem maior grau de credibilidade no grupo, obtendo maior respaldo no trabalho de atendimento por eles prestado no terreiro durante as Giras.

Abaixo, transcrevo um interessante relato de um entrevistado que ilustra bem as etapas do processo de desenvolvimento mediúnico, bem como a riqueza de simbolismos umbandistas e daimistas amalgamados neste grupo. Lembro que, esta, é a ilustração do processo que habilita um médium a iniciar o trabalho de atendimento nas Giras e adquirir certo *status* dentro do grupo em decorrência do seu desenvolvimento:

Eu resolvi me mudar pra cá em 89. Ainda não tinha essa igreja nesse local como é hoje. Naquela época era na Casa do Caboclo [como era apelidada a Cabana Lua Branca]. Então, eu comecei a participar do desenvolvimento mediúnico. A gente ficou desenvolvendo bastante tempo. Aí, um dia na Gira, nessa época já servia Daime, eu incorporei o meu caboclo pela primeira vez. Mas dessa vez, ele não se apresentou ainda, não deu nome, aí, demorou um tempo. Eu fui desenvolvendo e depois veio o preto-velho também, primeiro

¹²⁶ Cântico de apresentação ou chamada da entidade, que no âmbito desse grupo é recebido pelo médium pelo mesmo processo de recebimento de hinos daimistas. Ponto cantado é sinônimo de corimba.

só incorporando e depois aos poucos deu nome. Aí, o meu caboclo se apresentou pra mim já com um ponto, que é o ponto dele que sempre canta na Gira, quando ele chega. Na verdade é um hino. E ele se apresentou com esse hino num Trabalho de Estrela sentadinho lá no Céu do Mar. Ele cantou o hino todinho pra mim durante o trabalho. Aí, depois disso que ele veio se apresentar aqui na Gira. Aí, depois ele começou a dar passe, mas ainda não falava nada não. Aí um dia, a Baixinha chamou ele lá na frente numa Gira e pediu pra ele riscar o ponto e cantar o ponto dele. Depois disso é que ele começou a dar mais passe e começou a falar alguma coisa [...] Eu sinto que, o meu caboclo tava esperando essa hora, essa união da Umbanda com o Daime, porque ele se apresentou pra mim num trabalho de Santo Daime. Tanto que o ponto riscado dele é um cruzeiro com um cipó formando dois arco e flecha, com o sol, a lua, e a estrela¹²⁷. E o ponto cantado dele também, não é bem um ponto, é um hino (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

Após os médiuns incorporados que prestam atendimento ocuparem seu lugar ao centro do terreiro, inicia-se o canto das corimbas de chamada para os caboclos da linha de Oxóssi, em seguida para os de Ogum e conclui-se com a linha de Xangô. Segundo Marcelo Bernardes, as entidades além de se organizarem em linhas e falanges, também se agrupam de acordo com a vibração dos orixás, dessa forma ele explica:

Aqui a gente abre cantando pros caboclos de Oxóssi, porque são os desenvolvedores, são os responsáveis pelo desenvolvimento do trabalho mediúnico. Mas na linha de caboclos, tem caboclos que vem na vibração de Ogum, de Xangô. E quando se canta para os orixás muitas vezes são os orixás que tão se manifestando irradiando sua força no médium, mas muitas vezes são caboclos e caboclas também. Tem caboclas de Iansã, de Iemanjá, etc. que se manifestam ali na gira do orixá (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

A sessão dos caboclos, geralmente dura em torno de 2 horas e meia a 3 horas, sendo a parte mais longa do rito. Tal medida se justifica pelo fato da igreja Flor da Montanha ser considerada no imaginário grupal como uma “casa de caboclo”, já que o guia da casa é o Caboclo Tupinambá.

Ao estarem incorporados das entidades espirituais, os médiuns, podem assumir posturas condizentes com a identidade daquele espírito, reproduzindo os gestos e trejeitos que lhe são característicos. Os caboclos são identificados com índios ou povos nativos e o transe de incorporação dos caboclos geralmente apresenta características miméticas correspondentes ao comportamento que se esperaria de um nativo como força física, vitalidade, agilidade, etc. Ao

¹²⁷ Os símbolos do cruzeiro, sol, lua, estrela são elementos simbólicos muito presentes na cosmologia daimista. E o cipó faz referência a bebida sacramental que é feita do cipó jagube, que na cosmologia do grupo personifica a força masculina, enquanto a folha denominada pelo grupo de “rainha” representa o princípio feminino da bebida.

incorporarem nos médiuns, os caboclos dão seu “saravá” geralmente saudando os presentes de forma bem enérgica, batendo a mão no peito, falando alto e de forma firme, dando gritos, fortes suspiros, assopros ou assobios. Seus movimentos são ágeis, rápidos e vigorosos e sua postura é sempre ereta com a cabeça inclinada pra cima. Costumam também bater forte o pé no chão afirmando sua presença.

No passado, usavam o charuto como recurso ritual para fazer defumações no ambiente e no consulente, no entanto, essa prática foi proibida na Flor da Montanha, pois a direção tem restringido a utilização dos recursos materiais, para reforçar a dimensão espiritual do trabalho, segundo dizem os médiuns e os dirigentes. Um dos poucos elementos ainda permitidos é o cachimbo dos pretos-velhos:

Uma vez que a gente entrou na linha do Daime e houve essa aliança da Umbanda com o Santo Daime, foi-se sutilizando toda essa indumentária que a tradição trazia, que é até mais do Candomblé essa coisa das vestimentas, mas que tem na Umbanda também. O Caboclo Tupinambá foi cortando isso, ele foi cortando até o charuto dele. Ele mesmo usava charuto, mas pra fazer trabalho dentro da igreja ele cortou o charuto dos caboclos. A única coisa que ficou permitida foi o cachimbo do preto-velho, que traz essa força de defumação, que tem uma função de limpeza. Porque o charuto para os caboclos, ele tinha a função de ajudar no transe da mediunidade. Ajudar o aparelho a se conectar com a entidade, mas que agora o Daime já faz esse papel de auxílio no transe mediúnico e o charuto não foi mais necessário (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Espera-se de um caboclo determinadas atribuições como capacidade de manipular energias através de passes e irradiações e a capacidade de curar males tanto do corpo físico como do corpo etérico.

Alguns médiuns quando incorporados conseguem perceber através de suas capacidades mediúnicas, associadas à visão espiritual da entidade, o campo áurico e o fluxo de energia emanado do corpo dos consulentes. Parte daí o princípio de intervenção que é feito através do passe, que consiste na remoção dos bloqueios energéticos e de energias desqualificadas que impedem o livre fluxo de energia pelo corpo, que segundo a visão de saúde holística adotada pelo grupo, acredita-se ser essencial para a manutenção da saúde física.

Os passes dados na sessão dos caboclos ocorrem da seguinte maneira: o consulente fica de pé, em frente à entidade que faz movimentos descendentes no sentido da cabeça aos pés e do centro para as extremidades próximo ao corpo do indivíduo sem toca-lo, sacudindo as mãos em seguida descarregando as vibrações negativas antes presentes no corpo do

consulente. Cada entidade tem um repertório de gestos que utiliza para realizar o passe ou manipular as energias do campo áurico. Na maioria das vezes esses gestos são movimentos estereotipados com as mãos de cima para baixo e de dentro para fora insinuando uma “retirada”. Basicamente os movimentos do passe dos caboclos é semelhante, no entanto, ressalta-se que algumas entidades incluem em seu repertório variações nos movimentos que podem incluir assopros ou mesmo pressionar certas partes do corpo que contenham bloqueios energéticos. Alguns caboclos podem utilizar em seus passes ramos de folhas que são batidos no corpo do consulente no intuito de descarregar as energias negativas. Esses ramos são colhidos antes do início do ritual por alguns adeptos responsáveis por esta tarefa e reservados num canto do terreiro, sendo solicitados por algumas entidades aos cambonos conforme a necessidade de descarrego que identificam no consulente. Pode observar em algumas ocasiões, dois médiuns incorporados de caboclos utilizarem cristais de quartzo em seus passes, supostamente como ferramentas para auxiliar na remoção das energias negativas e irradiação de energias positivas.

Segundo o relato de uma médium, os passes funcionam da seguinte maneira:

Os passes são retiradas de energias de baixa vibração, energias negativas. Quando um guia chega perto de você e começar a trabalhar em você, fazendo aqueles movimentos com as mãos, de alguma forma ele tá trabalhando a energia do seu corpo energético, da sua aura. As energias que a gente entra em contato vão ficando impregnadas na aura. E às vezes é necessário fazer uma limpeza dessas energias. Então, quando o guia vem e começa a trabalhar numa pessoa, ele está removendo essas energias ruins e colocando energia boas (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Terminada a sessão da Gira destinada aos caboclos, iniciam-se as chamadas para o povo de rua. Nessa parte da Gira podem também ser cantadas corimbas de chamada à algumas entidades ciganas que se acredita trabalharem na linha do povo de rua. Ressalta-se que os ciganos são entidades que possuem uma linha própria, no entanto, em algumas casas de Umbanda pode ocorrer de entidades ciganas se apresentarem associadas à linha do oriente ou a linha do povo de rua. Segundo adeptos, isso é devido à afinidade existente entre a entidade e o tipo de trabalho que se realiza nestas outras linhas. Os ciganos que trabalham na linha do povo da rua fazem um trabalho semelhante ao dos exus e pombas-gira, tendo como estes últimos a habilidade de manipular energias mais densas.

No discurso nativo, os exus e pombas-gira são espíritos cuja faixa vibratória estaria mais próxima da esfera humana e das energias primitivas como agressividade e sexualidade.

Na visão dos adeptos, essas entidades trabalham as energias mais densas e pesadas, sendo capazes de descer às esferas mais obscuras do mundo astral e auxiliar na iluminação de seres como os sofreadores e eguns. Também se recorre ao seu auxílio para o afastamento de espíritos obsessores. Os exus e pombas-gira são as entidades que são chamadas nos casos onde há “demandas” mais pesadas, havendo algumas entidades desta linha que são especializadas em casos de desobsessões.

Na sessão da Gira destinada aos exus não é aberto espaço para consultas, mas eventualmente os médiuns mais desenvolvidos incorporados de seus guias podem prestar auxílio em casos onde ocorre a incorporação involuntária de sofreadores ou eguns em médiuns que perdem o controle do transe.

Percebe-se que os médiuns incorporados de entidades pertencentes à linha do povo de rua, assumem expressões faciais de carretas, sorrisos de escarnio, expressões medonhas com bocas retorcidas, olhos arregalados, assumindo geralmente uma postura meio corcunda, curvada para frente com as mãos em formato de garras retorcidas para trás, dando ainda gargalhadas. No caso das entidades femininas conhecidas como pombas-gira, é comum o médium fazer movimentos de giros sob a própria rotação do corpo, estalar os dedos constantemente, dar gargalhadas estridentes e fazer expressões faciais sedutoras.

Quando se apresentam incorporados em alguns terreiros de Umbanda, as entidades da linha do povo de rua costumam exigir cigarros, cachaça e apetrechos como chapéus, flores vermelhas no cabelo etc. No entanto, nas Giras na Flor da Montanha, o uso de tais elementos é proibido, objetivando a doutrinação destas entidades e o foco nos aspectos espirituais em detrimento dos materiais. Assim, segundo uma médium:

As entidades da linha do povo de rua, eles aqui não tem autorização para fumar cigarro. Tem terreiros que permitem eles fumarem, botar outras roupas, mas aqui o Caboclo Tupinambá introduziu essa linha branca, deixando essa clareza de que é uma linha branca, de iluminação desses seres. O trabalho assim é para a iluminação deles. Abre-se o espaço pra esses seres, pois eles tem sua função de limpeza dentro do ritual, de descarrego, mas eles também passam por uma doutrinação muito grande, que começa por isso. A vestimenta é uma blusa meia manga, a roupa branca simples, com o colo coberto, saia longa pras mulheres, tendo em vista já uma linha de doutrinação ne?! Então realmente existe essa diferença na nossa Gira, de ser uma incorporação com uma linguagem mais sutil (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Ainda com relação ao lugar ocupado pelo povo de rua na cosmovisão do grupo estudado, obtive informações que contrapõe o imaginário popular a respeito destes espíritos,

que comumente são associados a trabalhos de magia negra. O povo de rua compreende espíritos que por estarem situados numa faixa vibratória muito próxima da humana, são também suscetíveis às mesmas fraquezas da natureza humana, e sentem-se atraídos pela materialidade, podendo se associar a seres humanos mal intencionados que lhes propõe trocas de favores. No entanto, na concepção umbandista instaurada por Mãe Baixinha, os seres pertencentes à linha do povo de rua devem ser alvo de doutrinação, sendo abominado pelo grupo qualquer tipo de associação com estes espíritos que não seja voltada para o bem.

Marcelo Bernardes assinala que ao abrir espaço para o povo de rua nas Giras, o Caboclo Tupinambá tinha o intuito de doutrinar estes espíritos para que eles trabalhassem em prol da caridade, contribuindo assim para sua própria evolução e também de outros seres como revela abaixo:

O Caboclo Tupinambá trabalha com o povo de rua, mas numa linha de doutrinação. Entende-se que o egum de ontem pode hoje tá trabalhando como exu. Nesse caso, através do trabalho voltado pro bem ele ganhou uma coroa, uma luz que recebeu do orixá que tá iluminando ele. Ele pode ainda vir a receber uma coroa de caboclo ou de preto velho ou criança, que é o trabalho de ascensão, de iluminação. Então, o trabalho com os exus aqui é assim, e não de ficar pedindo coisa de matéria, de ficar pedindo favorecimento material. É um trabalho evolutivo no qual se tem essa possibilidade de graduação espiritual (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

Na concepção do grupo estudado, através do trabalho espiritual voltado para o bem e para a caridade, existe a possibilidade dos espíritos ascenderem na hierarquia espiritual. Assim, não são apenas os médiuns que estão se aprimorando e aprendendo com os espíritos na processo de desenvolvimento mediúnico, mas também as entidades podem aprender com os médiuns, que na Flor da Montanha tem o papel de doutrinar suas entidades para que elas possam se adequar aos parâmetros do trabalho espiritual proposto pelo Caboclo Tupinambá e por Mãe Baixinha.

Após a sessão do povo de rua se canta para os boiadeiros e marinheiros respectivamente. Acreditam os adeptos que essas entidades tiveram encarnações em que viveram como marinheiros, boiadeiros e moradores de zonas rurais. Essas entidades se apresentam em menor número no terreiro e não lhes é concedido espaço para consultas. No transe dos boiadeiros, os médiuns incorporados correm de um lado para o outro fazendo movimentos giratórios com os braços que insinuam o ato de laçar um boi. Na incorporação dos marinheiros os médiuns fazem movimentos com o corpo que insinuam o balanço do mar.

Acredita-se que as duas linhas citadas façam um trabalho de limpeza energética do terreiro. Essa sessão da Gira é breve e dura em torno de uma hora, concluindo-se ao final dela a primeira parte da Gira, sendo concedido pelo dirigente uma hora de intervalo.

Por volta das 17 horas é dado prosseguimento ao rito, agora no interior da igreja, com a sessão dos pretos-velhos. No salão são colocados pequenos bancos de madeira ao redor da mesa central, onde os pretos-velhos se sentam e prestam atendimentos.

De acordo com as concepções umbandistas aceitas pelo grupo, acredita-se que muitos pretos-velhos são espíritos que viveram em outras encarnações como escravos negros da época colonial brasileira, e que por terem passado pela experiência da escravidão, tiveram a oportunidade de evoluir espiritualmente desenvolvendo atributos como a paciência, a humilde, a sabedoria e a serenidade, sendo estas as qualidades que os espíritos demonstram quando incorporados nos médiuns. No transe de incorporação do preto-velho pode-se assumir a postura de uma pessoa velha, um tanto arqueada para frente, apresentando dificuldade de se locomover, com movimentos bem lentos. Falam devagar, pausadamente, com a voz calma e rouca. Alguns usam cachimbo com tabaco com o qual defumam o consulente ou o ambiente afastando vibrações negativas. Os pretos-velhos podem também empregar passes em suas consultas e receitar remédios caseiros, banhos de ervas e garrafadas.

Uma das entrevistadas fez um interessante relato sobre sua preta-velha:

A minha preta-velha me contou a história dela quando tava encarnada, do sofrimento e do movimento que ela teve que fazer pra se libertar, que ela se libertou (espiritualmente) na escravidão. Muitas vezes, acontece coisas que parecem horríveis, mas se aquele espírito aproveitar aquela oportunidade, naquele momento ele pode evoluir muito. E tem muitos seres que continuam escravos, escravo do dinheiro, escravo da ilusão, dos vícios. Ela conhecia de magia, e poderia ter usado para o mal, mas ela não usou o conhecimento dela de magia nesse sentido. Então, ela teve uma grande libertação. Ela trabalhava como cozinheira na casa grande, trabalhava com comida, então ela sabia que ela podia fazer a magia com a comida e prejudicar os senhores dela. Mas ela não fez. Ela preferiu fazer o bem, mesmo diante da condição de escravidão e injustiça no qual ela tava. Ela preferiu cozinhar pra Zambi¹²⁸, e agradar ao Deus dela (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

O trabalho de cada entidade ocorre em conformidade com os parâmetros de cada linha. Por exemplo, os pretos-velhos são associados a atributos como: maturidade, sabedoria, serenidade, paciência e humildade e seu trabalho de atendimento nas Giras é similar a um

¹²⁸ Entidade maior do panteão umbandista, considerado o Deus soberano de todo cosmos. Na cosmologia umbandista esta entidade pode também ser referida como Olorum.

terapeuta, escutando as queixas dos consulentes e dando conselhos ou receitando medidas profiláticas para lidar com o problema apresentado.

Com relação a diferenciação do serviço prestado pelas entidades, um médium esclarece que:

O caboclo dá passe pra fazer a limpeza astral, energética da pessoa. O trabalho do caboclo é mais trabalhar a energia da pessoa, do campo magnético da pessoa. E trabalha também a cura. Muitas vezes a pessoa tá doente de alguma coisa e eles trabalham isso. Já o exu trabalha com as energias mais densas, espíritos de vibração mais baixa, que tão precisando de luz. O povo de rua trabalha nessa faixa vibratória mais densa com os sofredores, suicidas, viciados. Já o preto-velho representa a sabedoria, ele trabalha com conselho. Ele aconselha a pessoa que às vezes tá com algum problema e não conseguindo entender, compreender, aceitar, discernir aquele problema, então o preto-velho através da sabedoria dele, ele vai ajudando a pessoa a enxergar. E ele também trabalha com passe, como o caboclo e trabalha também com cura, ele receita ervas, banhos, garrafadas (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

A sessão dos pretos-velhos geralmente dura em torno de duas horas, mas caso ainda exista um grande número de consulentes aguardando, os atendimentos com as entidades podem ser estendidos, enquanto o rito prossegue com a Gira das iabás¹²⁹ Oxum, Iansã Iemanjá e Nanã Boruquê respectivamente. Nessa sessão, o salão é ocupado majoritariamente por médiuns de sexo feminino, incorporadas das entidades que trabalham na linha das iabás conhecidas como povo das águas e povo do mar, ou ainda entidades ligadas ao vento e a Iansã que é considerada a rainha dos ventos e tempestades. Essas entidades não prestam atendimento e a estética do transe de incorporação consiste basicamente em giros circulares sob o eixo de rotação do próprio corpo e movimentos ondulares com as mãos que representam a fluidez das águas ou o movimento dos ventos. Na crença dos adeptos o movimento realizado por essas entidades serve ao propósito de varrer as energias densas do salão.

Terminada a sessão das iabás, é iniciada a Gira das crianças ou erês, que não envolve consultas, sendo o momento mais festivo e barulhento do ritual. Nessa parte da Gira, os médiuns incorporados correm de um lado para outro, pulam, gritam, batem palmas, cantam, sentam no chão e brincam uns com os outros, falam com voz bem infantilizada, com uma tonalidade bem melosa e erros de concordância nas frases. Muitos participantes da Gira trazem doces e balas para dar aos médiuns incorporados. Os erês são as únicas entidades autorizadas a agir de forma desordenada, transgredindo as regras do rito. A sua função é trazer

¹²⁹ Esta é a designação umbandista usada na Flor da Montanha para se referir aos orixás femininos, Oxum, Iemanjá, Iansã e Nanã Boroquê.

para o ambiente leveza, pureza, inocência, alegria, e sua sessão é deixada para o final no intuito de fechar a Gira com as vibrações mais elevadas.

Após a sessão dos erês, a Gira é encerrada, podendo os dirigentes proferir instruções ao final. Assim como no início, todos se ajoelham no chão e se curvam em sinal de respeito às entidades. Reza-se um *Pai Nosso*, uma *Ave Maria*, a *Prece de Cáritas*, canta-se o *Hino da Umbanda* e agradece-se aos orixás e entidades espirituais que estiveram presentes auxiliando no trabalho espiritual que foi realizado.

Pode-se perceber que a Gira oferece um maior espaço para a expressão do corpo, já que nos fenômenos de incorporação que nela ocorrem, é permitida uma maior espontaneidade de movimentos, podendo ser realizadas danças e giros que são inclusive um dos recursos que permitem os médiuns se soltar mais e facilitar o transe mediúnico, havendo também maior liberdade para a expressão gestual singular de cada entidade. Nesse rito, apesar das regras existirem, elas se tornam menos coercitivas, ao contrário dos ritos daimistas como o Mensageiros da Cura, onde os médiuns são compelidos a manter a postura, a contrição corporal e a restringir os movimentos e a linguagem gestual das entidades ao longo de toda cerimonia. Os médiuns alegam que com o tempo e a participação nos rituais vai havendo gradualmente um aprimoramento do trabalho com sua entidade, como podemos ver no relato abaixo:

Eu percebi que eu fui aprimorando. O meu caboclo dançava muito, aí eu deixava esse balé todo da entidade. Aí, com o tempo foi se acalmando. Tem vez ainda que, dependendo do toque do tambor, ainda dança, mas bem menos, com bem menos movimento. Foi realmente sutilizando nesse sentido ne? Você e a entidade começam a aprender a trabalhar. Começa a entender o movimento dela e a dar espaço pro movimento dela ficar mais harmonioso. Você já começa a identificar quando ela quer fazer um movimento com a mão. Porque no começo você fica que nem um boneco, não sabe muito bem como aquilo funciona. Você ainda não sabe como aquele ser dentro de você funciona. Muitas vezes você até cai no chão. Você fica como um boneco, sendo movimentado por aquela energia, que não é o que você queria fazer, mas é a entidade fazendo. Aí, conforme você vai conhecendo, você começa a deixar a entidade fazer, você vai entendendo o que ela quer fazer. Vai havendo um ajuste, você vai ajustando o seu aparelho aquela força (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

Apesar da linguagem da incorporação dentro das Giras ser mais solta e permitir-se a dança e fluidez dos movimentos corporais, existe um consenso construído pelo grupo do que seria uma atuação típica de um caboclo, de um boiadeiro etc. Cada grupo de entidades possuiria uma linguagem corporal que lhe é característica. Assim, de certa forma, a

incorporação mesmo dentro das Giras caminha para uma padronização, onde certos movimentos que não são reconhecidos como de caboclos durante a sessão destinada aos caboclos, contribuem para a perda de credibilidade do médium.

A ordenação simbólica promovida pela cosmologia religiosa se encarrega de delinear as características de cada agrupamento de entidades. Cada espírito tem um aparato gestual, um conjunto de ações e um tipo de comportamento que é dele esperado dentro do ritual. Dessa forma, os médiuns e consulentes aprendem a reconhecer a representação de cada entidade através das ações simbólicas que são atualizadas a partir de comportamentos concretos (MONTERO, 1985).

É interessante notar que na Gira pode haver vários caboclos com o mesmo nome incorporados em diferentes médiuns num mesmo momento. Segundo a crença do grupo, o nome da entidade indica a qual falange¹³⁰ ela pertence:

Assim como existem vários Joãos, vários Pedros, cada caboclo tem sua falange. Por exemplo, na falange do Sete Flechas, são vários Sete Flechas. Eu acho que isso é uma forma deles se apresentarem, é a roupagem que eles usam pra eles poderem trabalhar ali naquela casa. De repente, um caboclo pode se apresentar pra trabalhar numa mesa kardecista e dá outro nome, por exemplo Manuel (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

A escolha que o espírito faz da falange no qual trabalha revela muito a respeito da missão no qual se propôs e o tipo de habilidades que lhe são características. Por exemplo, os caboclos da falange Pena Branca, são conhecidos como caboclos que trabalham com cura de males físicos. A maneira dos caboclos Pena Branca se comportarem os distingue de outros espíritos da categoria caboclo que pertencem a outras falanges. Assim, é a partir do ato simbólico de nomear que é possível traçar as expectativas com relação às possibilidades de atuação de determinada entidade (MONTERO, 1985). Ainda de acordo com o imaginário grupal, a identidade das entidades é definida de acordo com a classificação em linhas, falanges e faixa de vibração de um orixá. Dessa forma, teríamos por exemplo, um espírito da linha dos caboclos, da falange Pena Branca, que trabalha na mesma vibração energética pelo do orixá Oxalá.

Ressalto que essa classificação é representativa do contexto de uma religiosidade brasileira, sendo as entidades associadas a características que delimitam o perfil e tipo de

¹³⁰ Agrupamento de espíritos de mesmo nome que possuem características e conhecimentos espirituais semelhantes tendo uma mesma função.

trabalho de cada uma, não significando necessariamente que todo caboclo foi índio no Brasil ou que todo preto-velho foi escravo na época colonial no Brasil.

Segundo as crenças do grupo estudado, essas entidades que se apresentam nos ritos podem ter tido encarnações como indivíduos de outras raças em outras partes do mundo, se apresentando em determinada falange por compartilhar de um conhecimento espiritual semelhante, como explica uma entrevistada a seguir:

Muitas entidades que baixam aqui no terreiro se identificam como caboclo, mas não necessariamente foram índios brasileiros, ou nem todo preto-velho foi escravo na época da escravidão no Brasil como costuma-se achar. Às vezes uma entidade que se apresenta como caboclo aqui foi um xamã lá numa tribo norte americana, ou pode ter um preto-velho que foi um sanyasi¹³¹ lá na Índia (Entrevista realizada com Elisa: Lumiar, 11 jul. 2015).

Essas entidades optam por se apresentar de acordo com características que sejam aceitáveis para os adeptos daquele contexto religioso. Assim, cada espírito se projeta de uma forma que permite ao médium, integrar aquela informação e significá-la dentro de seu repertório de crenças e imagens culturais ou arquetípicas, havendo a “reificação de estereótipos nacionais” por conta dessa tipologia permitir uma maior compreensão para o médium e para os fieis no contexto onde estão inseridos (ESPÍRITO SANTO, 2014, p. 72).

As classificações caboclo, preto-velho, criança e etc., seriam arquetipos, ou seja imagens carregadas de significado, que permitem aos adeptos a assimilação da informação de forma coerente sem gerar dissonância cognitiva. Para facilitar a interação do médium com a entidade e facilitar que o trabalho de caridade que será realizado por ambos no terreiro, a entidade deve se apresentar em uma linguagem que seja compreensível para o médium.

Em alguns relatos me foi revelado que apesar de alguns guias espirituais trabalharem em um contexto religioso genuinamente brasileiro como o são os ritos estudados, eles se identificam para os médiuns como entidades vindas de outras partes do mundo e ligados a outras religiões como foi colocado por uma médium na seguinte fala:

Esse meu caboclo Beira-Mato, ele já me apareceu de várias formas, até como oriental, porque ele tem um pé no oriente. Ele tem a forma de caboclo da Umbanda, mas ele não é só índio, ele tem alguma coisa com o Budismo, ele tem uma força oriental, que é a força dessa união holística que ele traz de conhecimentos, que me proporcionou trabalhar com essas forças e ter acesso a esses conhecimentos orientais e congregar várias linhas. É interessante

¹³¹ Termo usado no hinduísmo para designar místicos ascetas que renunciaram a todos os seus bens materiais, passando a viver em peregrinação, se dedicando unicamente a meditação e a estados contemplativos.

que, esse caboclo meio oriental que veio fazer comigo essa costura entre o Daime e a Umbanda (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Ainda com relação à identidade dos espíritos que trabalham no terreiro e a possibilidade de ascensão na hierarquia espiritual, o dirigente do grupo cita um interessante exemplo a respeito de um guia de Mãe Baixinha a seguir:

As vidas de um espírito são muitas, ele pode não ter sido caboclo na última encarnação. O caboclo Tira Teima por exemplo, que foi o primeiro guia que se apresentou para Baixinha, era um soldado romano. Ele começou primeiro trabalhando como exu e depois ganhou a coroa pra trabalhar como caboclo. Então, essas nomenclaturas são vestimentas para se apresentarem no terreiro. São códigos, como se fossem códigos de conduta. E principalmente vibrações que são evocadas, e as entidades assumem a roupa adequada à aquela vibração que tá sendo evocada (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

A Gira não se caracteriza apenas como espaço de atuação de entidades de luz. Tendo-se em mente que o propósito do rito é a evolução espiritual tanto dos espíritos como dos adeptos através do trabalho de caridade, todos os tipos de incorporação são acolhidos; de guias, de sofredores, de obsessores, no entanto se lida com eles de forma distinta. A incorporação de guias é aconselhada e permitida, havendo a instrução para que o médium procure aprimorar o transe e a relação com o guia. Por vezes podem ocorrer incorporações de espíritos sofredores e eguns, e assim como ocorre no Mensageiros da Cura, tais episódios costumam acontecer mais frequentemente com médiuns inexperientes que acabam dando passagem involuntariamente a estes seres que se aproveitam da abertura do canal. Nesses casos, no qual ocorre a incorporação involuntária, outros médiuns incorporados de seus guias auxiliam aplicando irradiações magnéticas e discurso doutrinário no intuito de iluminar estes seres.

Podem ocorrer também incorporações mais abruptas de entidades pouco doutrinadas como caboclos, pretos-velhos, exus e etc., que somadas à inexperiência dos neófitos, podem se manifestar fazendo muito barulho e movimentos exagerados. Acredita-se que as entidades também estão em processo de evolução e precisam ser disciplinadas, devendo quando necessário ser submetidas a doutrinação no intuito de domesticar a manifestação descontrolada, sutalizando o aparato simbólico de expressão daquela entidade. Assim, entidade e médium tem que passar pelo processo de aprimoramento, tendo que ambas se submeter às regras normativas do rito, que prescreve que as incorporações devem ser controladas pelo médium para sua maior efetividade e para a manutenção da ordem no rito.

A Gira oferece um espaço ritual onde o médium pode aprimorar o controle do transe e se aprofundar no conhecimento dos seus processos mediúnicos como relata um entrevistado:

Tem um pessoal que chega no Daime e tem a mediunidade mais aflorada e acontece de muitas vezes as entidades virem, porque o médium é como se fosse uma porta aberta. E quando não se tem um lugar ou situação adequada, o médium pode sair bem prejudicado. Então o propósito central da Gira é ter um lugar para se trabalhar a doutrinação do aparelho e a doutrinação dos seres, para que esta relação possa se desenvolver dentro do espaço ritual. Mas o médium consciente tem que observar seu próprio ego. Ter seu próprio controle, seu próprio discernimento e aprender como reduzir ao mínimo a influência do ego na atuação. Esse é outro tipo de desafio. Porque a maioria das pessoas no início fica muito confusa entre o que é atuação, o que é inspiração e o que é expressão do seu próprio ser. Na mediunidade existem três coisas: inspiração, ego e drama. E a gente quer eventualmente drama zero, pouco ego e muita inspiração (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

Como pudemos perceber, a Gira é um espaço ritual seguro e controlado onde é oferecida assistência, orientação e auxílio ao adepto para que ele possa trabalhar no seu aprimoramento mediúnico. No entanto, o desenvolvimento mediúnico dos adeptos da Flor da Montanha não consiste apenas na participação neste rito, envolvendo meandros que tornam o fenômeno de incorporação extremamente complexo, amalgamando questões corporais, psíquicas, sociais e afetivas. No próximo capítulo veremos como o processo de desenvolvimento mediúnico dos daimistas deste grupo assume configurações singulares, até então inexistentes em qualquer outra religião mediúnica.

3 AS CONFIGURAÇÕES SINGULARES DA ATUAÇÃO MEDIÚNICA NA FLOR DA MONTANHA

As experiências de incorporação vivenciadas nos ritos da Flor da Montanha podem ser significadas de uma maneira bem peculiar. Apesar da religião daimista ter abarcado em seu bojo influências espiritualistas diversas, a concepção que os adeptos do grupo possuem a respeito da mediunidade de incorporação e do desenvolvimentos mediúnico não pode ser encontrada em sua totalidade em nenhuma dessas outras formas de religiosidade que lhe serviram de arcabouço.

A cosmovisão daimista herdada das concepções espiritualistas que já expusemos anteriormente foram somadas as concepções particulares de Mãe Baixinha, constituindo um grupo religioso daimista único e singular.

Os daimistas da Flor da Montanha me demonstraram em suas práticas mediúnicas que é preciso desenvolver formas de percepção extremamente aguçadas para se tornar apto a diferenciar todas as variáveis que podem estar associadas aos processos de transe vivenciados nos contextos rituais. O médium daimista deve transitar entre as esferas extáticas da miração e o espaço litúrgico, fazendo um intermédio entre a dimensão invisível, imaterial e sobrenatural e a dimensão visível, material e social do rito, ambas constituintes da experiência religiosa. O equilíbrio entre as duas formas de percepção deve ser buscado pelo adepto, que mesmo sendo elevado as esferas celestiais e em constante interação com os seres espirituais, não deve se descuidar de suas ações rituais que devem se enquadrar aos padrões decodificados pelo grupo durante a experiência religiosa. A seguir mostro como a complexidade do transe mediúnico de incorporação daimista foi significado pelo grupo de Mãe Baixinha. E mais adiante veremos as repercussões que os preceitos doutrinários daimistas ocasionam nos fenômenos de incorporação que ocorrem na Flor da Montanha. Mas antes veremos como o desenvolvimento mediúnico no contexto daimista se inicia de maneira diferente de outros cultos mediúnicos.

3.1 A concepção grupal a respeito da mediunidade

Em religiões como a Umbanda e outras expressões afro-brasileiras, o desenvolvimento mediúnico possui muitas vezes um caráter profilático, sendo a descoberta da sensibilidade mediúnica motivo de adesão do indivíduo ao culto. Geralmente, muitos adeptos destas religiões tem um histórico parecido com relação ao aparecimento de sintomas que os

acometem na vida cotidiana e que denunciam a presença da mediunidade, compelindo-os a buscar seu desenvolvimento mediúnicos para amenizar a sintomatologia (MONTERO, 1985).

De acordo com Montero (1985, p. 182), acredita-se que as pessoas possuidoras de sensibilidade mediúnica geralmente são acometidas por sensações mórbidas, prenunciadoras da eclosão da mediunidade, sendo comum mal estares, visões, confusão mental, dores no corpo, dores de cabeça, instabilidade emocional, surtos depressivos ou surtos de pânico, que aparecem sinalizando o contato do indivíduo com os espíritos e a apreensão de informações que transcendem a realidade convencional apreendida pelos cinco sentidos habituais que estamos acostumados a utilizar.

No contexto umbandista, os adeptos entendem que o não desenvolvimento da mediunidade pode levar o indivíduo a ter seu quadro agravado, vindo a adoecer caso opte por não desenvolver suas qualidades mediúnicas. Assim, esse “caráter profilático” assume uma conotação terapêutica, a medida em que o neófito deve optar por se implicar nas práticas mediúnicas em contexto ritual para que possa aprender a ter maior domínio da sua mediunidade, impedindo que a influência do plano espiritual ocorra de forma descontrolada e em contextos inapropriados, evitando prejuízos na esfera da saúde e das relações sociais. Na concepção umbandista, portanto, o desenvolvimento mediúnico é um processo ritual a que o indivíduo se submete no intuito de conhecer, desenvolver e dominar as energias espirituais que o influenciam (MONTERO, 1985).

Até onde foi possível mensurar dentro da esfera de alcance desta pesquisa, não pude identificar no contexto daimista nenhum caso em que a descoberta da mediunidade fosse motivo de adesão ao culto. No entanto, alguns adeptos relataram que passaram por crises mediúnicas durante a juventude antes de se tornarem daimistas. O próprio dirigente do grupo revela a seguir a respeito do surto mediúnico que teve quando jovem, numa época em ainda não estava inserido em nenhum culto religioso:

Eu hoje sou ogan, mas a revelação do meu caminho espiritual veio num surto de incorporação. Eu tive uma amostra de vários tipos de manifestações mediúnicas na minha juventude. Incorporei várias entidades da umbanda. Tive um surto, que foi considerado um surto esquizofrênico né... na época pela família, porque ninguém entendia... sabia o que era aquilo. Eu tive também clarividência, clariaudiência, desdobramento do corpo astral. Todos esses fatores mediúnicos aconteceram comigo, e hoje eu interpreto que foi só pra me mostrar que existe: “tá vendo existe, não duvide”. A partir daí eu passei a ser um crente e dei a base pra Baixinha desenvolver o trabalho dela. Mas aí eu fiquei mais no trabalho de sustentação, no tambor, nas puxadas de corimba e ajudando a organizar as pessoas e essa parte de manifestação mediúnica acalmou completamente. Aí quando eu conheci o Santo Daime eu

tive uma nova eclosão mediúnica. No meu primeiro contato com o Daime eu tive incorporação, tudo de novo, muito forte, mas depois acalmou de novo. Aí, depois que eu me fardei eu tive um novo surto mediúnico, mas depois acalmou e nunca mais tive. A minha missão mediúnica foi mais essa de ser médium de firmeza e segurar o trabalho. Mas eu entendo que eu tive que ter essas experiências pra não duvidar. (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

De acordo com os relatos, a conscientização dos entrevistados, em relação a sua sensibilidade mediúnica, fez a maioria deles procurar um sistema religioso que os auxiliou a significar os sintomas. Lúcia e Elisa significaram sua mediunidade no sistema kardecista e Alice e Marcos significaram dentro do contexto umbandista anteriormente a adesão ao Santo Daime. Marisa e Paulo sofreram durante anos com sintomas, atribuindo-os a questões ligadas a saúde mental, só conseguindo significá-los como sendo advindos de sua sensibilidade mediúnica após a inserção no Santo Daime. No entanto, ressalta-se que este não foi o motivo da adesão. De acordo com Paulo:

Na época em que eu cheguei no Santo Daime em 1988 lá em Visconde de Mauá, eu não sabia nada de mediunidade, nem nunca tinha escutado essa palavra. Eu vim a ter consciência da minha mediunidade depois que eu tive as primeiras experiências com o Daime, porque antes eu nem sabia o que era. Foi muito difícil pra mim antes, porque eu vivia lotado de energias pesadas. Então, só depois que eu cheguei no Santo Daime que eu fui ter o discernimento de que várias coisas que eu tinha passado era por causa da mediunidade. Eu fiquei doente quase que minha vida toda. Oitenta por cento dessas doenças era por causa de carregamento espiritual, energético e emocional de outras pessoas que eu absorvia (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

Eduardo, apesar de ser consciente de sua mediunidade por vir de um contexto umbandista, já que seus pais eram umbandistas, não estava inserido ativamente em nenhum sistema religioso anteriormente à adesão ao Santo Daime, vindo a significar sua mediunidade dentro do contexto daimista onde teve sua primeira experiência de incorporação:

Quando eu era criança meus pais eram da Umbanda e faziam sessões lá em casa, mas aí depois eles se afastaram e eu também fiquei afastado, sem uma religião. Aí, a minha esposa, que na época era namorada, já tinha ido lá no Céu do Mar, no Rio de Janeiro e me chamou pra ir um dia. E na primeira vez que eu fui lá, era numa reunião de oração e eu senti muita vibração. Aí, eu senti que lá também tinha essa parte mediúnica. Minha mão começou a suar e a tremer e eu senti um algo diferente, uma presença perto de mim (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

Após o contato com Baixinha no fim dos anos 80 e início dos anos 90, todos eles aderiram as ressignificações feitas no sistema mediúnico por ela desenvolvido, primeiramente na Cabana Lua Branca, quando o grupo ainda se configurava como um terreiro de Umbanda e posteriormente na Flor da Montanha, com a mesclagem da visão umbandista com a visão daimista a respeito da mediunidade. Ainda com relação a identificação da sensibilidade mediúnica uma entrevistada relata que:

Na minha juventude eu comecei a ter muitos problemas, que hoje eu reconheço que eram de ordem mediúnica, mas na época eu não percebia que aquilo era mediunidade. Eu aparelhava muita coisa, questões familiares... Eu era a pessoa que acabava dando vazão pras todas aquelas questões e energias de uma forma, e geralmente da forma errada. Também, se eu chegava num ambiente, às vezes sala de espera de consultório, começava a me dar uma dor de cabeça e dores no corpo. Eu começava a puxar as coisas pra mim, mesmo sem querer, por causa dessa minha mediunidade de transporte. Eu também tinha muito desequilíbrio emocional e aí, eu comecei a fazer terapia. Aí um dia, eu li no jornal, sobre um terapeuta que trabalhava com o Daime. O jornal tava falando muito mal, mas eu achei aquilo muito interessante e fiquei curiosa, aí meu irmão soube que tinha uma igreja no Rio e a gente foi lá, no Céu do Mar. Isso foi no ano de 1990. Aí nesse processo, eu me fardei em 1991 e comecei a desenvolver o meu trabalho espiritual. Com o passar do tempo, rapidamente eu comecei a sentir manifestações mediúnicas dentro do trabalho de Daime, e comecei a perceber as entidades e aí o pessoal me falou: “vai procurar a Baixinha”. Na época, a Baixinha fazia umas Giras no Céu do Mar. Então, eu fui procura-la e o Caboclo Tupinambá me falou: “pode colocar a pataca e começar a trabalhar” (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Não foram encontrados indícios de que o desenvolvimento mediúnico no contexto daimista estudado seja realizado apenas como medida profilática para evitar os sintomas que supostamente são advindos da recusa da vocação mediúnica. No Santo Daime, o desenvolvimento da mediunidade não é o objetivo do culto, mas uma possível consequência.

Na pesquisa, todos os entrevistados relataram-me que tiveram seu potencial mediúnico exacerbado após a adesão ao culto daimista. Constatei também, em conversas com os fardados da Flor da Montanha, que são comuns casos de adeptos que não apresentavam sintomas de mediunidade, começarem a vivenciar experiências mediúnicas (não apenas de incorporação) nos ritos e posteriormente também na vida cotidiana. Os entrevistados revelaram que suas experiências mediúnicas foram intensificadas após adesão ao Santo Daime. Acreditam eles que, o Daime enquanto substância que promove a expansão da consciência e dos processos psíquicos e sensoriais facilita e apreensão de informações que estariam disponíveis numa outra camada de realidade sobreposta realidade material. Uma

médium relata a respeito da dificuldade que teve ao ingressar no Santo Daime por conta da exacerbação de sua experiência mediúnic:

Quando eu cheguei no Santo Daime eu já tinha 14 anos de mediunidade trabalhada no Kardecismo, e o Daime, ele expandiu mais, ele afinou mais o instrumento, apurou mais meu aparelho pra exercer essa mediunidade. Mas no início foi muito difícil, porque eu mirava muito. O que me ajudou foi que, eu já trazia uma educação espiritual, um conhecimento espiritual, mas que tinha que ser adequado pra trabalhar dentro do Santo Daime. Então, eu me adequiei, mas nunca diminuiu a minha mediunidade, ao contrário, fez foi aumentar (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Os daimistas acreditam que o Daime é um instrumento que expande a consciência através da ação do seu efeito psicoativo em certas áreas cerebrais pouco utilizadas cotidianamente. Através da sua ingestão, acredita-se ter acesso a conteúdos e informações que não estão disponíveis no estado de consciência ordinária, no qual estamos habituados a utilizar apenas os cinco sentidos conhecidos (tato, visão, olfato, audição, paladar) para apreender o mundo na vida cotidiana. Esses conteúdos dizem respeito à existência de entidades espirituais, acesso a informações advindas de memórias passadas, bem como acesso a conteúdos da mente inconsciente dos indivíduos. Para os daimistas, o Daime expande o estado de consciência a outros sentidos, além dos que se estariam acostumados, mostrando uma realidade expandida. Dessa forma, a ingestão do Daime combinado à prática ritual da religião poderia induzir os adeptos ao estado de miração que, como já mostrei, é um estado de transe extremamente complexo, podendo envolver vários tipos de fenômenos de percepção extra-sensoriais considerados na cosmovisão grupal como sendo mediúnicos.

Noto que, os adeptos podem ter sua sensibilidade perceptiva exacerbada, mas nem sempre chega a ser de forma tão sobressalente que os configure como médiuns segundo os parâmetros do grupo estudado.

Na concepção daimista, a mediunidade deve ser utilizada para o acesso ao mundo espiritual, para o autoconhecimento e para prestar a caridade espírita (auxiliando na iluminação tanto de seres encarnados como desencarnados), tudo isso tendo em vista o processo de evolução espiritual individual e planetário.

Segundo a concepção do grupo, que corrobora com a concepção espírita (kardecista e umbandista), cada espírito antes de encarnar, tem em certa medida, de acordo com seu grau de evolução, o livre arbítrio para escolher que tipo de missão desempenhara na Terra; em que contexto irá nascer, em que família, que tipo de profissão irá exercer, de qual religião fará

parte etc. Dessa forma, a presença da mediunidade também seria uma escolha, na medida em que oferece uma oportunidade de prestar caridade, equilibrar o ciclo cármico (de ação e reação) e conseqüentemente evoluir. Nesse sentido, pode assumir, portanto, uma conotação de missão a desempenhar ou dívida a saldar, tendo em vista o processo de evolução espiritual. Essa seria também a razão, na concepção do grupo, do porque alguns desenvolvem a mediunidade e outros não, já que de acordo com a crença grupal todos teriam essa potencialidade latente.

Segundo uma entrevistada a mediunidade seria advinda de um compromisso cármico que foi assumido antes desta encarnação, como é exposto a seguir:

O Caboclo Tupinambá falava que a mediunidade é um dom, que você pode através do desenvolvimento dela beneficiar outros, mas é também um carma. Você tá pagando uma dívida cármica e de certa forma você escolheu servir como um aparelho para que as curas aconteçam. Então, a mediunidade é também um resgate cármico. O médium nunca deve se esquecer disso pra não se engrandecer (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Na concepção do grupo, as entidades guias também teriam uma missão a desempenhar junto ao médium, havendo, segundo relatos por mim registrados, um contrato prévio entre ambos que determinaria o trabalho conjunto a ser realizado na presente encarnação:

Na linha da Umbanda, é como se você tivesse combinado com aquela entidade que nessa encarnação você ia fazer esse trabalho com ela. Então, quando você chega aqui, ela vem trabalhar com você porque já foi combinado. Porque aquela entidade, ela também tem a cota que ela tem que cumprir. Mesmo aquelas entidades de luz que estão mais evoluídas, elas vem aqui na Terra porque tem uma missão. Porque aqui é uma escola, ninguém vem aqui sem ter um dever de casa a cumprir. Então, eu vejo a mediunidade como uma possibilidade de crescimento espiritual. Que é igual a uma faca, você pode usar a faca pra descascar um legume ou pode usar para ferir uma pessoa. Então, a mediunidade ela te dá uma possibilidade de um crescimento espiritual, desde que você opte por usa-la para o bem (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

No discurso religioso, o desenvolvimento mediúnico seria um processo de aprendizado de longo prazo em contexto ritual, ao qual o médium se submete no intuito de conhecer, desenvolver e dominar a influência do mundo espiritual, tendo em vista o objetivo de prestar o trabalho de caridade e auxiliar na sua própria evolução espiritual e na de outros seres encarnados e desencarnados. Nesse sentido, pode-se destacar que, do ponto de vista da

identidade do grupo, este processo representa uma espécie de oportunidade de graduação, já que se considera que os adeptos podem evoluir espiritualmente ao se implicarem nas práticas mediúnicas. No entanto, a complexidade do ritual daimista e do estado de transe envolvido, imporiam ao processo de desenvolvimento mediúnico dos adeptos desta religião objetivos mais abrangentes que os umbandistas como veremos a seguir.

3.2 A importância do autoconhecimento no desenvolvimento mediúnico

Pelo que se pôde perceber através da pesquisa, na concepção daimista do grupo, o desenvolvimento mediúnico é muito mais complexo do que em outras religiões, pois não implica apenas a incorporação de espíritos, mas envolve também a diferenciação de uma complexa gama de fenômenos psíquicos aos quais os adeptos podem ter acesso durante o estado de miração.

Como já mencionado, o Daime enquanto substância psicoativa promove a abertura a conteúdos inconscientes da psique e a esferas transcendentais da realidade que, de acordo com a concepção do grupo, envolvem:

- 1) o acesso a “sombra”¹³² (que seria uma dimensão inconsciente da psique conhecida na linguagem junguiana como *eu inferior*, que seria depositária dos defeitos, limitações, traumas e dificuldades do indivíduo);
- 2) o acesso a memórias traumáticas tanto desta quanto de outras encarnações;
- 3) processos catárticos de liberação de bloqueios emocionais e memórias traumáticas;
- 4) fenômenos de animismo (revivência de personalidades passadas);
- 5) fenômenos de ancestralidade (influência advinda do envolvimento com entidades espirituais tanto positivas quanto negativas, através de laços de parentesco, que podem ser advindos de conexão nesta vida ou em outras);
- 6) abertura do canal de acesso a contatos com diversos tipos de entidades espirituais que vão desde entidades do panteão daimista, entidades do panteão umbandista, além dos espíritos obsessores (eguns e zombeteiros na linguagem do grupo) e sofredores.

Todas as informações concernentes a esses processos podem vir à tona no estado de miração, sendo o acesso a esses materiais compreendido dentro do arcabouço da mediunidade. Dentro do processo de desenvolvimento mediúnico, podem ocorrer fenômenos de incorporação que inclusive mesclam estes conteúdos, como aponta uma entrevistada:

¹³² O termo “sombra” é uma metáfora criada pelo psicólogo Carl Gustav Jung, para se referir as dimensões arquetípicas inferiores presente no psiquismo humano. Este termo está presente em toda obra de Jung.

Quando eu cheguei no Santo Daime, em 85, lá no Céu do Mar, o Paulo Roberto, comandante de lá, ele tinha uma mediunidade muito forte, e ele puxava pra essa questão mediúnica da gente. Só que, naquele tempo, ele buscava que a gente se libertasse de todas as coisas que a gente trazia, que ele sendo psicólogo, ele trabalhava com as duas coisas juntas, que eram os processos cármicos, que envolve também você se libertar de suas limitações, dos seus psicologismos, das coisas que você carrega de dificuldade e o trabalho com os espíritos desencarnados, com os sofrendores. Então, tudo isso ele trazia num bojo de mediunidade, que no trabalho que ele fazia, ele puxava essas coisas todinhas. Ele trabalhava o que você traz do seu passado, os traumas, dessa encarnação e de outras encarnações, então ele puxava essa tripa pra que você trouxesse aquilo a luz e pudesse se libertar daquilo, e aí, toda falange que acompanhava aquela situação se iluminava. Era um trabalho de buscar sua ancestralidade, e esse trabalho puxava muito em termos de mediunidade, porque não era um trabalho tradicional, vamos dizer assim, pelo Kardecismo ou pela Umbanda. O Paulo sacou de imediato o potencial do Daime e ele botava você pra entrar numa viagem pela própria história da sua vida, do porque que você tá passando o que você tá passando hoje. Buscava as causas das suas dificuldades hoje no seu passado e trazia isso pro presente, pra você trabalhar. É um trabalho mediúnico também né, mas fora do formato tradicional de qualquer mediunidade que você tinha conhecimento. Então, você entrava dentro dessa história pra ir lá buscar sua cura. Mas a cura, ela não vinha tão simplesmente assim, a pessoa tinha que fazer todo um trabalho de introspecção de ir lá buscar porque que aquilo tava acontecendo com ela. E nisso, dentro da força do Daime, a pessoa via que numa determinada encarnação ela tinha cometido alguma falha e isso tinha gerado um carma, da pessoa ter que vir nessa encarnação tendo que passar por um mal-estar semelhante ao que ela criou. A pessoa na força do Daime tomava consciência do porque ela se sentia daquela forma, e do trabalho que ela tinha que fazer pra conseguir ficar inteirinho de novo entendeu? Esse era o processo, a pessoa ir resgatar seu próprio *eu-superior*. Esse é o tipo de trabalho de mediunidade, que o Daime trabalha, que é você ir resgatar você mesma (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

O desenvolvimento da mediunidade no contexto daimista envolve um processo de autoconhecimento à medida que habilita o adepto a progressivamente saber diferenciar os conteúdos da sua própria psique da influencia de entidades, instrumentalizando a mediunidade para o trabalho de caridade espírita e para o aprimoramento pessoal, sendo portanto considerado como uma ferramenta ao qual o adepto tem acesso, para alcançar o fim último a que se propõe a religião daimista, a evolução espiritual tanto individual como planetária. Na visão daimista do grupo, o processo de desenvolvimento mediúnico oferece uma rico acervo de experiências e conhecimentos, como narra a seguir uma entrevistada:

No desenvolvimento mediúnico no Santo Daime você pode trabalhar também com suas dívidas cármicas, porque às vezes numa encarnação passada você não foi boazinha, aí, nessa vida você começa a entrar em contato com essa parte do seu *eu inferior*, com seus aspectos negativos que tão gravados aí na sua alma. [...] Hoje, mesmo sendo outra pessoa, a dívida

continua ali, então a mediunidade é uma oportunidade de você trabalhar isso. Porque a mediunidade te abre portas pra você tomar consciência dessas coisas e entrar em contato com essas questões mal resolvidas do seu passado. Então, isso é um trabalho mediúnico, que abrange mais até do que o trabalho da Umbanda. Sem desmerecer a Umbanda (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

No Santo Daime, especialmente pelo acesso que o Daime promove a esferas psíquicas inconscientes, é enfatizado entre os médiuns em seu desenvolvimento mediúnico, a necessidade de distinguir entre sensações e percepções que são advindas da mediunidade e do contato com os espíritos, de “conteúdos anímicos advindos da mente inconsciente do médium” (MOREIRA-ALMEIDA, 2004, p. 19).

Esses conteúdos anímicos, segundo os relatos internos, dizem respeito a experiências passadas envolvendo traumas, medos e emoções reprimidas que ficam armazenadas nas esferas inconscientes do psiquismo e também no perísprito, podendo por vezes serem liberados através de processos catárticos, que no Santo Daime podem ser limpezas físicas como vomito, diarreia, crises de choro ou através de espasmos musculares, tremores e outros movimentos corporais que podem ser confundidos com manifestações de incorporação dando vazão ao fenômeno conhecido no grupo como animismo. No relato de uma médium:

A incorporação ela não necessariamente ela é de uma entidade ou de um espírito sofredor, ela pode ser uma parte de você, que você toma consciência daquilo, dentro daquele processo mediúnico, e o Daime traz isso à baila, porque ele te permite entrar em contato com alguma parte sua, de passado, de ancestralidade que precisa ser iluminado. Então às vezes, a pessoa chega na Gira e ela tem uma catarse muito forte e manifesta aquilo no corpo como se fosse uma incorporação mesmo, mas aí, você olha e vê que ali não tem entidade incorporada, o que acontece é que os momentos traumáticos de outras encarnações podem ficar marcados no corpo perispiritual, que é o corpo espiritual que a gente encarna. O corpo físico muda de encarnação para encarnação, mas o corpo perispiritual é sempre o mesmo. Então, aquela situação em questão deixou marcas no seu perísprito, aquilo ficou marcado emocionalmente, como se fosse uma cicatriz entende? Dentro da luz do Daime, ocorre um processo que muita gente não tem consciência. Você incorpora aquele ser que era você, você incorpora aqui no presente. Você incorpora aquela situação que tá marcada no seu perísprito, então você pode achar que tá incorporando alguma coisa, porque vem uma catarse muito forte de emoções que extravasa pelo corpo, mas você não tá incorporando nada, você só tá vivenciando animicamente aquele passado que tava lá atrás e curando (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

O animismo, como costumam chamar os fenômenos catárticos atribuídos a própria psique, advindos da reminiscência de memórias de personalidades passadas pode ocorrer pela

liberação de emoções traumáticas dando vazão a movimentos espasmódicos involuntários do corpo podendo ser confundida com a incorporação. Podem ainda ocorrer outros tipos de manifestações semelhantes ligadas a ancestralidade como explica uma médium:

Outro exemplo de animismo... Suponhamos que teve uma encarnação que você gostou muito. Uma encarnação que foi muito feliz pra você, que você teve um trabalho feliz. Você nasceu feliz e você tem saudade. E às vezes, o Daime permite que você entre em contato com aquele aspecto de você que viveu aquilo. Pode ser num momento qualquer lá do trabalho, aí, você revive aquela sensação. Existe essa possibilidade entendeu?! Fora você incorporar seus ancestrais, fora você incorporar a entidade mesmo. Porque quando a gente fala incorporação, a gente logo se referenda a caboclo, a preto-velho, a criança, a exu, mas essa nomenclatura é umbandista, mas na China eles incorporavam, na Índia eles incorporavam, nos povos antigos, japoneses, os vikings, naquelas religiões da Finlândia, da Islândia, os noruegueses, os esquimós, os índios brasileiros. A incorporação ela acontece, ela é um fenômeno universal, com “N” nomes, então, às vezes, a sua ancestralidade precisa incorporar. [...] Às vezes, você pode ter uma tataravó que nem sabe que morreu, o espírito ainda nem sabe que morreu, ela vem, incorpora em você, porque tem um laço genético que ajuda nessa incorporação entendeu!? E ela toma um choque, que é o que chamam de choque anímico. E aí cai a ficha de que ela tá desencarnada. E nesse momento, você tem a oportunidade de ajuda-la a libertar a raiva, a magoa, porque são geralmente esses sentimentos que prendem a gente aqui na Terra, é a raiva, a mágoa, o apego, aí você tem a oportunidade de trabalhar a sua ancestralidade. [...] Então, o Daime permite você trabalhar isso, as almas do seu passado, da onde você veio, desde que o mundo é mundo, e às vezes a pessoa incorpora isso (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

Segundo a concepção do grupo, o médium que não se aplica suficientemente no seu processo de autoconhecimento, se conscientizando de seu histórico espiritual, pode durante as vivências mediúnicas com Daime, se confundir com alguns conteúdos provenientes da sua psique, do seu passado ou pode ainda, atrair entidades malevolentes em decorrência de suas afinidades negativas.

No discurso daimista, o a realidade em que vivemos é entremeada por energias, vibrações, formas-pensamentos, entidades e consciências desencarnadas e desmaterializadas no espaço que operam na faixa da negatividade e da destrutividade, podendo estas atuar dentro da mente, na forma de desejos, emoções e pensamentos. Acredita-se que quanto mais os adeptos estiverem abertos e sintonizados com este tipo de vibração, mais nociva será sua influencia na vida deste e nos seus trabalhos espirituais durante os ritos (ALVERGA, 1992).

Cabe ao médium se conscientizar das suas questões pessoais e das vibrações que está alimentando, sabendo reconhecer os tipos de entidades que está atraindo para si, bem como diferenciando seus pensamentos, sentimentos e sensações das de entidades que estejam

vibrando na mesma sintonia próximo de nós. Não havendo discernimento, o médium pode acabar sendo influenciado por essas entidades negativas, servindo por fim, como mediadores desses seres negativos. O médium em seu processo de desenvolvimento mediúnicos deve travar lutas internas com as facetas do seu *eu inferior* (ALVERGA, 1992).

Portanto, no discurso daimista, a aceitação da mediunidade e implicação no processo de desenvolvimento mediúnicos, exige do médium o compromisso de primeiramente trabalhar na iluminação de si próprio e de seus próprios aspectos negativos.

3.3 O confronto com a sombra dentro do processo mediúnicos

O desenvolvimento mediúnicos dentro do Santo Daime abrange uma dimensão até então inexistente em outros ritos religiosos, que seria o acesso ao *eu inferior*, processo que é também conhecido como “confronto com a sombra”. De acordo com as ideias propostas pelo eminente psicólogo Carl Gustav Jung, a sombra “é composta dos elementos desconhecidos, esquecidos e renegados de nosso inconsciente; instintos e características de nossa personalidade empurrados para o inconsciente por nossa consciência moldada pela cultura”. (BOLSANELLO, 1996, p. 158).

Na interpretação daimista, a “sombra” é uma metáfora para se referir a dimensão arquetípica do psiquismo que abriga o que um ser humano tem de pior; seus defeitos, limitações, traumas do passado, paixões inferiores num *continuum* ininterrupto que abrange as diversas encarnações.

O acesso ao *eu inferior* durante o estado de miração, pode levar o adepto a contatar aspectos obscuros de si mesmo, podendo essa experiência assumir um caráter terrífico, com sensações desagradáveis, imagens de zonas escuras, infernais, contato com seres obscuros etc. Estas imagens impactantes representariam o enfrentamento da sombra enquanto uma etapa necessária para o conhecimento profundo de si mesmo.

São comuns entre os daimistas relatos de experiências de enfrentamento diante de situações e criaturas tenebrosas, bem como passagens onde se viram massacrados diante da sensação de morte iminente e posterior sensação de renascimento. O enfrentamento dessas imagens e incorporação da sua própria sombra é um pré-requisito necessário para o processo de união dos opostos que antecede o acesso do adepto as esferas celestiais e contatos com seres de luz (LIMA, 2005).

Quando o Padrinho Sebastião promoveu a abertura oficial dos trabalhos mediúnicos no Céu do Mapiá com a construção da Casa de Estrela, ocorreram durante os trabalhos lá realizados muitos episódios que eram confundidos com incorporação de entidades, mas que na verdade segundo a concepção de duas entrevistadas faziam parte do processo de incorporação da própria sombra como podemos observar nos relatos que se seguem:

Quando o Padrinho Sebastião começou a trabalhar com o Tranca Rua, ele percebeu que devido às questões da própria comunidade, do próprio trabalho espiritual lá do grupo, ele viu que era importante abrir essa linha de trabalho. Aí, ele mandou construir a Casa de Estrela, que era pro Tranca Rua trabalhar. E esse tipo de trabalho começou a mexer lá nessas coisas bem escondidas. Essas coisas que o pessoal tava sentindo mas não botava pra fora... raiva, inveja, orgulho, coisas erradas que faziam escondido. Esse trabalho começou a mexer nessas coisas e trazer a tona pra levar elas pra luz. As pessoas começaram a ficar até com medo de ir pro Trabalho de Estrela porque sabia que não podia deixar essas coisas lá quietinhas, escondidas. Aí, quando via, a pessoa já tava ali atuando aquela coisa que tava escondida. Foi bom, porque foi limpando muita coisa. E aí, as pessoas também começaram a entender qual era o trabalho do Tranca Rua, que é o trabalho do exu, né?! Buscar as coisas erradas que tão escondidas lá no fundo e expor pra você ver. Tem hora que expõe pra todo mundo, não adianta esconder nada. Fica tudo escancarado e você tem que trabalhar aquilo ali (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

A Clara Iura é uma grande professora nesse quesito de mediunidade e quando ela chegou no Mapiá ela falou no Trabalho de Estrela que queria que todo mundo atuasse tudo que tivesse que atuar e botasse todos os demônios pra fora. Ela queria que as pessoas não se fizessem de santas com as coisas encroadas por dentro. Ela queria que botasse tudo pra fora (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

Na concepção do grupo estudado, o primeiro estágio do processo de desenvolvimento mediúnico seria a incorporação da própria sombra para superar seus defeitos, traumas e limitações. Após experienciar esse estágio, o médium estaria apto a trabalhar com a incorporação de entidades, pois teria condições de diferenciar esse tipo de manifestação dos seus processos catárticos interiores.

Após se embrenhar nas profundezas de sua psique e ter conhecimento de seu passado espiritual, o médium adquire mais conhecimento de suas próprias limitações, o que favorece o seu próprio processo de cura, que na concepção daimista nunca é apenas física, mas principalmente espiritual. Na visão do grupo, o médium que cura a si mesmo, estaria agora apto a auxiliar no processo de cura de outros seres, tanto encarnados, quanto desencarnados.

Percebi nos relatos que, a questão da cura interior é até mesmo utilizada como parâmetro para mensurar a efetividade do trabalho de um médium, como relata a entrevistada:

No caminho da espiritualidade você tem que começar lá de baixo. Primeiro tem que ir limpando a sujeirada que a gente vem juntando ao longo de uma vida inteira, às vezes até de vidas inteiras, todas aquelas magoas, raivas, situações mal resolvidas, seus defeitos. Só depois que você limpa isso tudo, é que você consegue ser tornar um canal limpo pras curas acontecerem através de você (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

A oportunidade de conhecer a sombra interior oferece ao adepto a possibilidade de trazer seus aspectos obscuros a luz para serem curados e transformados em formas superiores de ser. Assim, acredita-se que para a realização espiritual é necessária a união dos opostos. A questão entre bem e mal, sombra e luz, se coloca como prerrogativa dentro do trabalho espiritual daimista e o discernimento se faz necessário para a utilização correta do canal mediúnico para o estudo dos diferentes aspectos que compõem o ser, diferenciando o *eu superior* do *eu inferior* e seus aspectos ilusórios, que tentam assumir o controle levando o adepto a condutas inferiores, que não estariam alinhadas ao propósito de evolução espiritual (ALVERGA, 1992). A importância do trabalho interior foi destacada na fala de uma entrevistada:

Esse que é o verdadeiro trabalho espiritual. É você transmutar as suas energias, que são essas energias que aparecem aí no mundo, as discórdias, a crueldade, todos nós temos isso dentro da gente. Um dia isso vai ter que aparecer, pra gente poder encarar e sanar. As entidades elas ajudam, mas eu acho que o mais importante do caminho espiritual é essa mudança interna. Que é o que o Padrinho Sebastião tinha falado comigo, que é você trabalhar o seu “eu”. As entidades, elas são ajudantes, nos ajudam no caminho. Mas a gente mudar a gente mesmo é o trabalho mais difícil que tem [...] É um estudo bem delicado pra gente que é médium, porque o Daime abre muito, e até a gente conseguir entender o que realmente é a gente e o que que é as entidades... E tem gente que confunde isso. Como eu acho bom também de vez em quando trabalhar a questão mediúnica sem o Daime pra pessoa poder ir entendendo quando ela tá na força e quando ela tá fora da força, pra ela poder ir diferenciando as nuances, tendo a consciência de como se desenrola esse trabalho. Porque a gente tá aqui pra aprimorar o nosso ser e ajudar, as pessoas, os espíritos, o mundo ne?!, Fazer a caridade, gerar uma energia positiva no planeta (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Segundo os adeptos o nível de autoconhecimento atingido por um médium se tornaria visível em suas posturas e condutas tanto na vida cotidiana, quanto no trabalho espiritual dentro dos ritos. No discurso nativo, médiuns que não tenham se empenhado suficientemente

no seu processo de autoconhecimento, quando incorporados, podem favorecer a ocorrência de projeções de certos aspectos de sua personalidade, deixando sobressair seus próprios traços psíquicos. De acordo com uma entrevistada, a completa imparcialidade é impossível, mas o bom médium deve procurar interferir o mínimo possível na mensagem a ser proferida pelo espírito:

Teve uma época que o Caboclo pediu pras entidades pararem de falar. Porque ele mesmo falava: “Não existe médium cem por cento perfeito”. O médium sempre vai ter questões pessoais, que às vezes ele pode deixar interferir ali se ele não tiver bem ciente dessas questões ou não tiver com elas bem trabalhadas. Vai ter julgamento, vai ter pensamento e isso é muito sutil. Tem que ter a clareza de que é a entidade mesmo. Com o tempo você vai percebendo o que é da entidade, e o que é seu. Como numa sintonia de rádio... quando tá mal sintonizado, tem aquele chiado, mas que quando você consegue sintonizar, você ouve perfeitamente a música. Então, assim é com os médiuns também. Você sente aquela intuição forte, às vezes não são as palavras prontas, mas o que deve ser dito. Eu acho muito delicado. Eu procuro falar o menos possível, pra evitar a minha própria interferência. Mas eu percebo que dentro da linha do Daime, os médiuns são todos muito conscientes. Então esse trabalho de discernimento é necessário (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Assim, se torna imperativo que o médium saiba reconhecer os aspectos de si mesmo que possam vir à tona durante o transe confrontando-os, externalizando-os sem os confundir com as entidades espirituais (ESPÍRITO SANTO, 2014).

Segundo a concepção do grupo, todos os tipos de rituais daimistas contribuem para o desenvolvimento mediúnico, pois em cada um, exige-se que o médium trabalhe diferentes aspectos de sua mediunidade. No Trabalho de Concentração, o foco deve estar voltado para o aperfeiçoamento interior, para a cura do seu ser, para o trabalho de autoconscientização da sombra e seus defeitos. Nesse tipo de rito, privilegia-se mais o contato com as dimensões do eu e com os seres espirituais através da intuição e irradiação, sendo possível receber instruções que podem ser utilizadas pelo adepto para seu auto-aperfeiçoamento. No seguinte depoimento podemos perceber a importância desse rito daimista na visão de uma entrevistada:

No início, quando eu cheguei no Daime, lá em Mauá, nos anos 80, era difícil pra mim, porque nos trabalhos não podia atuar, a banca ainda era fechada, aí eu ficava ali naquela doutrinação dos seres pra não atuar. Era difícil, mas eu conseguia e aí, abria um monte de coisa de clarividência. Nas Concentrações eu tenho dificuldade, porque é exigido silêncio e imobilidade absoluta, então, conseguir ir pra dentro e não deixar a manifestação mediúnica acontecer, é difícil. Tem que aprender a dominar o aparelho. Pra mim era o trabalho mais difícil, mas pra mim como aparelho, era o trabalho mais

importante, porque eu tinha que dominar todo meu ser, pra não deixar externar aquela força que chegava. Aos poucos, eu fui conseguindo ir pra dentro, cada vez mais pra dentro, buscar aperfeiçoar o meu ser, o meu eu, o meu aparelho, a minha personalidade, olhar as minhas questões. E aí, abria pra mim outros tipos de mediunidade. Abria mais a clarividência e a intuição e eu recebia muitas informações a respeito de coisas que eu tinha que melhorar, até mesmo questões de alimentação que eu tinha que mudar. Então vinham outras questões. Quanto mais eu me trabalhasse, mais eu ia ser um bom aparelho, pra quando realmente precisasse, como num Trabalho de Cura, meu aparelho tá mais aperfeiçoado. Então, eu entendia que todos os trabalhos eram importantes para o desenvolvimento da mediunidade. Tudo tinha seu aprendizado (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Para Alverga (1992, p. 145), o objetivo da religião daimista seria a realização do *eu superior* em cada um, sendo o processo de desenvolvimento mediúnico considerado como um instrumento, um processo alquímico em que o adepto deve se utilizar da experiência ritual e do conhecimento espiritual para superar seu *eu inferior*. O autor continua dizendo que:

[...] através da quebra do nosso ego, dos condicionamentos cármicos e dos entraves da personalidade e do caráter, chegaremos ao ponto da unificação do negativo e do positivo e da transmutação do inferior para o superior. Liberando e desobstruindo o nosso canal mediúnico, trabalhando nossos níveis de percepção e de consciência até conseguir separar o minério puro do *Eu* em meio às outras impurezas e resíduos da jazida. Daí, nos debruçarmos na varanda da intuição profunda, libertos das amarras do tempo material, para nos tornarmos mais conscientes de nossas encarnações (ALVERGA, 1992, p. 145).

Na concepção daimista, as vibrações de baixa qualidade geradas pelo apego aos aspectos negativos do *eu inferior* formam um ímã que atrai entidades vampiras que distorcem as percepções do médium e o impulsionam em direção a desejos carnis e vínculos com objetos materiais (ALVERGA, 1992). No discurso ascético daimista, o médium deve direcionar sua corrente de pensamentos sempre para o bem e direcionar seus potenciais mediúnicos para o autoconhecimento e para o conhecimento do mundo espiritual.

3.4 A caridade espírita dentro do processo de desenvolvimento mediúnico

A prática da mediunidade dentro do contexto estudado é entendida como um meio para a prática do bem e da caridade. Através do desenvolvimento das capacidades de comunicação com o mundo espiritual, o médium deve se empenhar em auxiliar os seres tanto

encarnados quanto desencarnados no intuito de contribuir para a evolução espiritual, tanto sua própria, quanto a dos necessitados.

O trabalho de caridade em contextos kardecistas ocorre dentro de situações controladas em que o médium passa por toda uma preparação, existindo todo um conjunto de preceitos e instruções que embasam este procedimento. No Santo Daime, apesar de abrirem espaço para o trabalho de caridade espírita nos ritos de banca aberta, ainda não existe um conjunto de instruções mais formalizadas. Os daimistas acreditam que o adepto vai aprendendo como deve ser realizado o trabalho durante o próprio rito no estado de miração, em que se crê ser possível receber os ensinamentos diretamente do ser divino contido no Daime.

De acordo com esta daimista:

O Padrinho Sebastião era um grande médium, mas ele não deixou instruções mais formalizadas no sentido de orientar como devia ser feito o trabalho mediúnico. Porque na nossa doutrina é o Daime que ensina. Quando eu cheguei no Santo Daime, eu não tinha noção do nível da minha mediunidade. Eu passava a metade do tempo achando que eu era maluca. Porque eu não confiava nas coisas que eu via, eu não confiava nas coisas que eu sentia. Eu duvidava e isso não é o tipo de coisa que dá pra você sair perguntando pra todo mundo. Então, eu tive um grande treino, que foi o de ser ensinada pelo próprio Daime. Você tem que entender que cada um vê e percebe de uma forma. Então, existem temas que é só você com o ser divino do Daime, que vai te ensinar. Porque o outro é diferente, nasceu num lugar diferente, traz uma cultura diferente e cada um vem trazendo nessa vida, padrões diferentes para curar. Então, se você ficar perguntando pro outro, vai mais é confundir sua cabeça. Então, no Santo Daime é assim, é você e o Daime (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Na concepção do grupo, o trabalho de caridade espírita é feito através da capacidade do médium de se sintonizar com a energia espiritual, o que na visão dos adeptos é chamado de mediunidade de transporte. Esse tipo de mediunidade pode envolver incorporação de entidades ou não, podendo ser realizada apenas através da descarga de energias negativas através do aparelho do médium:

Todo mundo que tem a mediunidade de incorporação tem um pouco a de transporte também, porque o canal é o mesmo. A Baixinha, quando ela botava a mão na pessoa, vinha a carga toda pra ela. No início, o trabalho dela era muito esse, de pegar as cargas dos outros e transformar essa energia. Quando ela começou a trabalhar em terreiro, o chefe do terreiro viu a capacidade dela e botava ela pra fazer isso. Então, ela botava a mão na pessoa e a coisa vinha naturalmente pra ela, as cargas negativas, seres que acompanhavam a pessoa, obsessores e assim é que se dava esse transporte. A mediunidade de transporte é isso... é você poder ser um canal pra cura de

uma outra pessoa ou espírito. Você receber no seu aparelho aquelas cargas, que tão ali, que não tem como sair por outro meio. O nome já fala né?! É o transporte de energias (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

No discurso nativo, quando não é possível ajudar o espírito sofredor apenas com irradiações de energia positiva, o médium dotado de mediunidade de transporte pode se dispor a “dar passagem” no seu corpo para a manifestação daquele ser, ou pode acontecer de um médium desequilibrado ou em início de desenvolvimento dar passagem involuntariamente como já apontamos anteriormente.

Segundo a concepção do grupo, o contato com a matéria produz naquele espírito uma conscientização de que ele já não se encontra encarnado no plano físico e reconhece aquele corpo como não sendo seu. A respeito do trabalho com os espíritos sofredores, uma entrevistada relata que:

No trabalho, o médium não tem obrigação de incorporar sofredor, na verdade a gente não tem obrigação de incorporar nada, a gente incorpora se a gente quiser. Mas pode acontecer da pessoa tá com a mediunidade dela toda desequilibrada e incorporar às vezes numa situação que sai do seu controle. Se o médium estiver dentro do seu equilíbrio, ele só incorpora se ele quiser, se não quiser, não incorpora. Mas às vezes o espírito pra ter uma operação espiritual, tem que ter contato com o corpo físico. Porque a força de encarnado é muito grande. Um espírito desencarnado ele não tem essa força física, por isso que dizem que aqui é uma grande escola. Porque esses espíritos são trazidos pra incorporar na gente? É pra ter uma fração de segundo em que aquele espírito tem a força física de transformação. Que essa que é a grande parada da gente entendeu? De ser encarnado. A gente tem força física de transformar as coisas (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

Nos trabalhos daimistas de banca aberta, que tem entre seus propósitos o trabalho de caridade espírita, como é o caso da Gira e do Mensageiros da Cura, o médium que “dá passagem” ao espírito sofredor deve se esforçar por manter o controle do seu aparelho enquanto incorporado do espírito, realizando com ele um diálogo mental.

Segundo esta entrevistada, o trabalho de caridade:

é feito na comunicação entre o médium e as entidades que chegam. O médium faz o transporte, quando sente que vai precisar dar passagem pra aquele sofredor para conseguir ajudar ele. Aí, ocorre uma comunicação, que é como se fosse um diálogo no plano mental. O médium deve se colocar num estado de muito amor e estar entregue para a caridade. Você passa a ser um canal de bons fluidos pros seres. Mesmo quando você tá fazendo um transporte e você recebe um ser sofredor muito agressivo, é naquela

comunicação com ele que você vai conseguindo transmitir essa calma, transmitir esse amor. Fazer com que aquele ser se entregue, para receber aquela luz também. Que ele possa pedir o seu perdão e receber o seu encaminhamento. Ficar receptivo aos guias de cura que estão ali presentes, que vão encaminhá-lo para o tratamento necessário no plano espiritual. Tem que ter muita paciência, porque não é fácil a vida do médium. Ocorrem situações em que a pessoa perde o controle do aparelho, principalmente no início do desenvolvimento (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Quando os recursos empregados não são suficientes para encaminhar aquele espírito que insiste em se manter no corpo do médium, pode-se entrar em cena um segundo médium doutrinador ou ainda pode-se recorrer a um outro recurso; o uso do Daime para iluminar o espírito como já foi exposto previamente. Percebo que no discurso nativo, além de bebida sacramental que permite o contato do adepto com a divindade, o Daime também assume uma função de medicina espiritual capaz de trazer a iluminação para espíritos que se encontram presos na escuridão da ignorância espiritual.

Segundo, uma entrevistada, no início de seu desenvolvimento mediúnico ela se deparou com diversas situações difíceis com seres sofredores:

Eu já passei muito. Já incorporei cada coisa... que não eram seres que vinham pra ajudar. É difícil trabalhar com esses seres. Eu não queria ser aparelho de jeito nenhum. Porque tem hora que vem seres de luz, mas tem hora que baixa uns também que você quer correr. Quando vem sofredor, às vezes precisa de um aparelho pra poder fazer uma passagem. O Padrinho Sebastião, ele trabalhava com ambos. Ele fazia trabalho de caridade dando passagem pra sofredor, e aparelhava também seres de luz. Mas ele também passava nos trabalhos de caridade com sofredor, e quem doutrinava muitas vezes era o Padrinho Alfredo. Porque às vezes, descia um espírito muito brabo e tinha que alguém doutrinara, às vezes dava uma dose de Daime pra iluminar o espírito. A Baixinha, muitas vezes também fazia esse trabalho de doutrinação, quando algum médium dava passagem pra algum sofredor na hora do trabalho. Ela ia lá ajudar, dava uma dose de Daime (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

O desenvolvimento mediúnico é um processo que também comporta alguns riscos, pois a influência de entidades negativas quando não controladas, pode ocasionar prejuízos para a saúde física, psíquica e espiritual do médium. Durante a pesquisa, escutei alguns relatos de médiuns que se sentiram prejudicados por conta de influências espirituais negativas no início de seu desenvolvimento mediúnico como podemos ver na fala da entrevistada a seguir:

Quando eu conheci a Baixinha, em 1993, eu cheguei aqui muito doente, doente espiritualmente. Aí, nesse tempo, eu comecei a frequentar a igreja

aqui e a Baixinha me atendeu e me ajudou. Ela fez os *boris*¹³³ comigo, uma outra amiga minha me atendeu com florais, e aí eu fui melhorando. Mas a minha questão foi que, eu já era médium e tinha consciência da minha mediunidade quando cheguei no Santo Daime, em 85, lá no Céu do Mar. [...] E teve uma época em que começou a aparecer pessoas que eram viciadas em cocaína na igreja, foi uma época que apareceu um monte, apareceu um agrupamento e aí o dirigente abria o Trabalho de Estrela pra gente trabalhar a cura dessas pessoas, e nisso, a gente também trabalhava os espíritos viciados que tavam lá acompanhando essas pessoas. Aí, ele dizia assim: “hoje nos vamos trabalhar os seres que tão num processo de vício” e nisso descia a falange no salão. Todo mundo que era médium começava a fazer descarrego daquela situação toda entendeu? Então, a gente dava passagem pra esses espíritos viciados e trabalhava pra que eles fossem iluminados. Era um trabalho de resgate e libertação dessas almas, tanto do encarnado, quanto dos desencarnados que o acompanhavam. Mas naquela época, não se tinha muita noção de coisa de proteção não, tanto é, que eu saí de lá doente. Era um trabalho puxado, porque eram seres que estavam nas trevas e aí, tudo passava pelo seu aparelho, quem tinha mediunidade, abria pra passar por todas aquelas coisas entendeu? E era uma coisa de sobrecarregar mesmo o aparelho (Entrevista realizada com Elisa: Barra do Sana, 11 jul. 2015).

Na igreja Flor da Montanha, atualmente, aconselha-se que os médiuns só façam transporte em casos de extrema necessidade, optando por trabalhar com os sofredores por meio de irradiação de fluidos positivos e diálogo telepático. Segundo uma daimista, tal medida é advinda da necessidade de se evitar prejuízos para a saúde do médium:

O médium, ele tem que tá muito atento às energias que ele tá trabalhando. Porque quando você começa a dar muita passagem pra sofredor, eles trazem uma energia mais carregada, muita carga negativa, de dor, de sofrimento, então essa vibração negativa vai esgarçando o chacra do plexo solar, que é o chacra das relações, que nos conecta aos outros. Então, quando o médium tá desequilibrado e começa dar passagem demais pra sofredores, isso prejudica demais esse chacra e vai havendo também um desgaste energético do aparelho, porque esses seres eles deixam resquícios de energias pra trás e isso vai se acumulando no corpo áurico do médium. Então, aqui, a gente tá tentando limitar mais esse tipo de trabalho e tentando trabalhar mais os sofredores sem dar passagem no aparelho, a não ser quando o médium percebe que é muito necessário pra ajudar aquele ser (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

¹³³ O Bori ou Ebori é um ritual tradicional do Candomblé de Nação (Jejê, Nagô, Angola) realizado no processo de iniciação de um neófito. A palavra vem de Ori que quer dizer “cabeça”, podendo ser traduzida como “dar de comer a cabeça” O objetivo do rito é fortalecer a cabeça do neófito para receber o Oxixá (BERKENBROCK, 2007). Na Flor da Montanha o rito é realizado com o intuito de oferecer proteção ao adepto, fechando sua mente contra a influencia de entidades negativas. O procedimento ritual que era realizado por Baixinha na Flor da Montanha requeria que o adepto ficasse um dia inteiro em período de reclusão após a aplicação de certas comidas rituais em sua cabeça enrolando-a posteriormente com um pano branco. A necessidade da realização de tal rito é determinada pelo jogo de búzios. Como Mãe Baixinha era iniciada no Candomblé de Nação Jejê, tais procedimentos faziam parte de seu repertório de práticas e vários dos adeptos mais antigos da Flor da Montanha tiveram a oportunidade de fazer o Bori com Mãe Baixinha quando esta era viva.

Aconselha-se também no processo de desenvolvimento mediúnico que os médiuns fiquem atentos com relação a atuação dos “zombeteiros”, pois nos momentos críticos do rito, em que ocorre a chamada de entidades através dos hinos, estes seres se aproveitam para assediar os médiuns mais despreparados e apressados, que segundo o discurso nativo, não aguardam para identificar melhor a energia que se apresenta, dando passagem a estas entidades malevolentes, que se manifestam como colocado anteriormente de forma brusca e exagerada, muitas vezes tentando imitar gestos típicos de outras entidades.

Além de tumultuar os ritos, os zombeteiros vampirizam o aparelho do médium causando desgaste energético, podendo, na visão dos daimistas, deixar “buracos” no seu campo áurico ou mesmo podem passar informações erradas para os médiuns os confundindo ou fazendo-os proceder de maneiras inadequadas. A incorporação desses seres deve ser alvo de doutrinação, com o médium impondo sua vontade sobre a deles e emanando fluidos de amor e compaixão para que eles possam ser iluminados. Um exemplo interessante a respeito da ação mal intencionada de um zombeteiro foi dado no relato de um entrevistado¹³⁴:

Eu vou te citar um exemplo de uma situação com um zombeteiro que quase me fez matar o Padrinho Sebastião: Quando eu fui ao Mapiá em 89, o Padrinho Sebastião estava bem doente. Uma noite, eu e o José Rosa¹³⁵ fomos lá na casa dele, e quando entramos no quarto tava o Padrinho Sebastião aos prantos, com falta de ar, tendo um enfarto na hora. E o José Rosa falou: “faz alguma coisa que ele tá morrendo”. E eu falei pra ele: “fazer o que?” Porque no meu consultório, se alguém chegar com esse quadro, eu vou ligar pra uma ambulância pra levar pro hospital. Mas no meio do Mapiá não tem nada disso, nem médico, nem hospital, nem remédio, nem nada. Aí, eu comecei a rezar, porque eu não sabia tecnicamente como salvar uma pessoa assim. Eu rezei e meu guia me mostrou que eu tinha que botar uma agulha grande na região do períneo dele. Então eu falei com o José que era essa a instrução que eu tava recebendo do meu guia. Eu tinha que botar no lugar certo, porque os pontos de acupuntura são bem pequenos. Aí, eu botei a agulha e ele começou a respirar de novo. E nas próximas duas semanas, o José e eu, ficamos na casa dele e todo dia eu ouvia a voz do meu guia dizendo pra aplicar um ponto de acupuntura no Padrinho. Um dia, eu fui pra botar uma agulha no meio do peito do Padrinho, que é um ponto bem delicado, especialmente pra quem tem problema de coração. Uma voz falou: “bota aí”. E na hora que eu estava indo botar, eu senti uma intuição muito forte dentro de mim falando que não era pra botar. Aí, eu desisti e meu guia falou: “Se você botar a agulha aí vai matar ele”. E nessa hora, eu vi com clareza um zombeteiro rindo. Então, eu aprendi uma coisa muito importante sobre discernimento com essa situação. Apesar desse ser ter tentado imitar meu guia, eu senti que isso não tava certo. Eu senti que aquele ser não veio com amor, não veio com calma, veio com uma vibração de confusão. Tem

¹³⁴ Lembrando que este entrevistado exerce a profissão de acupunturista como já exposto anteriormente.

¹³⁵ Dirigente da Comunidade do Céu da Montanha em Visconde de Mauá durante o início da década de 90 até o ano de seu falecimento em 1996. Foi instrutor de Jonathan e amigo íntimo de Mãe Baixinha.

pessoas que vem pra mediunidade e qualquer coisa que eles escutam da entidade eles fazem e não é assim. Isso foi um ensino muito importante pra mim e até hoje eu estou desenvolvendo esse discernimento (Entrevista realizada com Paulo: Lumiar, 25 abr. 2015).

Segundo a concepção do grupo, médiuns negligentes e indisciplinados com relação a sua melhoria pessoal e ao trabalho de vigilância mental, podem acabar atraindo entidades “problemáticas” e espíritos violentos, o que pode ocasionar episódios turbulentos durante os ritos, com as entidades causando agitação na sessão, gritando, esperneando, fazendo muito barulho, se movimentando excessivamente. Assim, a prática mediúnica aliada ao autoconhecimento segundo os adeptos, viabiliza um trabalho mediúnico mais harmonioso, onde o médium tem a capacidade de doutrinar o espírito fazendo-o se adequar as regras do ritual.

3.5 Discernimento mediúnico: a identificação das energias atuantes sobre o médium

No grupo estudado, acredita-se que para desenvolver a sensibilidade mediúnica, primeiramente é necessário o médium se educar no controle do transe e no discernimento dos diferentes tipos de vibração energética que cada entidade traz consigo. Ao conhecer todos os tipos de energias aos quais interage, o médium se torna apto a identificar seus guias e entidades espirituais que o acompanham e aprende a diferenciar as entidades negativas das positivas antes de permitir a incorporação. Quando o médium chega a esse nível de discernimento e controle do transe, ele passa a escolher o momento adequado para a ocorrência do fenômeno, bem como o tipo de entidade a que permitirá incorporar em seu aparelho.

Na Flor da Montanha, os médiuns mais antigos instruem os neófitos a cultivar a mediunidade com paciência e discernimento, primeiramente se empenhando em conhecer e diferenciar a energia vibratória das entidades que os acompanham, sabendo seu nome e identidade antes de darem passagem a incorporação, evitando assim a ocorrência de manifestações de zombeteiros.

A ocorrência dessas manifestações além de prejudiciais para os objetivos do rito e para a saúde do médium podem ainda denunciar a imprudência e inexperiência do médium:

A gente não pode começar a sentir qualquer coisa e atuar. A gente primeiro tem que ver o que é aquilo. Então, tem que primeiro aprofundar no entendimento daquela energia. Pra não ir dando passagem pra qualquer

energia que aparece. Senão, o médium fica fazendo um monte de movimento que ele nem sabe pra quê ou que entidade que é. Então, é melhor aprofundar o contato com a entidade antes de ir dando passagem pra incorporação. Saber quem é aquele ser, se ele tem nome. Senão, pode vir qualquer coisa e o médium já começa atuar sem saber nem o que é. Se esse ser tá vindo mesmo é ajudar ou é só uma energia conturbada que achou um médium desatento que começa a atuar aquilo sem nenhum propósito de ajudar no trabalho. Ao contrario acaba é atrapalhando. Então, tem que apurar, e essa apuração é um processo que passa pelo autoconhecimento e pela diminuição do nosso ego (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

A religião daimista através do intercâmbio entre várias formas de religiosidade permite uma articulação de significados e imaginário compartilhado que abre espaço em seus ritos para a interação com entidades pertencentes a diferentes panteões religiosos. Em decorrência disso, o processo de desenvolvimento mediúnico se torna ainda mais complexo, pois o trabalho mediúnico assume nuances diversas dependendo do tipo de entidade que se apresenta nas diferentes circunstâncias do rito, exigindo do médium maior discernimento e preparação.

Segundo esta daimista:

A egrégora¹³⁶ do Santo Daime é bem variada. O Santo Daime tem a força dos caboclos, tem a força dos pretos velhos, tem criança, tem exú, tem os seres da natureza, os elementais, tem a linha do oriente, tem os médicos kardecistas, tem os mestres ascencionados¹³⁷, tem seres até de outras galáxias. Então é muita força espiritual que tá disponível na nossa religião. Mas os aparelhos tem que se alinhar pra aprender a trabalhar com essa força. Tem muita coisa pra aprimorar, pra estudar. [...] Cada um no nível que tá, tá aprendendo alguma coisa. As diferenças que eu percebo é que uns são mais esforçados (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Conhecer suas entidades guias é um requisito muito importante dentro do processo de desenvolvimento mediúnico na Flor da Montanha. Geralmente nos ritos como as Giras e Mensageiros da Cura, o médium tem a oportunidade de se comunicar com seu guia, de forma telepática. Quando a entidade se apresenta como um guia e revela seu nome ao médium, ela deixa de ser considerada uma força descontrolada e temida, passando a ser conhecida e vista como uma aliada no trabalho espiritual (GUIMARÃES, 1992; MONTERO, 1985). De acordo com Montero:

¹³⁶ Égrégora é a expressão utilizada pelo grupo para designar o grupo de entidades que guiam os trabalhos espirituais daquela religião no plano astral.

¹³⁷ Nos ritos do Santo Daime alguns médiuns têm identificado a presença de entidades espirituais ligadas aos Mestres Ascencionados da Grande Fraternidade Branca e seres intergalácticos de outros planetas, que pertencem ao conjunto de crenças de grupos espiritualistas ligados a Teosofia e ao Movimento Nova Era.

A nomeação aparece como uma atividade simbólica que ordena o universo das entidades sobrenaturais: o mal é domesticado quando recebe um nome, isto é, quando lhe é dado um lugar e uma função bem determinada. As entidades sem nome são temidas porque desconhecidas: não se sabe sua natureza, suas intenções, sua força. [...] Tudo se passa como se, ao nomear os espíritos, o sujeito se visse repentinamente liberado de sua relação privada com suas próprias projeções: o ritual codifica a experiência pessoal da desordem numa linguagem produzida socialmente (MONTERO, 1985, p. 161).

O ato da nomeação das entidades reduz a possibilidade de que possa haver a manifestação de conteúdos psíquicos do médium, ou dos já mencionados conteúdos catárticos liberados com a ajuda do Daime. Assim, a nomeação também comporta uma dimensão social, pois através dela o trabalho mediúnico do médium adquire maior credibilidade, indicando um real acesso a divindade e um patamar mais elevado de desenvolvimento.

Após o ato da nomeação, na medida em que o médium vai aprimorando o trabalho mediúnico com seu guia, pode acontecer em alguns casos, o recebimento do ponto riscado e do ponto cantado da entidade como já mencionamos anteriormente. No discurso daimista, depois de conhecer suas entidades pelo nome, o médium deve aprender a identificar o tipo de trabalho realizado pela entidade, bem como os tipos de gestos e movimentos que são sua assinatura. Estes gestos e movimentos simbólicos são portadores de significados, cuja interpretação também depende do grau de desenvolvimento do médium e grau de sintonia com a entidade.

De acordo com esta médium:

O desenvolvimento mediúnico é como qualquer outra coisa que você faz na sua vida. Pra aprender a tocar violão você tem que exercitar bastante. Então a pessoa tem que tá em exercício com a mediunidade. Tem que tá dando passagem pra entidade, tem que tá trabalhando com a entidade, porque aí vai havendo essa afinação entre o médium e as entidades que ele traz consigo. Ali o médium começa a identificar quem são essas entidades. Aí ele começa a perceber o grau de vibração de cada uma. Qual é a função de cada uma, qual é o objetivo daquela entidade, a missão de cada um ali, nas várias linhas. Só o tempo, paciência e trabalho. Muito trabalho (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Como já mencionado anteriormente, na visão daimista, os espíritos se manifestam através de linguagens e aparências simbólicas que possam ser compreensíveis para o médium. As falanges de espíritos se referem a agrupamentos de espíritos por semelhanças como qualidades específicas ou vibrações e também podem se apresentar por agrupamentos étnicos

como povos indígenas, ciganos ou povos do oriente ou por agrupamentos identificados por ocupações profissionais como a falange dos médicos (ESPÍRITO SANTO, 2014).

De acordo com os adeptos, faz parte do desenvolvimento mediúnico aprender a reconhecer e identificar a vibração energética de cada falange de espíritos por meio de sensações fisiológicas e percepções produzidas no corpo físico e na mente como arrepios, calafrios, sensação de força, vitalidade ou ser inundado por luzes, sentimentos de amor, compaixão, alegria, insights a respeito de determinados métodos e práticas curativas (ESPÍRITO SANTO, 2014).

A respeito da identificação das entidades, este entrevistado tem o seguinte a dizer:

Você vai aprendendo a distinguir uma vibração de outra, daquilo que você tá sentindo em você. Uma entidade mais evoluída por exemplo, ela não vem gritando, ela não vem xingando, ela vem calmamente, ela fala de forma calma e ela traz uma sensação boa pra gente, porque ela faz você sentir um amor muito grande dentro de você. O meu preto-velho, por exemplo, quando ele tá comigo, eu sinto o meu coração enorme, muitas vezes eu até choro. Você pode ver que as minhas entidades por exemplo, toda vez que chega uma pessoa, elas abraçam. Só de abraçar, aquela coisa boa que o guia tem, ele passa pra pessoa (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

Como podemos perceber, o desenvolvimento mediúnico na Flor da Montanha é um processo que exige do médium uma percepção aguçada para saber interpretar os sinais específicos e diferenciar as energias de cada entidade. O contato com os diferentes tipos de espírito comporta diferentes nuances fenomenológicas que vão sendo aprendidas na prática mediúnica. Segundo os adeptos, o processo de aprendizagem não ocorre de forma teórica, mas de forma intuitiva concomitantemente a prática, requerendo muitos anos de treinamento e participação contínua nos rituais.

3.6 Os estágios avançados do desenvolvimento mediúnico: a utilização do transe

Na Flor da Montanha pode ocorrer a incorporação de entidades de forma imperceptível sem manifestação corporal, segundo o que me foi relatado. Tal tipo de ocorrência exige total controle do aparelho, sendo realizada por médiuns mais desenvolvidos que incorporam seus guias, mas que não deixam transparecer nenhum movimento corporal como tremores, expressões faciais, suspiros, assopros, assobios, risos e outros gestos estereotipados comuns na incorporação de entidades nas Giras. No âmbito desse grupo,

acredita-se que quanto mais desenvolvido o médium, mais sutil é a exteriorização da incorporação e tal sutilização pode chegar até o ponto de a incorporação ser confundida com irradiação.

Segundo acreditam os médiuns entrevistados, a irradiação é uma emanção de fluidos energéticos muito forte proveniente da entidade espiritual, podendo ser direcionada desta para o médium, ou em conjunto com o médium para todos os presentes no rito. Acredita-se que o médium fornece ectoplasma que é utilizado pela entidade no trabalho espiritual e que a união de dois campos energéticos (do médium e da entidade num só aparelho) potencializa a quantidade de energia a ser emitida na irradiação. Os adeptos ressaltaram que podem ocorrer casos em que o médium inexperiente pode confundir a irradiação da entidade próxima dele com uma incorporação, já que os intensos fluidos energéticos emanados pela entidade podem causar diversos efeitos fisiológicos e motores semelhantes a incorporação como tremores, aceleração do batimento cardíaco e da respiração, aumento da temperatura corporal, movimentos espasmódicos involuntários, etc.

Nos trabalhos de Mensageiros da Cura que observei, identifiquei diversas situações em que houve manifestações de incorporação de forma contida, podendo estas serem identificadas apenas pelo movimento que o médium faz de estender a palma da mão voltada para frente na altura do peito. Esse movimento com a mão é a sinalização que a entidade usa para mostrar que está presente no rito e que está realizando o trabalho de irradiação em benefício de todos os presentes tanto seres encarnados como desencarnados.

De acordo com uma médium entrevistada:

Eu fui educando meu aparelho a receber os guias cada vez de forma mais sutil, sem gesticular, sem fazer muito movimento. Você sente a força do guia ali emanando através do seu aparelho, mas você passa a controlar a manifestação. Muitas vezes eu só levanto a mão. Mesmo quando a coisa tá muito forte e os sofreadores começam a atacar, eu só ponho a mão assim na frente pra iluminar. Também, quando eu vejo alguém passando mal, eu levanto a mão, pro meu guia iluminar. Mas isso agora né, depois de muitos anos de treinamento. Eu tenho trinta anos tomando Daime. Mas eu fui aperfeiçoando minha mediunidade, pra trabalhar no Santo Daime (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

O fenômeno de incorporação pode assumir diversas gradações que variam desde incorporações mais brutas, até incorporações bem sutis que se assemelham a irradiações como citado acima. Tais nuances de manifestações dependem de alguns fatores, que segundo a concepção do grupo são:

- 1) o grau de controle do médium dos seus processos fisiológicos, afetivos e mentais decorrentes do transe;
- 2) o grau de sintonia com a vibração energética da entidade (quanto maior essa sintonia, mais fácil é para o médium controlar o transe);
- 3) o grau de desenvolvimento mediúnicos alcançado, que implica a passagem por todos os processos mediúnicos envolvidos nos ritos do Santo Daime (animismo, confronto com a sombra, mediunidade de transporte, identificação dos guias, diferenciação dos tipos de vibração energética de cada entidade);
- 4) o nível de evolução espiritual da entidade, pois conforme alguns entrevistados colocaram, as entidades também estão em processo de desenvolvimento, e quanto menos evoluídas mais abruptas suas manifestações.

Assim, de acordo com esta adepta:

É um estudo importante pras pessoas aprenderem a doutrinarem suas entidades também. Porque um engano muito grande que as pessoas tem no início, é achar que as entidades estão prontas, que todas elas são super iluminadas e vem prontas. Eles também são seres que estão prestando a caridade, também por questões cármicas e também precisam se desenvolver. Então, o desenvolvimento é do médium e é das entidades. A iluminação é conjunta também, a graduação, o desenvolvimento, a educação, tudo isso vai acontecendo paralelamente e em conjunto, médium e entidade. O médium tem que desenvolver a comunicação com as suas entidades, pra ir educando o seu guia a trabalhar naquela linha da casa, na linha do trabalho com o Santo Daime. Então, você pode perceber que no Mensageiros da Cura, que é um trabalho sentado de mesa, tem que haver um esforço de trabalhar com a entidade ali dentro daquele ritual, sentadinho, cada um no seu lugar, sem levantar, sem movimentar muito. Mas com essa experiência mediúnica que o médium vai desenvolvendo pra ficar mais sutil (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Segundo a concepção do grupo estudado, o desenvolvimento mediúnico possibilita o aprimoramento da forma como a incorporação é expressada, passando de uma manifestação mais ostensiva para uma expressão mais sutil.

Entende-se que, quanto mais imperceptível é a expressão física do fenômeno, mais elevado é o grau de desenvolvimento do médium e da entidade incorporada. Dessa forma, a estética da incorporação se torna um meio de validação social na medida em que os médiuns que tem maior domínio sob o transe, sendo capazes de dar vazão a expressão da entidade de forma mais sutil e harmoniosa adquirem maior credibilidade no grupo. Abaixo transcrevo o relato de uma das médiuns que goza de maior credibilidade dentro do grupo da Flor da Montanha:

Como eu já trabalhava na Umbanda, e já tinha o trabalho com meus guias, foi diferente de quem desperta a mediunidade no Santo Daime. No meu caso teve que acontecer a princípio uma adequação do trabalho dos meus guias aos trabalhos de mesa do Santo Daime. Teve que haver uma utilização dos movimentos. No começo eu movimentava muito e eu ficava muito tempo em pé, quase que o Trabalho de Cura inteiro. Eu ficava atuando o trabalho todo no atendimento das pessoas que estavam precisando de ajuda. Um monte de gente vinha pedir passe. Aí eu diminuí, pra não ficar atendendo o tempo todo, embora eu tenha essa missão. Hoje eu percebo que mudou bastante a minha relação com minha mediunidade, com minhas entidades. Muitas vezes as pessoas nem sabem se quem tá ali é o caboclo ou eu, se ele veio ou não veio. Só eu que sei. Algumas pessoas que tem mais visão até veem ele. Falam que viram ele, falam como que é o cocar dele, o penacho dele. Mas hoje eu vejo que mudou muito mesmo essa questão da atuação, às vezes eu tô ali sentada na mesa e o meu caboclo chega e ninguém nem percebe. Ele fica ali trabalhando, mas de uma forma bem mais sutil. (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Acredita-se no meio estudado que o neófito que inicia seu processo de desenvolvimento mediúnico deve passar pelos vários estágios descritos até conseguir consolidar seu trabalho mediúnico sendo reconhecido no meio pela efetividade de suas consultas e intervenções. Segundo uma entrevistada, o neófito deve ir progressivamente avançando na prática mediúnica:

No desenvolvimento mediúnico é um pouco assim. Pra você firmar as suas entidades, você passa por provas. Aí, tem hora que você tem várias provas pra passar de níveis. Provas como ter firmeza no seu trabalho, ter discernimento das energias, o que é entidade, o que não é entidade. A questão mediúnica é muito delicada, porque tem vezes que o aparelho fica muito aberto né?! Então, eu comecei também de um tempo pra cá a estudar essa coisa de fechar. Não ficar o tempo todo aberta pegando qualquer coisa, qualquer energia que tá vagando ali. Porque no início do meu desenvolvimento eu era como se fosse um pano de chão que ficava ali limpando tudo, vomitando por todo mundo, aparelhando tudo quanto é energia que chegava. Chegou uma hora que eu não queria mais aquilo, porque o aparelho fica cansado. Aí, chega outro aparelho, normalmente chega alguém mais novo que fica sendo o aparelho da limpeza. A você já saiu daquele nível e passa pra outro, entendeu? Aí, você já começa a aparelhar outras coisas (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

Todos os entrevistados ressaltaram que o processo de desenvolvimento mediúnico é bem demorado, necessitando-se de muitos anos de esforço, disciplina e dedicação para se chegar a um nível no qual atingem respeitabilidade no meio social. Lembrando que todos os médiuns entrevistados possuem no mínimo vinte cinco anos de desenvolvimento mediúnico. Segundo dois entrevistados, existe um sentimento de satisfação atrelado ao serviço

mediúnico, na medida em que outros adeptos passam a dar retorno com relação às consultas prestadas pelas entidades:

Às vezes ali na força daquela entidade, você traz um conforto pra alguém, aí, depois esse alguém vem agradecer e você percebe que você tá servindo como aparelho naquele momento pra ajudar alguém ou até um espírito mesmo que tava lá com a pessoa, que precisava de uma palavra, de um passe ou de um atendimento, de uma luz. Alguém que se cura, às vezes acontece da pessoa vir agradecer e falar que realmente foi ajudada pela entidade. Mas eu mesma, não tava muito consciente exatamente do que tava sendo feito pela entidade. O fato da pessoa vir falar depois comigo, isso dá um retorno pra gente, de acreditar que esse trabalho realmente é muito sério e tem verdade (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

No final da Gira, as pessoas vem falar comigo, vem me agradecer, eu falo pra agradecer a Deus, ne?! É isso que me faz ficar feliz e acreditar nesse trabalho. Por eu ter sido canal, e ter transmitido através de mim essa luz que esse caboclo e esse preto velho trouxe pra pessoa (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 26 mar. 2015).

Na medida em que foram sendo processadas as informações obtidas nas entrevistas e os dados colhidos nas observações, pôde-se perceber que existe uma discrepância com relação a forma de expressão do transe dos neófitos em comparação com os médiuns veteranos que já gozam de respeitabilidade no meio. O fator mais preponderante que assinalava a discrepância é a forma com que o transe se expressa a nível corporal. Os médiuns mais antigos demonstram um maior controle sobre a manifestação corpórea. Na igreja Flor da Montanha, a questão do controle corporal da incorporação é um fator muito preponderante dentro do processo de desenvolvimento mediúnico e dentro dos rituais promovidos pelo grupo. Para melhor compreendermos a relação entre a expressão da manifestação de incorporação com a dimensão corporal presente no contexto estudado, abordarei no próximo capítulo questões concernentes a forma como a ordenação do rito daimista incide na concepção dos adeptos a respeito do corpo.

4 CORPO, PERFORMANCE RITUAL E A DISCIPLINA DAIMISTA

Toda experiência de incorporação é singular e só pode ser apreendida em sua totalidade por quem a vivencia. No entanto, como meio de acesso ao plano divinal, a experiência mediúmica não é um fenômeno que deixa de passar pelo crivo da cultura onde é produzido. Assim, mesmo que a experiência espiritual seja efetivada através da vivencia pessoal direta, ela está circunscrita dentro de um ritual, sendo condicionada a normas e diretrizes institucionais que acabam moldando o fenômeno de acordo com os parâmetros aceitos no ambiente social em que ocorre, sendo-lhe impressa a “marca da cultura em que aparece” (LEWIS, 1977, p.14; GUIMARÃES, 1992, p. 74).

Nesse sentido, cada forma de religiosidade impõe seu *ethos*, delimitando o transe e alterando a plástica do fenômeno. Portanto, torna-se pertinente que investiguemos questões que dizem respeito ao contexto ritual e normativo do grupo religioso estudado.

De acordo com as ideias daimistas, o processo de desenvolvimento mediúnico realizado no âmbito da religião tem como objetivo viabilizar para o adepto, meios de promover o contato com o plano espiritual, o autoconhecimento, o aprimoramento pessoal, o trabalho de caridade espírita e conseqüentemente a evolução espiritual individual e coletiva. Mas o desenvolvimento mediúnico comporta também uma dimensão social na medida em que, é efetuado na esfera dos rituais religiosos promovidos pelo grupo. A esfera da sociabilidade implica regras e preceitos de conduta que modelam o corpo daimista de forma tão intensa que reverbera nas configurações identitárias que os adeptos assumem tanto dentro, quanto fora do rito em sua vida cotidiana. A seguir exponho melhor os preceitos ordenadores da liturgia daimista e como eles incidem na dimensão corporal.

4.1 O corpo e suas expressões nos rituais do Santo Daime

O rito daimista por meio de seus múltiplos estímulos (música, dança, cânticos, imagens, velas, orações, defumações e bebida psicoativa) evoca uma atitude solene e sensibiliza todos os sentidos, despertando os adeptos para uma ampliação das dimensões de significado, tempo e espaço. Assim, a prática ritual seria o suporte necessário para a adaptação do comportamento dos adeptos as prescrições morais e éticas da religião responsáveis por conduzir a transcendência das limitações do mundo material através da afirmação da dimensão espiritual (COUTO, 2004).

No contexto daimista, as condições de acesso à esfera divinal, são bem estritas, exigindo do adepto muito empenho e obediência às regras de conduta prescritas pela doutrina religiosa. O conjunto de preceitos que fundamenta o rito compõe uma estética simbólica que organiza todos os elementos do sistema num todo coerente e ordenado onde a correta disposição dos artefatos é responsável pela eficácia simbólica do ritual (CEMIN, 2001).

A construção do “espaço ritual” implica as dimensões físicas, psíquicas e afetivas, que são organizadas num conjunto que Couto (1983) chama de “performance ritual”¹³⁸ que tem como meta a perfeição. A palavra “perfeição” aparece muito nos hinos daimistas, sendo um conceito que se refere à finalidade proposta, que é o adepto alcançar a excelência máxima em seu aprimoramento pessoal, moral, ético e espiritual, tanto em termos de performance ritual como em suas relações sociais em sua vida prática (COUTO, 1983).

O consumo do Daime é revestido de regras, valores e preceitos de conduta que devem ser constantemente afirmados no ritual através da conduta dos adeptos. Assim, a disposição física dos participantes do rito faz parte da composição estética do trabalho, juntamente com os símbolos e insígnias religiosas.

Os adeptos devem se implicar na performance ritual de acordo com os códigos socializados pelo grupo, sendo exigido o cumprimento de uma série de prescrições que tem início com um processo de preparação, com a abstinência sexual e de alimentos como carnes e bebidas alcoólicas, três dias antes e três dias depois do ritual.

O uso de bebidas alcoólicas, além de ser considerado incompatível quimicamente com o Daime, é considerado um hábito degradante ligado ao *eu inferior*, devendo ser extirpado. As carnes são consideradas alimentos energeticamente densos por serem resíduos de animais mortos e a abstinência sexual teria como objetivo evitar o desgaste energético do ato sexual, para melhor aproveitar a energia vital para propósitos espirituais durante o ritual.

A abstinência nos três dias pós-rito, é justificada por ser o tempo considerado necessário para que os efeitos do Daime deixem de atuar no organismo, passando o corpo de uma condição sagrada por estar sob a influência do sacramento daimista, novamente para a condição profana.

A origem de tais preceitos pode também ser encontrada nas filosofias religiosas orientais que acreditam que o corpo deve estar limpo e purificado para o trabalho espiritual,

¹³⁸ O conceito original de “performance ritual” foi postulado pelo antropólogo Edmund Leach em sua obra “Political systems of highland Burma” (1970), no entanto no presente trabalho corroboramos com a interpretação feita por Couto (1983; 2002) do conceito de Leach aplicado ao contexto do Santo Daime.

livre de quaisquer energias densas que possam impedi-lo de alcançar níveis mais elevados de consciência (BOLSANELLO, 1996).

De acordo com a visão daimista, o preparo deve ainda incluir o controle da atividade mental e zelo pelas condutas na véspera do rito, evitando pensamentos e emoções negativas, bem como conflitos e desarmonias no ambiente social e familiar, pois acredita-se que o desleixo para com estes fatores atrai energias espirituais similares dificultando o trabalho espiritual durante o rito.

O ato litúrgico daimista pressupõe o seguimento de comportamentos prescritos, gestos e vestuários padronizados. De acordo com Guimarães, (1992, p. 57) “a função do ritual pressupõe, justamente a ordenação de um determinado universo segundo certas categorias”.

Os preceitos de ordem e disciplina são aspectos muito valorizados dentro do sistema daimista e estão presentes desde a fundação do rito por Mestre Irineu nos anos 30. Inicialmente, Mestre Irineu que era ex-militar, instituiu rígidos parâmetros de conduta, que se viam refletidos na organização quase militar do rito, com os adeptos sendo referidos como “soldados da Rainha da Floresta” usando “fardas”, organizados no salão em fileiras chamadas de “batalhão”, se empenhando numa “batalha no astral”, que na concepção daimista é a luta entre o bem e o mal, entre a luz e a sombra, que ocorre com cada adepto durante o rito. O dirigente do rito é referenciado como “comandante” e os adeptos são compelidos a buscar o seu “perfilamento” na corrente.

Tais expressões militares também estão presentes nas letras de diversos hinos de Mestre Irineu e de vários outros adeptos que receberam hinos posteriormente. Durante os prolongados ritos daimistas conhecidos como Trabalhos de Hinário, que podem durar até doze horas, é instituído descansar apenas no horário de intervalo. Ao fim da primeira parte do rito, o dirigente concede autorização para o descanso utilizando a expressão muito comum nos quartéis militares: “Fora de forma”.

Segundo o que me foi relatado, todo daimista tem a obrigação de cumprir com todos os preceitos para a garantia de um bom trabalho espiritual, tanto a nível coletivo quanto individual. A conduta individual de cada um repercute no andamento geral do rito, influenciando no trabalho de todos os presentes, pois no espaço ritual daimista, a alteração de um elemento reverbera em todo sistema energético invisível que é simbolicamente construído durante o rito. Os movimentos devem ser educados para se adequar ao ideal de “perfilamento”, que designa a ordenação padronizada, em que a postura física denota o perfeito alinhamento dos adeptos nas fileiras, para “compor a corrente”, ou seja, permanecer

em seus lugares do início ao fim do rito, participando ativamente, cantando, bailando, tocando maracá ou concentrados em silêncio, sempre que o *script* do rito solicitar estes comportamentos. Exige-se também muita concentração para não errar a letra do hino, o compasso do maracá, o ritmo do bailado e não atrapalhar a ordenação padrão da corrente. O adepto é exortado a manter uma auto-observação constante para adequar sua performance ritual aos preceitos prescritos para aquele rito.

Nos Trabalhos de Concentração da Flor da Montanha, o corpo deve permanecer sentado, imóvel e em silêncio por até duas horas e meia. Nos Trabalhos de Hinário, os daimistas bailam, cantam os hinos e tocam maracá por até doze horas em pé. Nos demais ritos, Trabalhos de Cura, Mesa Branca ou de formato similar como Mensageiros da Cura, o rito dura de quatro a seis horas e acontece com os participantes sentados, havendo momentos de concentração onde todos permanecem em silêncio e momentos onde todos devem participar ativamente cantando.

Em qualquer dos ritos daimistas, exige-se que os adeptos mantenham uma postura física ereta, com a cabeça levemente inclinada para cima, olhos fechados ou fixos no caderno de hinário, devendo-se evitar contato visual com os demais participantes da cerimônia. Durante os rituais, prescreve-se o mínimo de contato possível, não sendo também aconselhável contato verbal e físico com outros adeptos. Os movimentos e os gestos devem ser reduzidos ao mínimo, mantendo uma postura de contrição e seriedade. Cada adepto deve se empenhar em realizar o seu trabalho espiritual com o máximo de perfeição possível. O esforço e empenho pessoal de cada um determinará o que lhe será dado em estado de miração durante o rito, conforme seu “merecimento”.

A palavra utilizada no vocabulário daimista para se referir ao atributo do adepto que cumpre com todos esses requisitos é “firmeza”. Esta palavra é umas das mais comuns do idioma daimista e aparece em inúmeros hinos. De acordo com a visão daimista, a “firmeza” é uma qualidade almejada por todo daimista, sendo um atributo identificado como a atitude ideal expressa através do alinhamento corporal, mental e espiritual do adepto. As pessoas consideradas “firmadas” são aquelas que apresentam o maior controle das suas reações fisiológicas, dos seus processos mentais e do seu corpo, apresentando gestos mais harmônicos e controlados e fisionomias de paz e serenidade, mesmo durante momentos de muita dificuldade. Saber lidar com os efeitos adversos do transe sem deixar transparecer é uma qualidade muito valorizada dentro do rito daimista.

Para reforçar o cumprimento dos preceitos normativos, todos os ritos daimistas contam com a presença de “fiscais”, que são adeptos designados para zelar pela ordem no salão. Cabe aos fiscais alinhar as fileiras, corrigir os adeptos que não estejam bailando ou tocando maracá corretamente, atender as pessoas que estejam passando por dificuldades em administrar os efeitos do transe durante rito, controlar a entrada e saída do salão, etc. Na Flor da Montanha, geralmente são designados quatro fiscais em cada rito. Uma fiscal responsável por prestar assistência à ala feminina do salão e um fiscal, responsável pela mesma função no lado masculino. Há ainda um fiscal de porta que fica posicionado ao lado da porta de entrada controlando a entrada e saída dos adeptos e um fiscal de terreiro responsável pela zeladoria da área externa da igreja, impedindo que os adeptos fiquem do lado de fora durante o rito sem motivo aparente. Quando um adepto precisa sair de seu lugar na fila, deve avisar o fiscal e justificar o motivo.

A função corporal dentro do rito daimista também é controlada pelos fiscais, pois cabe a eles prestar assistência às pessoas que estejam vivenciando processos catárticos como náusea, vomito, diarreia, agitação motora, bem como corrigir os adeptos cuja conduta não esteja de acordo com as normas. Dentro do sistema daimista, a fiscalização é de extrema importância, pois garante a manutenção da ordem, oferecendo um ambiente seguro para os adeptos poderem vivenciar suas experiências de transe. Lembro que, as Giras na Flor da Montanha também contam com a presença de fiscais que no rito umbandista são denominados “cambonos” como dito anteriormente.

Nos ritos daimistas, não é aconselhado deixar o trabalho antes do término, exceto em casos excepcionais que sejam justificados com antecedência e autorizados pelo comandante e fiscais. As regras são rígidas, não sendo permitido ficar fora do lugar determinado nas fileiras do batalhão por muito tempo. O tempo máximo de ausência que se permite é pelo período de três hinos. Caso esse prazo seja ultrapassado, o fiscal pede a pessoa que volte ao seu lugar na corrente. Caso o participante não esteja em condições de voltar e cumprir os preceitos do ritual, é então direcionado ao “quartinho de cura”, um cômodo adjacente ao salão, destinado aos adeptos que estejam vivenciando experiências difíceis, e precisam se deitar ou se sentar para melhor conseguir administrar os efeitos da experiência.

Há uma tolerância com as pessoas que estão passando por momentos de dificuldade, estando em situações que os daimistas se referem como “estar em passagem”, sendo-lhes prestado auxílio por parte da fiscalização ou de algum adepto mais experiente. No entanto, não são bem vistos os adeptos que ficam saindo de seus lugares com frequência ou que

passam muito tempo sentados ou deitados. O *script* ritual exige que cada participante cumpra seu papel, pois os daimistas acreditam que é imprescindível que todos componham a corrente para a máxima eficácia do ritual.

O compromisso assumido com a religião daimista, exige do adepto muita dedicação, esforço, disciplina, humildade, respeito às regras, obediência aos dirigentes e fiscais, renúncia da vontade individual e controle das funções fisiológicas (sono, cansaço, náusea, frio, fome, etc.) em prol da perfeita performance ritual, que deve ser realizada de acordo com os preceitos que valorizam a ordem e a disciplina, sendo estes “componentes básicos do processo de ajuste do adepto ao sistema” (CEMIN, 2001, p. 133).

Outro elemento do rito onde se pode observar a dimensão da ordem é o bailado. O bailado é a dança extática daimista, caracterizada por movimentos repetitivos que dependendo do compasso do hino (valsa, marcha ou mazurca) assume um passo diferente. O bailado se assemelha muito as cirandas tribais, no qual são realizados movimentos uniformes estereotipados em roda por todos os participantes.

A dança é um recurso utilizado por várias formas de religiosidade, principalmente ligadas as culturas tracionais de povos nativos, sendo considerado um elemento ritual importante para o estabelecimento de um canal de comunicação entre o mundo físico e a espiritualidade. Nesses contextos religiosos, a dança é um elemento que auxilia na efetivação do transe místico (BOLSANELLO, 1996).

No Santo Daime, a instituição do bailado como elemento que compõe o rito, foi efetuada por Mestre Irineu nos anos 40, sendo muito provável que tenha sido influência do uso originário da bebida em contexto indígena. Assim, na religião daimista percebe-se que a dança vem também resgatar um elo de contato com o divino e com a ancestralidade, reatualizando as formas mais tradicionais de religiosidade cultivadas à milênios pelos povos nativos. No entanto, nota-se que ao passo que formas de religiosidade ligadas a matrizes africanas valorizam mais a emotividade e espontaneidade dos movimentos, sendo este o caso da Umbanda, no Santo Daime percebemos que o bailado é uma dança racional, disciplinada, que não comporta a dramaticidade das danças que ocorrem em contexto afro-religioso (BOLSANELLO, 1996).

No bailado daimista, não é permitida a espontaneidade dos movimentos, sendo constantemente afirmada a importância da uniformidade e da padronização para que nenhum adepto se sobressaia aos demais. Prescreve-se a uniformidade também nas vestimentas, nos gestos, nos movimentos e nas condutas dentro do rito. Até mesmo o dirigente do culto está

submetido às mesmas regras, tendo que se portar em consonância com o ideal de unidade, usando a indumentária idêntica aos demais e não portando nenhuma insígnia simbólica que o diferencie dos outros adeptos. Bolsanello (1996, p.193), lembra que “o bailado daimista caracteriza-se, sobretudo por seu aspecto abstrato e ordeiro: não há mímicas, não existe improvisado, nem liberação para inspirações pessoais: o conjunto de todos os participantes é mais importante que o indivíduo”.

De acordo com as instruções contidas no livro de *Normas de Ritual* do CEFLURIS¹³⁹, “o bailado deve acompanhar o compasso da música, sem arrastar nem acelerar. O bailado é também a vitrine do trabalho espiritual de cada um. Deve-se evitar trejeitos e movimentos exagerados que destoem do padrão apresentado pela corrente”.

A ideia de corrente é ainda reforçada pela estética da composição espacial dos adeptos no salão, no qual o posicionamento dos participantes em fileiras que formam um hexágono coloca todos numa disposição contínua semelhante a um círculo que reforça a ideia de unidade.

Os daimistas acreditam que a padronização e a uniformidade são elementos de extrema importância para o bom andamento do ritual. Durante a cerimônia, todos devem se esforçar para abstrair-se de sua individualidade em prol da formação de uma só unidade que é representada pela “corrente”. A uniformidade pode ser ainda mais acentuada, através sentimento de “unidade” que muitos podem experimentar durante a miração. Esse sentimento de “unidade” é característico de muitos estados de transe místico descritos em diversos contextos religiosos, sendo vivenciado como um estado de comunhão com a divindade, no qual a pessoa perde a noção de individualidade e a consciência de eu limitado, tendo a sensação de se tornar “um” com o todo. Assim, podemos observar que, o preceito da uniformidade tem em vista não apenas aspectos normativos, mas também visa acentuar a experiência religiosa, oferecendo ao adepto a oportunidade de vivenciar por experiência própria a divindade intrínseca que se acredita estar presente em todos.

É interessante notar que apesar de ser um rito centrado na experiência extática subjetiva de cada um com a bebida, toda a metodologia litúrgica daimista é voltada para reforçar a dimensão social do rito, ocorrendo a primazia da coletividade em detrimento a individualidade. Tal consideração me leva a discordar de alguns autores que classificam a religião do Santo Daime como um típico exemplo de religiosidade “Nova Era”, cujo principal

¹³⁹ Folheto impresso (atualmente também disponível em formato virtual), organizado pela comissão administrativa do CEFLURIS, contendo as diretrizes e normas rituais que devem ser seguidas por todas as igrejas vinculadas a esta instituição.

pressuposto é justamente a busca de experiências religiosas que reforcem o senso de individualidade.

O Santo Daime é um sistema religioso extremamente organizado, com rituais que primam por uma ordem análoga à organização militar, que espera dos seus adeptos perfilamento, contrição e adequação à movimentação ritual que, quando existe, como no caso dos bailados, é homogênea e repetitiva. A disciplina tem um significado proeminente dentro deste sistema religioso, significando tanto uma regulação do comportamento social, como também uma atitude interna de controle sobre os impulsos do *eu inferior* (GUSMAN-NETO).

Na concepção daimista, para se chegar ao “eu divino” ou *eu superior* presente em cada um é também necessário se confrontar com a sombra ou *eu inferior* durante o ritual, superando suas limitações, seus defeitos e vontades egóicas. Apesar de estar imerso na sua subjetividade durante o transe, o adepto deve ser capaz de superar suas vontades individuais e se empenhar na constituição da unidade maior que é a “corrente”.

Nota-se que os adeptos do Santo Daime mantêm uma postura conservadora com relação ao corpo, principalmente com o corpo feminino, cujos apelos sexuais devem ser completamente extirpados. No grupo estudado, não é estimulado o uso de adereços como bijuterias, maquiagem, penteados no cabelo, unhas grandes e pintadas de esmalte colorido, ou qualquer outro elemento que descaracterize a indumentária. A farda feminina é bem conservadora, lembrando os uniformes dos colégios católicos de antigamente, sendo constituída de uma camisa branca de manga longa e saia longa plissada branca com adereços de faixas verdes e fitas coloridas para os trabalhos festivos de Hinário e saia longa plissada azul marinho com camisa branca e gravata borboleta para os demais ritos. As mulheres que não seguem tais prescrições de vestuário são criticadas como sendo apegadas a vaidade e ao ego, pois segundo a concepção do grupo a vaidade é um sinal de apego ao mundo material, o que se constitui num obstáculo ao trabalho espiritual.

O uniforme masculino é constituído de calça, camisa e terno brancos com gravata azul marinho para os Trabalhos de Hinário e calça azul marinho, camisa branca de manga comprida e gravata azul marinho para os demais ritos. Percebe-se o apreço daimista pela formalidade e pela seriedade também nos uniformes rituais.

A identidade daimista passa também pela dimensão corpórea, pois inclui a indumentária, os gestos, as condutas de acordo com os preceitos doutrinários, o vocabulário,

etc. O daimista adota um *ethos*¹⁴⁰ que fica visível também no corpo físico, na forma de ser e agir no mundo, refletindo-se também na dimensão identitária dos adeptos fora dos ritos. Geralmente, as mulheres do grupo estudado não usam maquiagem e sapatos de salto alto, e os cabelos são em sua maioria longos. Preza-se pela simplicidade do vestuário e evita-se o uso de calça, que inclusive é proibido nos ritos, optando pelo uso de saias abaixo do joelho e blusas de manga cobrindo no mínimo os ombros. Na visão dos daimistas, não são apreciadas roupas que fazem qualquer tipo de apelo sexual como decotes, saias curtas ou roupas muito justas. Entra-se em cena uma dimensão machista da religião, mas que os daimistas veem como necessária para manter qualquer tipo de elemento que incite a promiscuidade bem longe. A relação dos daimistas com a dimensão da sexualidade e o papel de gêneros é muito complexa, não sendo possível aqui entrar em maiores detalhes, pois fugiríamos ao propósito da pesquisa proposta, mas aponto que seria uma temática muito interessante para a realização de um trabalho acadêmico.

A rigidez dos preceitos daimistas com relação à conduta do adepto dentro do ritual adquire também a função preventiva de evitar possíveis resultados desastrosos e experiências desagregadoras que poderiam ocorrer pelo uso coletivo de uma substância psicoativa. O modo como os preceitos normativos são exercidos, garante a manutenção do *modus operandi* do rito, retirando o indivíduo da possibilidade de caos generalizado que poderia ocorrer em uma experiência de transe fora da estrutura fornecida pelo discurso e pelo ritual religioso. A ausência de modelos definidos para as condutas referidas, ou a não aceitação do modelo, pode ser vivenciada como anulação da proteção requerida para bom trânsito no mundo espiritual ocasionando perturbação na experiência ritual pela produção de efeitos indesejáveis (CEMIN, 2001).

Os ritos do Santo Daime exigem muito do corpo físico e do psiquismo pois a ingestão do Daime envolve toda uma gama de alterações perceptivas, sensoriais, fisiológicas que podem ir de um extremo a outro: sensações agradáveis de êxtase e elevação, visões celestiais, euforia ou o extremo; visões terríficas, sensação de opressão e morte, frio ou calor extremo, tremores, náusea, diarreia, tontura, além da perda de referenciais espaço-temporais, afinal opera-se num nível de consciência diferente da consciência ordinária na qual nos referenciamos no dia-a-dia. O conjunto de sensações desagradáveis é conhecido pelos daimistas como “peia”. Os adeptos acreditam que a peia pode ser uma forma de punição por

¹⁴⁰ A expressão *ethos*, foi usada pelo antropólogo Clifford Gertz (1989) e diz respeito ao conjunto de informações absorvidas culturalmente pelos indivíduos que moldam o seu modo de ser e estar no mundo. O *ethos* seria assim, a visão de mundo culturalmente condicionada.

alguma conduta errada cometida pelo adepto tanto durante o ritual, como na vida cotidiana. Essa falha pode ter sido alguma negligência com relação ao cumprimento dos preceitos do ritual, ou pode ainda ser advinda de questões mal resolvidas no âmbito pessoal. Acredita-se que a peia pode também denunciar algum defeito de personalidade que precisa ser corrigido como por exemplo a arrogância, a cobiça, a preguiça, a falsidade, entre outros. Acredita-se que pode também estar ligada a limpezas e descarregos energéticos que estão sendo feitos de situações traumáticas do passado ou vidas passadas que vem na forma de uma catarse fisiológica e emocional muito forte. Pode ainda ser advinda da falta de concentração e foco do adepto com relação ao objetivo do ritual, permitindo que as energias negativas presentes na corrente lhe perturbem causando as sensações desagradáveis que caracterizam a peia. Em suma, a peia seria o reverso do êxtase místico e da sensação de elevação espiritual, implicando uma condição de padecimento e sofrimento durante o ritual, mas que de acordo com a cosmologia do grupo tem sempre um motivo que deve ser identificado pelo adepto através do processo de introspecção.

Durante o rito, o adepto está constantemente tendo que lidar com os limites de seu próprio organismo e com os impulsos do corpo para ceder, sentar, deitar, gritar, rir, chorar e satisfazer suas necessidades fisiológicas. No entanto, a ordem e continuidade do rito é constantemente afirmada e assegurada através das mensagens dos hinos, das regras e da fiscalização. Estes elementos exortam o adepto a continuar seu trabalho ritual apesar de todas as dificuldades, cantando e bailando ou sentado em silêncio, com o semblante sereno, os olhos fechados e a postura ereta, sem externalizar as sensações de êxtase ou as passagens difíceis em gestos de contorção ou expressões faciais, tendo em mente sempre a meta maior de buscar a perfeição e a conseqüente evolução espiritual advinda desta. Mesmo que o estado de transe favoreça um distanciamento da dimensão identitária social e dos preceitos que regem a vida cotidiana, os mecanismos disciplinares do ritual previnem a ocorrência de experiências desagregadoras que descambem para o descontrole das convulsões psicomotoras e o caos da inconsciência, garantindo que os adeptos possam atingir estados profundos de transe na segurança do ambiente ritual (MACRAE, 1992). Num culto que tem o uso de uma substância psicoativa como sacramento, a ausência de uma disciplina mais rígida poderia dar margem à desordem e ao caos. Na ausência dos preceitos que guiam os ritos, os adeptos poderiam dar vazão as suas experiências religiosas de forma caótica, abrindo precedentes para a ocorrência de catarses que poderiam comprometer os propósitos do rito.

O conjunto de movimentos predefinidos e preceitos rituais a serem cumpridos são capazes de assegurar o maior controle da experiência grupal vivida sob o estado de transe coletivo. A ordem e a disciplina são, portanto, o fio que amarra as consciências individuais dos adeptos impedindo o caos da inconsciência e fornecendo o subsídio necessário para o domínio do corpo (CEMIN, 2001).

A função da rígida disciplina nos ritos do Santo Daime é estruturar a desordem supostamente representada pelo estado alterado de consciência do transe, em que ocorre a saída de um estado convencional, no qual o adepto tem domínio, entrando em outra dimensão de sentido da realidade, onde operam forças sobrenaturais que saem do seu controle.

O ritual daimista comporta uma dialética, entre uma “dimensão dionisíaca” identificada com o transe extático, com a transcendência e os inebriantes estados não ordinários de consciência e seus possíveis acessos aos conteúdos inconscientes da psique e as esferas espirituais da realidade; e a “dimensão apolínea”, no qual prepondera a harmonia, o equilíbrio, a perfeição, a serenidade e onde é reforçada a importância que a ordem e a disciplina adquirem no rito, “instaurando rigorosos padrões cerimoniais além de apontar para normas de conteúdo moral e ético” que garantem que o rito não descambe para o caos (LIMA, 2005, p. 37). Dessa forma, “o apolíneo dá suporte para que o dionisíaco aconteça sem que os daimistas percam-se nele” (BOLSANELLO, 1996, p. 93)¹⁴¹. De acordo com a mitologia grega:

Dionísio é o deus do vinho, da embriagues, da liberdade, da desobediência, ou seja, tudo aquilo que está em transformação, aquilo que não tem uma forma definida. [...] Através dos estados de semiconsciência, os adeptos de Dionísio, na Grécia antiga, após a ingestão do vinho, acreditavam sair de si pelo êxtase. Seus ritos estavam sempre relacionados a orgias, à catarse, à liberação de tabus, interditos, regulamentos e convenções. [...] Apolo é o Deus grego por excelência, é o deus da luz que guia os homens em sua vida prática, econômica e artística. Representa a beleza e a forma, o equilíbrio, a harmonia dos desejos, a ciência e a consciência. [...] Pertence também a Dionísio aquilo que Jung chamou ‘a identificação com a sombra – fenômeno que se produz com grande regularidade nesses momentos de luta com o inconsciente. [...] É típico do dionisíaco debruçar-se no inconsciente, na escuridão onde a racionalidade não tem lugar (BOLSANELLO, 1996, p. 156, 158).

¹⁴¹ A ideia de tensão entre dionisíaco e apolíneo foi primeiramente postulada pelo filósofo Nietzsche, sendo apropriada deste e aplicada ao contexto daimista primeiramente pelo antropólogo Nestor Perlongher, na obra “*La force de la forme: notes sur la religion du Santo Daime*” (1990). Na minha pesquisa, eu corroboro com a releitura do conceito feita pelo antropólogo Edward MacRae em sua obra “Guiado pela Lua” (1992). Posteriormente outros autores também se utilizaram do conceito como Bolsanello (1996), Cemin (2001), Lima (2005).

A ordem é afirmada perante a “desordem” do transe através do constante empenho de cada participante do rito em cumprir com os preceitos normativos. A performance ritual é a *práxis* que garante o ordenamento simbólico do rito e o acesso do adepto ao mundo divinal (MACRAE, 1992).

No rito daimista, o corpo “se torna suporte objetivo do encontro entre a generalidade caótica” do transe, significado dentro do sistema religioso (MONTERO, 1985, P. 172). O corpo adquire centralidade neste culto, pois a dimensão da experiência daimista com toda sua riqueza de simbolismos, expressa por meio de sensações, imagens, música, regras e preceitos pode também ser impressa na constituição identitária dos adeptos por meio da dimensão corpórea. A seguir veremos como os daimistas do grupo estudado introduziram em seu sistema doutrinário um conjunto de técnicas que visa o aprimoramento do corpo.

4.2 As técnicas corporais daimistas

A performance ritual daimista é vista como o ordenamento que se acredita ser eficaz para a obtenção do objetivo ao qual o culto se propõe, que é a evolução espiritual decorrente do trabalho de aprimoramento pessoal. A relação da dimensão social do rito com a dimensão espiritual de interação com os seres espirituais se dá por intermédio do corpo. Nesse sentido, o corpo se transforma em uma importante ferramenta para aperfeiçoar o espírito, desde que submetido à correta disciplina (COUTO, 1983).

É importante ressaltar que a visão daimista sobre o corpo é abrangente, sendo este visto como uma instância composta de uma contraparte material, que seria o veículo somático referido pelos daimistas como “aparelho” e de uma contraparte fluídica, o perísprito¹⁴². Acredita-se ainda que a somatória do corpo físico com o corpo fluídico irradia um campo vibratório energético também conhecido como aura.

O corpo é o ponto de referência por meio do qual o ser humano interpreta as coisas do mundo, tanto do mundo material, quanto do espiritual. No rito daimista, o corpo também é o

¹⁴² Este corpo fluídico é uma dimensão consciencial que não é submetida as limitações do tempo e espaço da dimensão material, podendo arquivar informações de todo o ciclo de sucessivas encarnações do espírito que dizem respeito as qualidades psíquicas, características de personalidade e vivências emocionais traumáticas. Os daimistas fazem menção a esse arquivo como sendo a “memória divina” presente de forma inconsciente em toda criatura humana. Esse termo também aparece em vários hinos. Acredita-se que o Daime seja um instrumento de acesso a essa “memória divina” e através da recordação desta através do empenho no trabalho espiritual realizado nos ritos é possível o adepto ir “reparando” os conteúdos traumáticos e as limitações do seu espírito, que se constituem em travas que atrasam o desenvolvimento espiritual.

palco onde atuam as situações “limite” que colocam o adepto a prova de sua resistência, ao encontro das entidades espirituais, do mundo psíquico e dos arquétipos inconscientes (BOLSANELLO, 1996).

O corpo aplicado a performance ritual daimista é submetido a uma rígida disciplina que envolve um conjunto de “técnicas corporais”¹⁴³ que influenciam nos sentidos e nas percepções, bem como na construção identitária dos adeptos dessa religião (CEMIN, 2001).

As técnicas corporais dizem respeito a atitudes corporais, “artes de uso do corpo”, visando a uma finalidade específica: a adequada adaptação do neófito ao sistema. Este, por sua vez, tem como objetivo religioso viabilizar o trânsito para o astral. Para Mauss (1974), as “técnicas corporais” ou modos de uso do corpo são “fatos de educação”, estando portanto, sujeitos as injunções de espaço e de tempo, sendo por isso, objeto de classificações sociais e de aprendizagens (CEMIN, 2001, p. 134).

Na visão maussiana, técnica seria um “ato tradicional eficaz”, podendo este ser um ato mágico, religioso ou simbólico, desde que esteja inserido dentro de uma tradição que institui um padrão normativo que circunscreve a técnica e a transmissão do saber técnico dentro de um sistema estruturado (CEMIN, 2001, p. 136).

Na visão daimista, toda a multiplicidade de técnicas envolvidas no rito em sua totalidade, servem afinal para a realização do que eles chamam de “trabalho espiritual”, que seria todo o esforço conjunto, físico, psíquico, emocional investido pelo adepto para transcender as limitações do plano material. É através da aplicação da técnica à dimensão corpórea, que o daimista pode superar suas limitações e atingir patamares mais elevados de contato com o divino e de evolução espiritual. Assim, o corpo daimista ele é modelado pelo rito, que imprime nele transformações, físicas, psíquicas, morais e espirituais que se refletem para além da esfera religiosa, nas condutas do adepto na vida cotidiana (CEMIN, 2001).

O corpo com todas as dificuldades enfrentadas nos ritos oferece a possibilidade do adepto passar pela “apuração”, outro termo muito usado pelos daimistas, que se refere ao processo de purificação, tanto espiritual como material, no qual o(s) corpo(s) passam por limpezas físicas, desobstruções energéticas e mesmo liberações cármicas, que são representadas pelo processo de catarse fisiológica que pode ocorrer nas cerimônias, com vômito, diarreia, crises de choro, tremores, convulsões espasmódicas, conduzindo o adepto a

¹⁴³ O conceito de “técnicas corporais” foi originariamente postulado pelo antropólogo Marcel Mauss em sua obra “As técnicas corporais” (1974; 2003). No presente trabalho corroboramos com a aplicação feita por Cemin (2001) desse conceito ao contexto do Santo Daime.

um refinamento de seu ser a nível espiritual e corporal, e de sua personalidade em formas mais elevadas alinhadas ao seu *eu superior*.

A performance ritual daimista designa diversas técnicas que tem o corpo como principal suporte: a concentração, o silêncio, os passos do bailado, o cântico dos hinos associado a marcação do maracá, além da administração dos diversos efeitos fisiológicos que o Daime pode ocasionar: náusea, diarreia, tontura, taquicardia, sensação de morte e renascimento, visões celestiais ou terríficas, angústia, exaltação, êxtase, e mais toda uma gama de códigos de conduta que prescrevem que o bom adepto deve ter obediência, compor a corrente, se manter perfilado, ter firmeza, permanecer incólume em seu lugar, etc. Dessa forma, o conjunto dessas “técnicas corporais”, induzem os efeitos previstos pelo contexto ritual onde se inserem, desde que obedeçam aos princípios de organização do rito que fornecem as coordenadas de espaço, tempo e movimento definindo minuciosamente a posição e uso dos corpos em relação aos objetos (CEMIN, 2001).

Além do conjunto de técnicas que comporta o ritual daimista na Flor da Montanha, os adeptos também submetem seus corpos a outras técnicas próprias deste grupo, que mesclam as cosmovisões umbandista a daimista, visando a limpeza, purificação e preparação do corpo para o trabalho mediúnico como veremos a seguir.

4.2.1 Os cuidados com o corpo na Flor da Montanha

Além das técnicas daimistas que visam a disciplina corporal, o desenvolvimento mediúnico dos adeptos da Flor da Montanha também é permeado por técnicas de cunho umbandista que visam a preparação e alinhamento do aparelho físico para o trabalho mediúnico.

Todas as ações que dizem respeito ao sistema religioso estudado são ritualizadas, e devem seguir as prescrições para a garantia de sua efetividade, sendo “o ato tradicional das técnicas religiosas, precedido e acompanhado pela crença na “eficácia” física, moral, mágica e ritual de certos procedimentos, muitos deles mediados pelo corpo” (CEMIN, 2001, p. 135).

Os princípios da técnica corporal podem ser identificados no desenvolvimento mediúnico, ao percebermos o esforço de controle e adaptação constate que deve ser empregado pelo médium ao seu corpo para aprimorar o transe. Assim, a prática mediúnica envolve também uma série de prescrições de ordem técnica, transmitidas através do conjunto de preceitos que norteiam os rituais do grupo.

Os adeptos da Flor da Montanha acreditam que, para que haja uma maior abertura e sintonia do canal mediúnic para o transe de incorporação, o corpo deve estar em condições ideais. O corpo deve ser preparado adequadamente em função das necessidades impostas pelo trabalho espiritual, devendo ser constantemente alvo de técnicas que assegurem a sua purificação como banhos, defumações, dietas alimentares, concentração mental, meditação, alinhamento de chacras, etc. (GUIMARÃES, 1992).

A importância do cuidado com o corpo, também assume importância profilática para o grupo, pois de acordo com entrevista a Guimarães (1992, p. 101), Mãe Baixinha explicou que a doença antes de se manifestar no corpo físico, já pode ser vista no corpo etéreo pelas entidades espirituais ou por médiuns clarividentes que são capazes de ver a aura da pessoa. Segundo a concepção do grupo, as doenças tem origem no espírito, vindo primeiro a se manifestar no corpo fluídico e posteriormente na matéria vindo a afetar a constituição orgânica do corpo físico. Dessa forma, determinados procedimentos como passes, benzimentos, defumações, banhos de ervas e determinados rituais de cura tem por objetivo fazer o tratamento do corpo perispiritual, corrigindo os bloqueios energéticos e promovendo uma limpeza dos miasmas (resíduos de energias negativas), que quando acumulados podem causar adoecimento. Segundo os adeptos, o “sacudimento” seria outro desses procedimentos profiláticos utilizados no âmbito do grupo.

Como vimos anteriormente, os daimistas seguem uma série de restrições no intuito de preparar o corpo para o trabalho espiritual como abstinência de: atividade sexual, carnes, álcool e comidas pesadas. Além disso, na Flor da Montanha os adeptos cumprem ainda com uma série de prescrições de cunho umbandista deixadas por Mãe Baixinha e o seu guia Caboclo Tupinambá a respeito do cuidado com o “aparelho”. Deve-se zelar pela limpeza do corpo, tanto física quanto energética, submetendo-se regularmente a banhos feitos com infusão de ervas¹⁴⁴ como alecrim, sálvia, guiné, arruda, manjerição, hortelã, alfazema, boldo, etc., em certas combinações específicas ou banhos de jagube e rainha¹⁴⁵, que era o mais indicado por Mãe Baixinha para a limpeza e energização do corpo. Os banhos possuem função de descarrego ou energização, sendo a escolha e combinação das ervas o critério que determinará sua qualidade. Nas Giras que ocorrem na Flor da Montanha, algumas entidades

¹⁴⁴ O banho de ervas pode ser feito de duas formas. Se as ervas forem frescas deve-se macerá-las e deixa-las de molho em água fria por algumas horas. Se as ervas forem secas, deve-se submergi-las em água fervente por meia hora.

¹⁴⁵ O cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha do arbusto chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*) são os dois componentes utilizados na fabricação de Daime e entre os adeptos do grupo tem-se o costume de utilizar estas duas plantas consideradas sagradas em banhos.

espirituais, em sua maioria pretos-velhos podem também prescrever aos consulentes banhos de ervas com a função de auxiliar na cura de alguma desordem física, emocional ou energética. Neste caso, a entidade avalia o caso apresentado e prescreve uma combinação específica de ervas. Lembrando que, não são todas as entidades que prescrevem este tipo de técnica, havendo certos guias espirituais que por possuírem vasto conhecimento a respeito de ervas agregam este tipo de procedimento ao seu acervo de ferramentas de intervenção, que como já dito pode incluir também passes, benzimentos, defumações, entre outros.

Com exceção dos casos específicos em que os banhos são prescritos pelos guias como medida profilática, o hábito de tomar banho de ervas ocorre preferencialmente antes e após os rituais, podendo também ser administrado quando o adepto sentir a sobrecarga de energias negativas em seu corpo. Como Lumiar é um local repleto de cachoeiras e rios, os integrantes do grupo têm também o costume de tomar banho de cachoeira ou rio antes das Giras, tendo os banhos de imersão a mesma eficácia do banho de ervas, que seria limpar o corpo de energias desqualificadas e vibrações negativas preparando o aparelho para a sintonização com as energias espirituais superiores. Acredita-se que quanto mais limpos os corpos (físico e espiritual), mais claro e desobstruído se torna o canal mediúnico e conseqüentemente melhor a harmonização com as entidades.

Na véspera do rito, destaca-se também a importância do descanso do corpo físico e do preparo mental que visa o cultivo de pensamentos e sentimentos positivos. Segundo os adeptos, Mãe Baixinha costumava dizer que o médium que alimenta maus pensamentos e sentimentos acaba atraindo para si entidades que vibram na mesma faixa de negatividade.

Outro preceito de conduta que é muito importante para os adeptos do grupo é o zelo com a limpeza do uniforme, tanto a farda usada nos ritos daimistas quanto a roupa branca utilizada nas Giras. Prescreve-se que a indumentária ritual deve ser utilizada apenas no espaço da igreja, não sendo apropriada sua utilização em ambientes profanos, recomendando-se até que a vestimenta seja trazida e trocada no vestiário da igreja. Os adeptos consideram que mesmo não havendo sujeira material na indumentária, esta deve ser lavada após o rito, pois, acredita-se que a mesma possa ficar impregnada com resíduos de energias negativas ou miasmas.

Na vida cotidiana, recomenda-se o uso de roupas de cor clara, que são consideradas neutras, permitindo o livre fluxo de energia pelo corpo. Evita-se o uso das cores vermelho e preto, que para os adeptos remetem à energias mais densas. Lembrando ainda que, estas duas cores são simbolicamente representativas da linha da esquerda no panteão umbandista, ou seja

as energias mais densas representadas por exus e pombas-giras. Os daimistas em sua vida cotidiana, buscam se afastar de tudo que remete a essas energias mais densas, pois a doutrina do Santo Daime tem entre suas ideias a busca de uma pureza através da superação da natureza inferior do ser humano. Inclusive não é visto com bons olhos mulheres que usem esmaltes e batons vermelhos nos espaços comunitários daimistas, pois estes remetem a uma dimensão simbólica ligada a exaltação da sexualidade. Qualquer peça de roupa ou acessório que faça apelo a sensualidade são censuradas. É interessante notar também que, ao passo em que muitos terreiros umbandistas permitem o uso de indumentária e acessórios característicos da linha do povo de rua, como flores vermelhas no cabelo, batons e lençóis vermelhos, etc., nas giras da Flor da Montanhas tais são vetados.

Ainda com relação às medidas aplicadas ao corpo, aconselha-se cuidado extra com a alimentação nos dias anteriores ao rito, sendo comum os adeptos se submeterem a dietas e restrições alimentares ou mesmo jejum no dia do rito e no dia anterior. De modo geral, foi possível notar ao longo da pesquisa, que a maioria dos adeptos buscam manter uma alimentação o mais natural e menos industrializada possível, dando ênfase a compra de alimentos orgânicos de pequenos produtores locais ou de adeptos que possuem pequenas hortas, bem como artigos artesanais como pães, bolos, geleias caseiras e mel produzidos por adeptos da igreja. Há um pequeno comércio informal de artigos desse tipo nessa comunidade daimista. Plantar sua própria comida sem uso de pesticidas e agrotóxicos faz parte do ideal de vida da maioria dos daimistas com quem convivi ao longo da pesquisa. Notou-se ainda a presença de adeptos que optaram por alimentação vegetariana, vegana ou crudífera. Na alimentação podemos também ver refletidos a busca por um ideal de pureza, a medida que se acredita que através da escolha dos alimentos é possível ir se desintoxicando e purificando o corpo físico. Segundo se acredita, as carnes e alimentos industrializados que contêm conservantes e produtos químicos seriam tóxicos para o corpo humano. E do ponto de vista energético seriam alimentos com baixo índice de energia vital e muitas vezes portadores de energia desqualificada ao passo que a carne remete a energia morta.

Os daimistas da Flor da Montanha se preocupam também com o equilíbrio do corpo áurico, se submetendo a prática de alinhamento de chakras e energização com cristais e pedras. Ao longo da pesquisa, escutei muitos adeptos e até mesmo entidades incorporadas falando da importância do desbloqueio e correto alinhamento dos chakras, no intuito de equilibrar os corpos sutis para receber as energias superiores do plano espiritual e se tornar um “canal de luz”. É também comum dentro do grupo o interesse por práticas como

meditação e ioga por acreditarem que tais auxiliam no equilíbrio físico, psicológico e emocional que se considera essencial para o bom trabalho mediúnico. Um entrevistado adepto destas praticas fez o seguinte relato:

Eu acho a meditação uma técnica muito interessante, que ajuda você a obter controle sobre sua mente e assim você consegue ser um canal mais claro pras entidades se expressarem, com menos interferência do ego. Você aprende a desapegar do pensamento. Ioga também ajuda, porque trabalha o aparelho e ajuda a ir desobstruindo os canais de energia. Isso ajuda muito, porque na mediunidade as entidades precisam de silêncio mental e precisam do aparelho o mais equilibrado possível (Entrevista realizada com Marcos: Lumiar, 26 mar. 2015).

Na Flor da Montanha é comum o uso de cristais nos trabalhos espirituais. Acredita-se que estes minerais possuem vibrações elevadas capazes de sintonizar seu usuário e o alinhar com as energias de cura, sendo comum o uso dessas pedras sobre determinados pontos do corpo ou apenas segurando-as nas mãos. Como colocado anteriormente, Mãe Baixinha já utilizava cristais em seu trabalho como massoterapeuta desde a década de 80 no Rio de Janeiro e trouxe esta prática também para o âmbito da igreja por ela fundada.

Com relação à importância das práticas adjuntas na preparação para o trabalho espiritual, uma médium entrevistada diz que:

Nós que estamos no caminho espiritual, nós temos uma responsabilidade de nos aprimorarmos como seres humanos, em todos os sentidos. Todas as informações que temos acesso sobre alimentação saudável, sobre terapias alternativas, a gente tem que por em prática. Se você gosta de ioga, a ioga vai te ajudar nos trabalhos, se você gosta de meditação, isso vai te ajudar nos trabalhos. Eu entendo que nós devemos utilizar toda sabedoria e todos os recursos que vem ao nosso alcance. Então, tudo isso só vai te alinhando, te afinando, te conectando com seus guias, com seus mentores espirituais. Vai abrindo a sua intuição, vai abrindo a sua parte mediúnica. Então, esse é o trabalho que tem que ser feito pra você ficar com sua mediunidade afinada. Todos esses conhecimentos, todas estas práticas, todos esses instrumentos que nós temos acesso hoje, por morar em cidades e ter acesso a internet, livros, cursos, tudo isso esta disponível aí pra gente usar como ferramenta pra aumentar no entendimento da mediunidade (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Ao longo da pesquisa notei a utilização de mais algumas técnicas entre os adeptos como o uso de homeopatia e sistemas de florais como Florais de Bach e Florais da

Amazônia¹⁴⁶, aromaterapia com óleos essenciais de plantas ou essências aromáticas que são aspergidos no corpo ou no ambiente, fitoterapia com uso de plantas e ingestão de chás e infusões de ervas com finalidades terapêuticas.

Através de todo o processo de preparação anterior ao rito, o corpo se torna apto a receber as forças divinas. O descuido ou negligência do médium com relação aos cuidados corporais pode comprometer a qualidade do transe de incorporação. Assim, todas estas técnicas são compreendidas como ferramentas que auxiliam na preparação dos corpos para um bom trabalho mediúnico.

4.3 A dimensão corporal na fenomenologia da incorporação

A análise da dimensão corpórea também assume um papel preponderante para a compreensão dos processos mediúnicos, pois, o fenômeno de incorporação possui uma materialidade consolidada na experiência corporal (GREGANICH, 2010). O corpo material, segundo o discurso daimista, é o suporte por meio do qual se torna possível a utilização da mediunidade e das experiências de incorporação como experiências espirituais genuínas, pois é através das sensações e percepções vivenciadas no corpo que o adepto acredita estar acessando a dimensão espiritual, fazendo com que a experiência religiosa adquira *status* de verdade absoluta (CEMIN, 2004). O corpo é a instância que afirma a existência do fenômeno.

Como vimos, o fenômeno de incorporação na igreja Flor da Montanha pode envolver diversos tipos de entidades, de panteões religiosos distintos. Nas Giras, geralmente ocorre a incorporação de pretos-velhos, caboclos, seres do vento e das águas ligadas às orixás femininas (Iemanjá, Iansã, Oxum, Nanã Boroquê), crianças e exus do panteão umbandista. No trabalho de Mensageiros da Cura pode ainda haver incorporação de médicos kardecistas e seres elementais da natureza ligados a animais, plantas, folhas e cristais. Segundo os entrevistados, a incorporação de cada entidade envolve a realização de gestos corporais diferentes e ocasiona sensações, sentimentos e reações fisiológicas distintas no corpo.

A questão corporal é bem acentuada nos fenômenos de incorporação, principalmente nas Giras, pois estes são marcados por meio de “manifestações corporais dramáticas” e

¹⁴⁶ Os Florais da Amazônia são um conjunto de tinturas medicinais de uso oral, feitas com essência de flores e plantas de origem amazônica, cujos princípios de fabricação, profilaxia e posologia são semelhantes aos Florais de Bach desenvolvidos pelo médico inglês Edward Bach nos anos 30. Os Florais da Amazônia se constituem em um sistema terapêutico que foi desenvolvido na comunidade do Céu do Mapiá pelas daimistas Isabel Barsé e Maria Alice Freire.

movimentos estereotipados, que são expressos pelas posturas e gestos realizados pelas entidades (ALVES-JUNIOR, 2007, P 155).

Geralmente nos ritos de Gira que ocorrem na Flor da Montanha, os gestos típicos são giros, movimentos com as mãos e braços, movimentos espasmódicos involuntários como tremores, suspiros, assobios, estalar de dedos, entre outros. Esse aparato gestual vem acompanhado de sensações corpóreas, que permitem aos médiuns identificarem e diferenciam as entidades.

De acordo com um apanhado feito das informações colhidas nas entrevistas, o transe de incorporação de cada linha de entidades ocasiona sensações fisiológicas e perceptivas diferentes no corpo do médium. Segundo os entrevistados, os caboclos trazem a sensação de força e vitalidade, coragem e destemor. Já durante a incorporação do povo de rua, os médiuns têm a sensação de peso no corpo e a vontade de dar gargalhadas sem motivo o que geralmente fazem. O transe de incorporação com pretos-velhos traz a sensação de calma, tranquilidade, paz, mas também traz sensações de dores no corpo, principalmente na coluna, o que faz com que muitos médiuns arqueiem as costas para frente assemelhando-se a postura de pessoas idosas. Segundo os médiuns, a incorporação de espíritos de crianças traz sensação de entusiasmo, leveza, inocência, alegria intensa e muita vontade de correr, pular e comer alimentos doces.

A incorporação de sofredores é considerada pelos médiuns como a mais difícil, pois traz uma gama de sensações desagradáveis para o corpo do médium, como: sensação de frio, desconforto, inquietação, sensação opressiva de medo e angústia. É comum também a sensação de dores generalizadas por todo o corpo ou dor específica em alguma área do corpo, que acredita-se ser a área onde ocorreu o ferimento fatal que ocasionou a morte desse ser. Na manifestação de sofredores, os médiuns eventualmente choram, gritam ou fazem lamentações, podendo ainda cair no chão e se contorcerem ou espernearem.

A incorporação de obsessores ou eguns como também são conhecidos no grupo também pode ser bem desagradável para o corpo físico, vindo acompanhada de sensações de frio ou calor extremos, opressão, sufocamento, escurecimento da visão, perda de controle dos movimentos corporais, bem como sentimentos de raiva, ódio, vingança, sendo comum também sua expressão por meio de gritos grosseiros, gargalhadas, linguajar com palavras pesadas e contorções faciais que expressam raiva ou escárnio.

A incorporação de espíritos da falange dos médicos kardecistas que podem ocorrer no Mensageiros da Cura, trazem para o corpo do médium a sensação de elevação, paz,

serenidade, visualização de luzes resplandecentes, sensação de clareza mental e de segurança absoluta no trabalho que está sendo feito. Também é comum a sensação de estar sendo envolvido por luz azul ou branca.

Com relação a incorporação de guias curadores da falange dos médicos, esta médium afirma que:

É uma força superior a sua vontade. Eu fico semiconsciente do espaço aonde eu estou. Porque o Daime ele expande a sua consciência, ele não fecha, ele amplia, então é possível você continuar com sua consciência num pano de fundo enquanto dá passagem pra uma outra consciência atuar no seu aparelho. Aí, eu sinto que no meu corpo tem uma força diferente, a percepção é aguçada. É como se ele trouxesse a visão dele, os olhos dele pros meus. Aí, eu vejo além... além da matéria do corpo, das coisas que tão ali. E eles sabem tudo que tem que fazer e eu fico ali só observando, e eles vão fazendo o que tem que ser feito. Quando chega o guia, você se sente confortável, envolvida. Ele muda a sua vibração e ele muda também a vibração ao redor. Ele ajuda a elevar (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

O transe de incorporação assume características singulares envolvendo também uma “performance ritual” que varia conforme a entidade incorporada. Pela interpretação dos sinais emitidos pelo corpo durante a performance é possível distinguir qual a entidade está incorporada no médium. Portanto, é por meio do corpo, através da expressão performática do transe que a entidade afirma sua presença no rito (OLIVEIRA, 2011).

De acordo com a concepção do grupo, os movimentos corporais e gestos característicos de cada entidade teriam ainda uma função simbólica de influenciar nas energias do ambiente ou do corpo energético dos adeptos, alterando a ordem do mundo. A ordenação simbólica do “caos” de energias negativas presente no espaço do rito e nos corpos são manipuladas pelas entidades através do seu aparato de gestos e movimentos, colocando em cena um universo mítico de símbolos e de ações mágicas que visam a ordenação do mundo material através da manipulação de energias na esfera espiritual. A descarga de energias maléficas do corpo do consulente ou do ambiente do salão através da defumação do preto velho, a cura de alguma moléstia física através da intervenção dos médicos do astral, o encaminhamento de energias mais densas através dos gestos de contorções e gargalhadas do povo da rua, o equilíbrio do corpo energético através do passe do caboclo, todas estas intervenções são possíveis por meio de ações expressas através de linguagem simbólica que tem o corpo como suporte. Assim, o corpo é o veículo que possibilita a ação espiritual na realidade material, configurando-se

como ferramenta que garante a eficácia simbólica da performance e viabiliza a instauração da ordem no mundo (MONTERO, 1985).

A dimensão corporal fica também bem acentuada nas alterações fisiológicas que ocorrem no corpo dos médiuns durante o transe. Além das sensações diversas como tremores, alteração no ritmo respiratório ou nos batimentos cardíacos, movimentos espasmódicos, etc., outras correlações foram encontradas com relação as variáveis relacionadas à atividade corporal durante a experiência mediúnica de incorporação dos médiuns entrevistados, como:

- 1) exacerbação de funções perceptivas ligadas a audição, visão, tato, sendo comum fenômeno de clarividência e clariaudiência associados a incorporação;
- 2) experiência de ter o corpo tomado por uma energia que não é a sua própria;
- 3) experiência de estranhamento com relação a sua própria voz ou forma de falar, quando incorporado pela entidade, havendo alteração do tom de voz e da forma habitual de falar;
- 4) alterações na fisionomia, assumindo expressões faciais que se assemelham as características da entidade;
- 5) sensações, sentimentos, percepções e pensamentos reconhecidos como não sendo seus;
- 6) sensação de presença do guia no momento anterior a incorporação;
- 7) sensações particulares que variam conforme a entidade, como um sentimento de amor muito grande ou sensação de estar sendo inundado por um luz, podendo ser esta luz de determinada cor;
- 8) sensação de que sua própria personalidade fica em segundo plano, como um observador.

Com relação a estas sensações e percepções no momento do transe de incorporação vemos estes depoimentos de três médiuns:

Eu sinto primeiro uma vibração muito forte. Eu procuro segurar ao máximo, porque quanto mais eu seguro, com mais força e clareza a entidade vem. Às vezes a proximidade da entidade traz essa vibração, então eu espero mesmo ela tomar conta. Essa vibração muitas vezes me dá uns tremores no meu corpo e aí chega a entidade. E quando chega eu sinto muita luz, muita satisfação, muito amor, aí começo a enxergar coisas que eu não tava enxergando, coisas que são a visão da entidade, sobre o que tá acontecendo com outra pessoa ou o que tá acontecendo no salão em termos de energias que estão circulando (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Meu transe é semiconsciente. Porque a gente fica com a consciência alterada ne?! Na primeira vez eu vi uma luz verde muito forte, meu corpo todo

começou a tremer e eu senti um grande amor. Um sentimento de amor muito grande pelo universo, por todo mundo (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 01 nov. 2014).

Minhas pernas começam a tremer, minha mão começa a suar. E eu sinto uma força muito grande ali naquele momento me tomando. Uma respiração muito forte. E sinto como se fosse a união de duas forças, uma que vem de fora e uma dentro de mim (Entrevista realizada com Eduardo: Lumiar, 04 jul. 2015).

Lembro que, todos os entrevistados descreveram seu transe de incorporação como sendo semiconsciente, ou seja, suas funções psíquicas não são completamente desalojadas, permanecendo a capacidade de discriminação e relativa vontade própria, havendo também a manutenção de certos aspectos de suas personalidades e o relativo controle da consciência e do corpo para interromper o transe se assim desejarem. Segundo o relato de um entrevistado, Mãe Baixinha costumava dizer que quando o transe é inconsciente, o médium não se desenvolve e não aprende com o guia, porque ficaria supostamente ausente, como se a mente consciente ficasse desligada do corpo. Portanto percebi nas entrevistas que os médiuns se esforçam para que o transe seja efetivado de forma semiconsciente para que o médium também possa aprender com as entidades. De acordo com o imaginário do grupo o transe semiconsciente é o ideal a ser buscado.

Durante o transe semiconsciente, supostamente ocorreria uma sobreposição de características identitárias do espírito com aspectos da personalidade do médium, existindo a possibilidade do médium influenciar na manifestação da entidade.

Os médiuns desenvolvidos têm a capacidade de controlar os gestos, movimentos e fala das entidades, podendo por exemplo alterar certas palavras do discurso da entidade que julgar não apropriadas, ou restringir certos movimentos que não forem convenientes no contexto ritual, o que ocorre muito no Trabalho de Mensageiros da Cura, onde os médiuns incorporados devem permanecer sentados e sutillar os movimentos das entidades. Isso pode ser bem expresso na fala desta entrevistada:

Hoje como eu desenvolvi mais controle, as vezes eu começo a escolher as coisas que a entidade fala, os gestos, aí as vezes a manifestação nem aparece muito. Você sente que você pode usar aquela força que tá ali presente da sua entidade, do seu caboclo e você usa, mas de uma forma mais controlada, mais sutil (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Nota-se que a performance ritual da incorporação é um processo interativo entre as duas instancias envolvidas no transe: médium e entidade, sendo essa relação também

influenciada por um terceiro elemento: o ambiente ritual. Este terceiro elemento é que molda a forma do fenômeno. Dessa forma, percebi que os transe de incorporação dos caboclos nas Giras é diferente dos transe dos mesmos caboclos no Mensageiros da Curas. Neste rito, os caboclos da Umbanda devem se adequar as regras daimistas. No desenvolvimento mediúnico no contexto estudado, busca-se que a expressão corpórea fique cada vez mais sutil e menos caracterizada pelo mimetismo performático das entidades.

O médium quando ele vai atingindo um grau, ele começa a manifestar de outras formas, numa palavra, às vezes num atendimento que alguém tá precisando. Não é uma coisa que precise ficar tremendo, chacoalhando. Que é um outro nível de trabalho. Mas tem vários níveis. Pra quem tá chegando tem que passar por isso, de girar, de chacoalhar, mas tem que saber que o objetivo é ir cada vez mais pra esse plano sutil. O caboclo Tupinambá quando ele vinha, ele dava o axé, a saravada dele anunciando que ele chegou, mas ele não ficava o tempo todo girando. Depois que entrava a energia, ele ficava mais sutil e ia só dando as instruções. Mas cada lugar tem seu jeito. Tem entidade que assobia, assopra. Dentro do Santo Daime mesmo, já pensou se todo mundo levanta, e começar a girar, aí vira gira e perde a característica do trabalho de mesa sentado. Às vezes quando vem uns seres, a pessoa até cai da cadeira, aí a gente acolhe, dá um pouco de Daime pra doutrinar aquele ser. É um outro tipo de trabalho. O objetivo é sempre o autodesenvolvimento de cada um, o autoconhecimento, a caridade, a cura. Na verdade o objetivo de ambos os trabalhos é o mesmo, tanto a Gira como o Mensageiros, a forma que é diferente. Eu acho que quando você toma mais Daime, tem que aprimorar um pouco mais a questão do autoconhecimento do teu eu. Eu acho que ambos os trabalhos se complementam, para o desenvolvimento mediúnico (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

Como pôde-se perceber a dimensão corpórea é bem preponderante no desenvolvimento mediúnico no contexto daimista estudado. Nos dois tipos de trabalho mediúnico aqui descritos, a Gira e o Mensageiros da Cura, percebe-se a diferença na linguagem a qual o fenômeno de incorporação se expressa. No entanto, segundo os entrevistados, ambos os trabalhos se complementam, oferecendo ao adepto oportunidades de vivenciar nuances gradativas do transe; tanto a espontaneidade performática da Gira quanto a contrição disciplinar do Mensageiros da Cura, o que na visão deles enriquece o processo de desenvolvimento mediúnico e contribui para um maior entendimento do fenômeno de incorporação, que como já mostrado, exige do adepto muito discernimento.

4.4 A disciplina daimista aplicada ao desenvolvimento mediúnico

O ritual daimista oscila entre dois polos, a performance apolínea, representada pelo esforço e empenho do adepto em circunscrever o transe dentro dos preceitos daimistas de ordem e disciplina e a constante possibilidade da imersão no caos dionisíaco representado pela intensidade do transe extático quando foge as regras do ritual. A afirmação da disciplina daimista impede que o transe seja extravasado de forma caótica, dando margem a experiências desestruturantes (MACRAE, 1992).

Segundo o antropólogo Victor Turner (1974; 2013), todo sistema social abarca duas dimensões, a “estrutura” que fomenta a ordem e mantém o grupo coeso e a “antiestrutura” ou *comunitas* que seria a tendência do sistema a desordem. De acordo com esse autor, haveria uma necessidade humana intrínseca de vivenciar estes dois polos, sendo possível experienciar a *comunitas* de forma mais controlada através dos eventos rituais, que possibilitariam uma “liminaridade” que não põe em risco a falência da estrutura.

No rito daimista, a liminaridade seria representada pelas limitações impostas pelos elementos simbólicos e preceitos rituais, que servem para demarcar as fronteiras entre o sagrado e o profano assegurando que o rito penda mais para o lado da estrutura, garantindo ao adepto que o transe seja uma experiência estruturante. Sendo um espaço liminar, o ritual pode deslocar a ordem para qualquer um dos polos, dependendo dos elementos litúrgicos utilizados e autorizados no rito. O carnaval foi citado por Turner (1974; 2013) como “rito de inversão” que desloca a ordem para o polo da *comunitas*.

Os códigos de conduta daimistas, permitem o estabelecimento de uma cerimônia que fomenta uma experiência extática coletiva sem que o rito descambe para o lado dionisíaco ou para o lado da *comunitas*, o que seria de se esperar num rito no qual se faz uso coletivo de uma substância psicoativa. Assim, o ritual daimista não se configura como um rito de inversão, como o carnaval mas sim como o que Couto (1989) chamou de “rito da ordem”.

Pode-se considerar que as cerimônias do Santo Daime, são ritos que reforçam a ordem, deslocando o sistema para o polo da estrutura e para sua coesão. Lembrando que a dimensão da ordem é afirmada pelo esforço e empenho de cada adepto durante o ritual (MACRAE, 1992; COUTO, 1989).

No entanto, as Giras que ocorrem no contexto daimista da Flor da Montanha, permitiriam os influxos de elementos umbandistas que caracterizariam a dimensão da *comunitas* quando permitem a inversão de valores da “estrutura” daimista.

Ainda tomando como referência os conceitos de Turner, diria que na Flor da Montanha, existe a necessidade social da coexistência de ambas às modalidades, que pode ser expressa em rituais distintos. É necessário que a *comunitas* seja viabilizada através do rito da Gira, para que o polo da estrutura seja afirmado no rito daimista de Mensageiros da Cura. Segundo os adeptos, os médiuns necessitam de um espaço onde possam exercer sua mediunidade de forma mais espontânea e livre para aprenderem a trabalhar com a mediunidade e aprimora-la. A falta de tal espaço pode fazer com que muitos médiuns mais inexperientes fiquem sobrecarregados com as demandas que a mediunidade lhes impõe, sucumbindo a episódios no qual o transe eclode de maneira desenfreada em momentos inapropriados, como aponta a fala do dirigente da Flor da Montanha Marcelo Bernardes:

É interessante assinalar que, na nossa casa o sincretismo, ele é muito gradual. Na realidade, no nosso Trabalho de Hinário, já teve pessoa que chegou aqui e falou: “eu pensei que aqui era a casa da Umbanda, que ficava todo mundo atuado no meio do Hinário”. E não tem nada disso aqui. Aí eu falei: “pois é, porque aqui tem o dia certo pra atuação, que é na Gira, aí quando chega no Hinário não tem atuação”. No Hinário não tem atuação, é doutrina mesmo. Então, a nossa casa, ela segue dessa forma, a gente tem a doutrina e a Umbanda debaixo do mesmo teto. Mas é pros umbandistas e os caboclos estudarem no Santo Daime a doutrina. Os caboclos, eles incorporam na Umbanda, e dentro do Hinário o objetivo é que eles trabalhem ao lado do aparelho. Raramente vir, e se vier, vai no cruzeiro, descarrega e volta, e apronta pro serviço que é ali no bailado. Então é muito interessante reparar isso (Entrevista realizada com Marcelo Bernardes: Lumiar, 19 set. 2015).

O dirigente acredita que o fato da igreja viabilizar um espaço ritual para as manifestações de incorporação, reduz a ocorrência desse fenômeno nos contextos inapropriados para eles como os trabalhos oficiais de Hinário e de Concentração. Acredita-se que, a participação nas Giras possibilita ao adepto, um espaço onde ele pode dar vazão ao transe mediúnico de forma mais livre impedindo que ocorram irrupções extáticas em momentos inapropriados em outros rituais, como mostra a fala de um dos entrevistados:

No fundamento dessa casa, onde temos a Umbanda e o Santo Daime, valoriza-se muito essa questão da disciplina. Tanto é que, nos trabalhos é falado pelo Marcelo: “Nossa casa é uma casa de Santo Daime e este é o nosso sacramento”. É falado também que é preciso disciplina com a mediunidade nos Trabalhos de Hinário, porque, pras atuações tem a Gira. Pede-se aos médiuns que frequentem as Giras para fazer o trabalho mediúnico lá, atuar seus caboclos, suas entidades lá, para quando chegar no Hinário, nos tentarmos cumprir a ordem da doutrina (Entrevista realizada com Marcos: Lumiar, 26 mar. 2015).

Os trabalhos rituais na linha do Santo Daime inicialmente propostos por Mestre Irineu, tinham como instrução primordial o perfilhamento da corrente, num formato quase militar de ordenação do salão, onde cada um deveria ocupar seu lugar e se manter em sua posição do início ao fim do rito. Na Flor da Montanha, busca-se preservar esta proposta, tendo os fenômenos de incorporação que se adequar a estética corporal e ritual do Santo Daime. Assim, a incorporação de entidades passa a ser aceita dentro do universo cosmológico daimista como instrumento de aprimoramento espiritual dos adeptos, desde que circunscrita de forma harmoniosa dentro da ordem do ritual. De acordo com a visão de um dos entrevistados, o trabalho mediúnico já estava presente desde a época de Mestre Irineu, tendo ao longo dos anos passado por uma evolução, como mostra a seguinte fala:

As pessoas não percebem, mas esse estudo mediúnico começou lá com o Mestre, mas naquela época, não era um momento de manifestação explícita. O Mestre Irineu chamava os caboclos. No hinário dele é cheio de hino de chamada pra caboclo. Mas naquela época não permitiam a incorporação. Nas Concentrações, também já tinha uma ênfase em contatar seres de luz, entrar em contato com o *eu superior*, que vem lá do Círculo Esotérico. O Padrinho Sebastião trouxe a história do Kardecismo. Com a Baixinha veio a história da Umbanda, abriu um espaço maior para a entrada dos caboclos, pra trabalhar com a força dos caboclos. E aí, chega aqui na Flor da Montanha, tá presente tudo isso, as Concentrações, que priorizam um tipo de mediunidade, a mesa branca kardecista que está mais visível nos Trabalhos de Mensageiros e mais as Giras com a parte da incorporação dos guias. Isso tudo faz parte do que a gente tava discutindo, que é o aprimoramento espiritual. Para conseguir chegar nesse nível de trabalho mediúnico é necessário passar por todos esses. A Baixinha mesmo trabalhou 30 anos com o Santo Daime e antes disso, trinta com a Umbanda para chegar aqui onde estamos hoje, na Flor da Montanha. Eu também vim da Umbanda, desde os 17 anos. Trabalhei 10 anos na Umbanda até chegar no Santo Daime. E hoje, eu vejo a diferença, o aprimoramento que veio quando juntou a Umbanda com o Daime (Entrevista realizada com Marcos: Lumiar, 26 mar. 2015).

Uma das maiores polêmicas geradas quando o padrinho Sebastião autorizou a inserção das Giras e dos trabalhos de banca aberta onde se permitia incorporação, foi a questão da espontaneidade do transe que acabava dando margem a manifestações que não se enquadravam dentro do ideal daimista de ordem e disciplina. O transe de incorporação trouxe para o rito daimista excesso de gesticulação, movimentação e barulho, o que fez com que os adeptos mais conservadores tomassem aversão a esse tipo de fenômeno. Na Flor da Montanha, percebe-se que existe a preocupação em manter a ordem dentro dos rituais daimistas que permitem incorporação de entidades, para se evitar conflito e dissonância entre

os adeptos da casa, pois como já apontado anteriormente, uma grande parte não possui mediunidade de incorporação. Dessa forma, insiste-se que os médiuns eduquem a si mesmos e os seus guias e se portem de maneira apropriada em cada rito, como aponta a fala de uma entrevistada:

A nossa igreja ela tem a proposta de fazer os trabalhos na linha da doutrina, seguindo o ritual da doutrina, o calendário da doutrina, o regimento da doutrina com uma tolerância maior pras questões mediúnicas durante os trabalhos. Mas a gente busca que nos trabalhos de Concentração e Hinário não haja incorporação. Porque pra isso tem os trabalhos mediúnicos de mesa, que aqui é o Mensageiros da Cura que é aberto a incorporação, mas também de uma forma mais contrita e as Giras, onde se dá uma abertura maior pra incorporação acontecer de forma mais solta. É um estudo importante pras pessoas aprenderem a se doutrinarem e doutrinarem suas entidades também (Entrevista realizada com Marisa: Lumiar, 27 mar. 2015).

Quando houve a introdução do trabalho mediúnicamente dentro do Santo Daime, a presença do Padrinho Sebastião sancionava a abertura para a Umbanda e incentivava o desenvolvimento mediúnico dos seus seguidores, no entanto após o seu falecimento, sem o respaldo e carisma do fundador do CEFLURIS, emergiram críticas e oposição com relação a realização dos trabalhos de Gira (ALVES-JÚNIOR, 2007).

As Giras no Céu do Mapiá deram margem à ocorrência de fenômenos mediúnicos de incorporação um pouco descontrolados, talvez ainda por conta da inexperiência dos adeptos em lidar com a mediunidade, o que contribuiu para que houvesse um estranhamento por parte de daimistas mais conservadores da comunidade, que ficaram incomodados com a linguagem excessiva com que muitos médiuns davam vazão as manifestações, havendo uma exacerbação dos aspectos mais performáticos em detrimento do trabalho de caridade espírita. Estes conservadores defendiam que as Giras eram rituais que iam na contramão dos preceitos daimistas, que pregavam a ordem, a disciplina e a contrição corporal como diretrizes fundamentais para o bom andamento do trabalho espiritual.

Assim, de acordo com esta adepta:

Muitos caboclos chegam no Daime selvagens e vão se apurando, conforme o aparelho dele vai se apurando também. A primeira vez que eu fui numa Gira no Céu do Mapiá, eu nunca vi tanto caboclo selvagem. Porque a Umbanda tava chegando na doutrina pra se instalar, então ainda não se tinha muita instrução. Porque o caboclo é um ser livre. A disciplina é muito difícil pra qualquer caboclo. Se você ver os índios, eles não tem disciplina. Aí, tinha muito caboclo selvagem que pulava, gritava, movimentava demais, e isso se somava a falta de experiência dos médiuns, que naquela época tavam

começando esse estudo mediúnico. Então aos poucos vai se entrando na educação espiritual, vai aprendendo a trabalhar, a incorporar dentro do momento certo, dentro das horas propícias. Porque um bom médium, educado, não vai se atuando pela escada afora, dando show. É tudo educado. No plano espiritual é muito educado, organizado (Entrevista realizada com Lúcia: Saquarema, 03 out. 2015).

Nessa fase incipiente do trabalho de desenvolvimento mediúnico no Céu do Mapiá, o fenômeno de incorporação era ainda pouco compreendido. Muitos adeptos criticavam pois, por não os vivenciar, o compreendiam pouco e os que o vivenciavam ainda não tinham domínio sobre ele, o que acabou também gerando problemas, pois alguns médiuns daimistas passavam por dificuldades e atribuições em suas experiências mediúnicas (GUSMAN-NETO, 2012). Uma das entrevistadas que vinha de um contexto umbandistas relatou como foi difícil para ela lidar com a sua mediunidade de incorporação, na época de sua chegada na comunidade daimista de Visconde de Mauá por volta do ano de 1985:

A pessoa não era muito bem vista, não era entendido ainda e a pessoa ficava super mal. Eu mesmo no início, não conseguia muito controlar, então eu só levava bordoadas lá no Céu da Montanha. Mas como eu já entendia, porque eu já sabia que eu era médium, e já era da Umbanda, eu não ligava muito, porque eu sabia que era ignorância das pessoas. Mas quando você tá num lugar que não acolhe, realmente é difícil. Teve época que eu pensava: “Ah não vou no trabalho não, chega lá, eu fico sofrendo e ainda levo bordoadas”. Quando a minha mediunidade começou a ficar muito forte, porquê o Daime abriu mais, eu pensei em parar de ir nos trabalhos, porque não podia incorporar e eu passava dificuldade nos trabalhos. Era só critica, e todo mundo falava. Porque eu dava muito trabalho, eu aparelhava entidade, aparelhava sofredor, aparelhava um tanto de coisa. E pra mim era muito delicado entender o que tava acontecendo. Até que eu recebi do Mestre (Irineu) a instrução de que eu tinha uma missão a cumprir no Santo Daime e que envolvia a questão da mediunidade, aí eu fiquei mais tranquila e continuei indo. No começo era bem fechado, quando eu cheguei lá no Céu da Montanha em Mauá. Aí, aconteceram um monte coisas seguidas que foram abrindo mais o caminho pro estudo da mediunidade. Primeiro o Padrinho Sebastião recebeu a instrução de abrir pra trabalhar com o Tranca Rua. Aí, quando o Tranca Rua veio pra trabalhar no aparelho dele e devido as questões da própria comunidade, do próprio trabalho espiritual lá do grupo, ele viu que era importante abrir essa linha de estudo, abrir esse trabalho. Aí, ele mandou construir a Casa de Estrela. Depois foi chegando um grupo de médiuns em Mauá, aí chegou a Baixinha também em 87 e aí foi abrindo mais (Entrevista realizada com CM: Lumiar, 29 mai. 2015).

Segundo o relato de Alex Polari de Alverga a Alves Júnior (2007, p. 246), houve uma grande receptividade com a chegada da Umbanda no Céu do Mapiá, que acabou sendo dotada

de um ar de festividade e que gerou tensões com um dos preceitos maiores da religião daimista: a disciplina.

Apesar das Giras não terem sido aceitas como rito oficial dentro do calendário, coube a Padrinho Alfredo, filho e sucessor de Padrinho Sebastião, o desafio de tentar enquadrar os elementos umbandistas dentro de moldes litúrgicos menos conflitantes com os parâmetros daimistas, evitando um desvirtuamento da religião. Assim, a criação do Trabalho de Mesa Branca foi a solução encontrada por Padrinho Alfredo para conseguir incorporar os ensinamentos umbandistas à doutrina dentro de preceitos rituais aceitáveis para os daimistas.

O “Trabalho de Mesa Branca de Cura e Estudos Esotéricos e Mediúnicos Professor Antônio Jorge”, como foi denominado por Padrinho Alfredo, é um trabalho de banca aberta realizado com todos os presentes sentados, no qual são efetuados hinos de chamada a entidades umbandistas e kardecistas. Este rito segue os moldes do Trabalho de Estrela, tendo também como foco o aprimoramento do contato com os guias espirituais e o trabalho de caridade espírita. Neste trabalho é permitida a incorporação de entidades, seguindo os mesmos moldes do Mensageiros da Cura, com os médiuns permanecendo sentados e em postura de contrição durante a incorporação.

A inserção da Umbanda no Santo Daime não pôde ser evitada, pois contava com o respaldo de Padrinho Sebastião, que permaneceu mesmo após seu falecimento uma autoridade muito forte, sendo sua memória respeitada pelos seus seguidores. Assim, conseguiu-se viabilizar e institucionalizar a presença das influências umbandistas através do enquadramento dentro dos preceitos do Santo Daime que valorizavam a ordem, a disciplina, a contrição, a padronização e a uniformidade (ALVES-JÚNIOR, 2007; GUSMAN-NETO, 2012).

Tendo em vista este histórico, percebe-se no grupo estudado, uma preocupação com o controle e ordenação do transe de incorporação das entidades umbandistas que ocorrem no contexto daimista para que essas manifestações mediúnicas sejam adequadas as regras do ritual, assumindo características consonantes com o discurso religioso do grupo. Dessa forma, fica evidente a diferença existente entre a manifestação de incorporação nos trabalhos de Mensageiros da Cura, que deve ocorrer de forma contida, sem os giros e movimentos das manifestações de cunho mais umbandista que são permitidas nas Giras.

O corpo umbandista livre de amarras sociais, pode se expressar de forma mais solta, sendo permitida a espontaneidade e fluidez dos movimentos corporais, já no Santo Daime, valoriza-se uma postura corporal mais rígida e a atitude de contrição, sendo reduzido o espaço

para a dança e para a expressão da espontaneidade exigindo-se do médium um trabalho de controle do transe que faz com que os movimentos sejam cada vez mais restritos.

Pode-se usar a dualidade dionisíaco versus apolíneo para compararmos a linguagem dos transe de incorporação nos dois ritos que foram foco da pesquisa. Nas Giras, privilegia-se o dionisíaco com a espontaneidade, entrega, relaxamento, fluidez, ao passo que o Mensageiros da Cura com seu molde daimista, está mais alinhado a dimensão apolínea valorizando um tipo de contato mais racional com as entidades, postura de contrição, controle dos movimentos, serenidade e equilíbrio.

No trabalho de Mensageiros da Cura é esperado que o adepto se submeta as mesmas prescrições dos demais ritos daimistas, enquadrando a manifestação de incorporação dentro do *script* daimista, no qual se valoriza a padronização, a uniformidade, a ordem e a disciplina. Destaca-se que uma das funções do desenvolvimento mediúnico no contexto estudado seria aprimorar o médium para que este possa ter mais controle sobre o transe de incorporação de forma a progressivamente adequá-lo as regras do ritual daimista, evitando catarses descontroladas e abruptas, moldando a manifestação a formas cada vez mais sutis de incorporação.

Há uma cobrança social implícita para que o adepto através do trabalho realizado nos ritos progressivamente evolua para uma forma mais aperfeiçoada de conduta ritual, que dentro do grupo é mensurada pela capacidade que o adepto tem de controlar suas funções corporais (psíquicas, cognitivas e motoras). Isso também se aplica aos fenômenos de incorporação, em que se espera que o médium consiga aprimorar o transe passando de uma manifestação mais bruta, cheia de movimentos e gestos estereotipados, para uma que se adequa aos ritos daimistas com uma postura mais contrita.

Cabe ao médium que se submete ao processo de desenvolvimento mediúnico na Flor da Montanha, o dever de se esforçar ao máximo para adequar o seu trabalho conjunto com seu guia dentro dos parâmetros que são aceitos no contexto daimista. Assim, as entidades que nas Giras tem livre expressão de movimentos e da fala através de cumprimentos, preleções ou gritos, dentro do rito daimista tais manifestações devem ser controladas pelo médium, que quando incorporado deve assumir uma atitude de introspecção e contrição, realizando o trabalho mediúnico com seu guia em silêncio, direcionando o fluxo de energia através do trabalho de concentração mental e através de movimentos suaves.

Existe uma tolerância com relação ao médium que está iniciando seu processo de desenvolvimento, no entanto, como em todo ambiente social, há mecanismos de controle

dentro do grupo que compelem o adepto a se adequar aos parâmetros de ordem e disciplina para gozar de respeito dentro do grupo, consolidando a dimensão social do ritual. O médium que não se comporta de acordo com as regras estabelecidas socialmente, acabando sendo alvo de críticas, perdendo sua credibilidade perante o grupo. Assim, o rito cumpre funções distintas, como “evento estruturante da vida social e um espaço de contato com o mundo espiritual” (GROISMAN, 1999, p. 76). Lembrando que a função estruturante é afirmada pela presença dos fiscais nos ritos. Com relação às atuações descontroladas dos iniciantes e a função ordenadora da fiscalização é interessante observar o seguinte relato:

Às vezes acontece do médium dar passagem pra qualquer energia que chega, aí fica o tempo todo atuando, o trabalho inteiro e não se trabalha, não trabalha suas questões. De repente, eu vejo no trabalho uma pessoa atuar uma coisa super esquisita. E às vezes eu tenho que ir lá dar uma chamada na pessoa, porque eu fico vendo aquilo, e aquilo me cansa. Uma vez aconteceu de uma pessoa ficar lá um tempão no cruzeiro atuando. Aí, eu cheguei pra ele e falei: “A Gira foi ontem, no trabalho de hoje é o aparelho que tem que ser trabalhado. Agradeço muito a sua presença mas tá na hora de ir embora”. E aí, a pessoa voltou e foi lá pro quartinho de cura deitou lá e ficou lá se trabalhando. Porque eu senti que era um ser meio brabo que tava incorporado, mas aí eu fui firme e falei com clareza: “Agora acabou!” E o ser obedeceu. Mas tem uns que não querem obedecer. Mas às vezes vem a rebeldia da pessoa também. Tem pessoa que não quer aceitar. Tudo bem, mas aí fica por conta própria. Porque eu tô ali cumprindo uma função como fiscal. E os trabalhos eles tem uma diretriz. Tem trabalho que é pra isso e tem outros que não. Mas tem umas pessoas mais inexperientes, que querem ficar na rebeldia. E a entidade também tem que respeitar a ordem da casa. Porque às vezes eu fico muito sobrecarregada, porque eu fico na fiscalização e na assistência. Nós estamos num momento que o pessoal do corpo mediúnico da casa, os mais experientes temos que ficar mais atentos a esses processos que às vezes ocorrem com o pessoal mais inexperiente (Entrevista realizada com Alice: Lumiar, 29 mai. 2015).

A incapacidade do médium em dominar, controlar e adequar a manifestação das entidades ao tempo, espaço e regras do ritual religioso pode vir acompanhada de sanções sociais. Os médiuns que não cumprem as regras do ritual, fazendo barulho e movimentação considerados excessivos durante o transe, podem perder a credibilidade social, podendo ser taxados de indisciplinados e rebeldes por resistirem em suavizar o transe mediúnico de acordo com os parâmetros aceitos pelo grupo. Estas pessoas passam a ser mal vistas e alvo de críticas em conversas informais.

Assim, a capacidade de controle do transe mediúnico e adequação a disciplina exigida no rito se tornam parâmetros para mesurar o desenvolvimento pessoal e espiritual alcançado, se convertendo em maior credibilidade dentro do contexto grupal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da mediunidade a partir da junção de práticas umbandistas a valores daimistas permitiu a integração dos fenômenos de incorporação que já vinham ocorrendo no Santo Daime desde sua origem, mas que, no contexto geral da religião, vinham sendo reprimidos por não contarem com um conjunto doutrinário que pudesse significá-los. As necessidades que emergiram no próprio contexto religioso, com relação às vivências mediúnicas dos adeptos impulsionaram todo o sistema para a busca de significados que pudessem auxiliar na compreensão dessas experiências, conduzindo a religião para a apropriação e ressignificação de simbolismos advindos de outras tradições religiosas que compartilham de uma visão espiritualista semelhante.

Pela ausência de parâmetros originários com relação ao fenômeno de incorporação, que permitissem lidar com as manifestações que começaram a ocorrer ocasionalmente, muitos adeptos mais sensíveis mediunicamente começaram a apresentar experiências difíceis durante o ritual. As experiências de incorporação dentro dos ritos não podiam mais ser negadas, necessitando de um processo semântico em que houvesse sua aceitação e conseqüentemente sua assimilação de acordo com parâmetros que não produzissem um choque simbólico com os fundamentos da religião.

O Santo Daime é uma religião em constante assimilação de novos conceitos e na medida em que a experiência espiritual de seus adeptos se torna mais ampla, torna-se necessário a busca por significados que as tornem compreensíveis, tendo que se recorrer por vezes a outras formas de expressão religiosa, como foi o caso da Umbanda, que trouxe um amparo para melhor compreensão dos fenômenos de incorporação que estavam ocorrendo nos ritos.

Desde a origem do Santo Daime, seu fundador Mestre Irineu, mostrou afinidades com o panteão das divindades negras e indígenas, fato que pode ser constatado pelos hinos recebidos por ele que estão compilados em seu hinário “O Cruzeiro”. Seu sucessor, Padrinho Sebastião, promoveu uma maior abertura para a entrada de concepções espíritas e formulou uma disciplina espiritual que busca a harmonização do *eu superior* e do *eu inferior* com o desenvolvimento mediúnico e finalmente, coube a Mãe Baixinha preparar os adeptos para a integração desse conhecimento através da criação de um espaço ritual onde este estudo pudesse ser posto em prática (ALVERGA, 1992).

A abertura do sistema daimista a ensinamentos de outras formas de religiosidade pode também ser notada através dos hinos que estão sendo constantemente recebidos pelos adeptos. Desde que a religião daimista obtém legitimidade perante seus adeptos pelo recebimento de informações direto do mundo espiritual através dos hinos, estes são imbuídos da autoridade que fundamenta o sistema de crenças daimista. Assim, a inserção dos elementos umbandistas na religião do Santo Daime pôde também ser respaldada através do recebimento de muitos hinos que fazem referência a Umbanda e seu panteão de entidades.

Pôde-se perceber que o transe de incorporação no contexto daimista, se constitui num fenômeno extremamente complexo que permite uma articulação de significados muito abrangente ao associar a mediação do mundo espiritual a esfera do psiquismo humano, suscitando reflexões que evidenciam questões de subjetividade, limites e potencialidades da mente humana, relações de identidade social, relações com o corpo, trazendo questionamentos que transcendem a visão até então coerente a respeito dos fenômenos de incorporação no meio acadêmico científico.

Como exposto anteriormente, o ritual daimista envolve a confrontação de duas dimensões que me referi como dionisíaca e apolínea. Esta dualidade é constante no rito e faz parte do duelo entre: a luz e a sombra; o *eu superior* e o *eu inferior*; a expansão da consciência e o mergulho nas dimensões inconscientes da psique. A garantia do triunfo da ordem sobre o caos pôde ser alcançada na Flor da Montanha, a partir da criação de um espaço socialmente legítimo para a *comunitas*; o ritual de Gira, onde os adeptos podem mergulhar nos seus processos mediúnicos, e dar vazão as forças sobrenaturais que se apresentam de forma mais aberta, para que no rito daimista ocorra a prevalência da “estrutura” e da estética apolínea.

A forma com que os daimistas concebem seus corpos e suas condutas no mundo, são aspectos preponderantes na construção da performance extática que constitui o fenômeno de incorporação. O transe de incorporação pode ser expresso com mais espontaneidade nos ritos de Gira, onde há uma aproximação com a estética umbandista, com o corpo mais livre e solto durante o transe. No entanto, na Flor da Montanha, percebe-se que este fenômeno está sofrendo influências dos valores daimistas, no intuito de ser aceito dentro desta religião. Assim, os fenômenos de incorporação no contexto daimista também estão sujeitos à estética apolínea, sendo enfatizada a importância do transe semiconsciente, controlado e da sobriedade.

A visão de mundo daimista sobre o aprimoramento pessoal impregna também o discurso que rege o desenvolvimento mediúnico, fazendo com que este processo abarque elementos que não estão presentes em outras religiões mediúnicas. A utilização de recursos simbólicos umbandistas para auxiliar no desenvolvimento mediúnico dos adeptos, está sendo associado aos ideais daimistas de perfeição, disciplina, ordem, padronização, contrição, perdendo as características umbandistas em detrimento da afirmação dos valores daimistas, moldando os fenômenos de incorporação daimistas numa estética própria, onde a combinação de características de ambas religiões converge numa forma original e singular de lidar com esse tipo de mediunidade.

Guimarães (1992) mostrou em seu trabalho que o grupo era originalmente um terreiro de Umbanda que inseriu elementos daimistas em seus ritos. É interessante observar como ao longo dos anos que separam o meu trabalho do desta autora, houve a assimilação de influências no grupo que configuraram a inversão do sistema, sendo hoje uma igreja de Santo Daime que faz uso de elementos umbandistas.

Percebe-se que, com o processo de institucionalização vivido pelo grupo de Mãe Baixinha [de terreiro de Umbanda para igreja do Santo Daime] e que foi consolidado em 1994, com a construção da sede, denominada Tenda Espírita Flor da Montanha, passou a existir ao longo dos anos uma gradual absorção dos preceitos doutrinários, ritualísticos e cosmológicos daimistas, que passaram a influenciar na identidade do grupo de forma geral.

Pelo que pude perceber, os elementos daimistas foram se sobrepondo aos umbandistas, circunscrevendo o fenômeno de incorporação dentro de uma série de prescrições. Atualmente, até mesmo na Gira, que possui uma linguagem mais umbandista, percebe-se que os dirigentes estão sendo mais incisivos nas suas instruções com relação às prescrições a serem seguidas pelos médiuns com relação à incorporação de entidades. Parece que com a perda da referência umbandista que Mãe Baixinha representava, criou-se uma tensão no grupo em decorrência da preocupação dos adeptos que tem mais afinidade com a Umbanda, em garantir a continuidade dos trabalhos de Gira. Marcelo Bernardes afirmou que mesmo com a ausência de Baixinha os trabalhos de Gira continuariam sendo realizados, pois se constituem num dos fundamentos da casa.

Percebi mais ao final da pesquisa de campo, que recentemente parece haver um maior rigor com relação às normas que procuram assegurar o bom andamento dos rituais de Gira. Ao longo do tempo, e mais notadamente após a morte de Baixinha, houve um enrijecimento

com relação a certas condutas que antes eram aceitas, como por exemplo a liberdade com relação a estética performática do transe.

Tem sido muito pontuado pela diretoria da igreja em avisos, no início das Giras, a respeito do discernimento e responsabilidade que os médiuns devem ter no uso de sua mediunidade, não permitindo a vazão de energias conturbadas que atrapalham a ordem do rito. Tem também sido destacado antes dos ritos, que o espaço central do terreiro deve ser ocupado apenas pelos médiuns patacados, que já tenham licença para trabalhar com seus guias, ou seja, aqueles que já tem o nome do guia, seu ponto riscado e de preferência também seu ponto cantado e que estejam aptos a realizar o serviço de atendimento. O espaço do terreiro só deve ser utilizado pelos demais médiuns em momentos em que não seja mais possível segurar ou adiar a ocorrência da incorporação.

Além do uso de Daime e do canto de hinos nas Giras, os preceitos disciplinares daimistas estão também sendo aplicados as entidades umbandistas que devem ser doutrinadas assim como os médiuns que as recebem, tendo em vista o ideal de aprimoramento e evolução espiritual.

Percebo que a Gira tem se tornado um espaço dialético, onde o transe umbandista que possibilitava uma flexibilização do controle daimista e uma maior entrega do corpo ao fluxo instintual tem sido progressivamente racionalizado e controlado. O mesmo tem sido frisado nos trabalhos de Mensageiros da Cura, no qual instruem os médiuns a utilizarem a manifestação de incorporação e privilegiarem a incorporação de entidades que tem por objetivo auxiliar no trabalho espiritual, devendo-se barrar entidades desordeiras que vem com o intuito de atrapalhar.

Talvez, a repentina rigidez da direção possa ser justificada pela insegurança que tomou conta do grupo após a morte de Mãe Baixinha, podendo ser uma tentativa de prevenir uma possível desordem que geralmente é gerada em ambientes sociais após a perda da liderança que se constitui na referência maior para o grupo. O reforço de parâmetros mais rígidos de conduta para os médiuns com relação ao fenômeno de incorporação e com relação ao cumprimento das regras nos ritos pode ser uma tentativa de dar mais segurança e estabilidade ao grupo. No entanto, aponto que para a confirmação de tal hipótese seria necessário acompanhar o grupo por um período maior, o que inclusive poderia fornecer dados interessantes para um futuro trabalho para verificarmos até que ponto ocorrerá a sobreposição dos elementos daimistas sobre os umbandistas.

Autores como Cemin, (2001), Goulart, (2004), Alves-Júnior (2007) e Gusman-Neto, (2012) propuseram que a Umbanda representa um elemento dissonante no sistema daimista, identificando pontos de tensão entre ambas as religiões e fomentando uma ideia de ruptura, sendo o fenômeno de incorporação identificado como o elemento mais evidente dessa tensão. Todavia, durante a pesquisa, percebi que não houve ruptura com a criação de uma vertente separada do CEFLURIS que alguns chegaram a denominar de Umbandaime. Pelo menos no grupo da Flor da Montanha, responsável por introduzir elementos umbandistas de forma mais preponderante no Santo Daime, tal ruptura não foi consolidada.

Em minha concepção, a inserção de elementos umbandistas no Santo Daime, no caso da Flor da Montanha, foi um processo gradual no qual as tensões foram atenuadas e os preceitos originários da religião daimista foram mantidos, havendo a assimilação das influências umbandistas sem confrontar os fundamentos doutrinários. Com isso, possibilitou-se ao Santo Daime criar a sua própria linguagem no que tange aos fenômenos de incorporação. Pelo que pude perceber, os elementos da Umbanda estão auxiliando a significar fenômenos que já vinham ocorrendo no âmbito ritual, mas que a religião do Santo Daime não havia desenvolvido um conjunto doutrinário para lidar com tais fenômenos (ALVES-JÚNIOR, 2007).

Como pudemos observar no início deste trabalho, a concepção daimista a respeito da mediunidade tem sido influenciada por várias linhas espiritualistas, desde as tradições indígenas amazônicas, passando pelas concepções do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento, pelo Kardecismo, até chegarmos a Umbanda no final dos anos oitenta.

A vertente do Santo Daime, intitulada CEFLURIS, com a política de abertura para a assimilação de novos elementos através do ecletismo presente em seu fundamento, permitiu uma certa plasticidade doutrinária que acolheu os fenômenos mediúnicos. Essa abertura para a ocorrência dos fenômenos de incorporação recebeu maior respaldo dentro da comunidade daimista após a chegada de Mãe Baixinha e a instauração de sua igreja nas montanhas de Lumiar, criando um espaço de estudo no qual os adeptos pudessem se aprofundar no seu processo de desenvolvimento mediúnico.

O processo de absorção de referenciais simbólicos umbandistas no Santo Daime articula uma plasticidade que possibilita a construção de concepções próprias a respeito do transe de incorporação. Nesse sentido, os conhecimentos umbandistas estão sendo ressignificados de acordo com os valores daimistas, tendo o fenômeno de incorporação que se adequar ao rito daimista e não contrário.

Como pudemos perceber, as manifestações de incorporação que ocorrem nas cerimônias rituais da igreja daimista Flor da Montanha são influenciadas por um rico imaginário de crenças, valores e simbolismos, que se refletem na complexidade que este fenômeno adquire na religião do Santo Daime. Como exposto, os fenômenos mediúnicos de incorporação não implicam apenas incorporar espíritos, podendo implicar outras questões que são suscitadas no âmbito ritual, como diferenciar os seus processos psíquicos e catárticos da atuação de entidades. Nesse sentido, pode-se destacar que do ponto de vista da identidade do grupo, todo processo de desenvolvimento mediúnico permite ao adepto não apenas contatar o mundo espiritual, mas também entrar em contato com partes desconhecidas de si mesmo e integrá-las superando o seu *eu inferior* e entrando em contato com sua divindade interna representada pelo *eu superior*.

O transe de incorporação de entidades é visto como parte deste processo maior de aprimoramento daimista, pois através dele é possível realizar o trabalho de caridade espírita em benefício de seres encarnados e desencarnados, permitindo que ambos espíritos envolvidos, tanto o médium quanto a entidade evoluam espiritualmente.

Os médiuns da Flor da Montanha são submetidos a um processo de aprendizagem extremamente complexo dos processos mediúnicos devido as configurações singulares do rito daimista, que além do uso da bebida ritual, possui uma interpretação cosmológica própria a respeito das intensas vivências psíquicas, afetivas e corporais que ocorrem nos ritos.

Segundo minha avaliação, a complexidade da experiência religiosa daimista, fez com que houvesse a necessidade do grupo umbandista original de Mãe Baixinha ampliar a proposta inicial de desenvolvimento mediúnico, composta por elementos umbandistas aos princípios da religião do Santo Daime.

A riqueza de simbolismos presentes no universo estudado onde foram unidas concepções da Umbanda e do Santo Daime, permitiu com que os adeptos da igreja de Mãe Baixinha fizessem construções simbólicas no qual os aspectos rituais, cosmológicos e doutrinários de ambas religiões fossem amalgamados fazendo com que o fenômeno de incorporação assumisse configurações *sui generis*.

As interpretações e abordagens que podem ser feitas com relação aos fenômenos de incorporação no Santo Daime são vastas. Neste trabalho, pude dar conta de um pequeno aspecto deste vasto horizonte de estudos que são os fenômenos mediúnicos através de um modesto recorte da realidade de um grupo específico, mas espero com isso ter contribuído para uma ampliação das concepções e dos discursos atualmente em vigor, propondo a

abertura de novos diálogos entre a ciência e a religião e novas vias de pensamento que permitam uma maior compreensão a respeito da riqueza de significados e possibilidades das experiências religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *ABC do Santo Daime*. Belém: Eduepa, 2007.

_____. *Epistemologia e Saberes da Ayahuasca*. Belém: Eduepa, 2011.

AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretism na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ALVERGA, Alex Polari de (org.) *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*. Céu do Mapiá: Cefluris Editorial, 1998.

_____. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. *O Livro das Mirações*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

ALVES JUNIOR, Antônio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, PUC-São Paulo, 2007.

ARTESE, Léo. *O Vôo da Águia*. 2. ed. São Paulo: Roka, 2000.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *O Livro Essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BLAVATSKY, Helena Petrova. *A Doutrina Secreta: síntese da ciência, da religião e da filosofia*, Vol. 1. 1ª ed. São Paulo: Pensamento, 1980.

BECKER, Howard. *Segredos e Truques da Pesquisa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BIANCHI, Antônio. *Ayahuasca e Xamanismo Indígena na Selva Peruana: o Lento caminho da conquista*. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia, (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2005, P. 319-329.

BOLSANELLO, Débora, Pereira. *A Busca do Graal Brasileiro: a doutrina do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BOMFIM, Juarez Duarte. *A Construção do Self entre Seguidores da Doutrina do Santo Daime: percepções e imagens dos novos adeptos urbanos e sua relação com a nova consciência religiosa*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em: <www.neip.info>. Acesso em: 13-09-2014.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRITO, Glacus de Souza. (2004). *Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil)*. In:____ LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S.(orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

CAMARGO, Candido Procópio F. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAPARELLI, David. *Enciclopédia Esotérica*. São Paulo: Madras, 2006.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CEFLURIS. *Livro de Normas de Ritual*. Céu do Mapiá, AM.

CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem Xamanismo e Dádiva: o poder do Santo Daime*. 1ª ed. São Paulo: Terceira Margem, 2001.

_____. Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”. In:____ LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002, P. 347-382.

CÍRCULO Esotérico da Comunhão do Pensamento. *Livro de instruções*. São Paulo: Pensamento (Primeira série de instruções).

COUTO, Fernando de La Rocque. Santo Daime: rito da ordem. In:____ LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002. P. 385-410.

_____. *Santos e Xamãs*. Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília. 1989.

CRUZ de Caravaca: orações misteriosas de grandes virtudes e eficácia para toda classe de enfermidades. São Paulo, SP: Editora Pensamento, 1955.

D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiões pós-tradicionais*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martin Fontes, 2002.

ELLER, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge, 2007.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Plasticidade e Pessoaalidade no Espiritismo Criolo Cubano. *Mana* 20 (1): 63- 93, 2014.

FERRETTI, Sergio (org.) *Repensando o Sincretismo*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: introdução á cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1983.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____ *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989, P. 03-21.

GIUMBELLI, Emerson. Espiritismo e Medicina: introjeção, subversão, complementaridade. In: _____ ISAIA, Arthur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar*. Uberlândia, MG: Edufu, 2006.

GOULART, Sandra Lúcia. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade de Campinas, 2004.

GOULART, Sandra Lúcia. 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 de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2004, P. 277-301.

_____. *Raízes Culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 1996.

GREGANICH, Jéssica. Cura e reencarnação: o processo de “cura espiritual” no Santo Daime. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, nº 12, p. 107-129, outubro de 2010.

_____. *Entre a Rosa e o Beija-flor: um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

_____. O Axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. In: _____ LEWGOY, Bernardo (org.). *Debates do NER: sincretismo revisitado*. Porto Alegre, Ano 12, N. 19 Jan/Jun. 2011.

GROB, C.S.; MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; BRITO, G.S.; NEVES, E.S.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O.L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.T.; STRASSMAN, R.J. & BOONE, K.B. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: _____ LABATE, Beatriz Caiuby. & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

GROF, Stanislav. *A aventura da autodescoberta*. São Paulo: Summus Editorial, 1997.

_____. Psychoactive sacramentals: what must be said. In: _____ ROBERTS, T.B. *Spiritual growth with entheogens: psychoactive sacraments and human transformation*. Rochester, Vermont. Toronto, Canadá: Park Street Press, 2012.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

_____. Santo Daime: notas sobre a “Luz Xamânica” da Rainha da Floresta. In: _____ LANGDON, Ester Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do esoterismo e da Nova Era. *Revista eletrônica Correlatio*, n. 3, Abril, 2003.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A Lua Branca de seu Tupinambá e Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal do rio de Janeiro, 1992.

GUSMAN NETO. Celso Luz. *Transgredir é Inevitável: pontos de tensão entre Umbanda e Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

HARNER, Michael. *The Way of the Shaman*. New York: Harper Collins Publishers, 1990.
ISAIA, Arthur Cesar. Religiões afro-brasileiras, sincretismo e representação triádica da nacionalidade no discurso católico brasileiro pré-conciliar. In: _____ LEWGOY, Bernardo (org.). *Debates do NER: sincretismo revisitado*. Porto Alegre, Ano 12, N. 19 Jan/Jun. 2011.

ISAIA, Arthur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006.

KARDEC, Alan. *O Livro dos Médiuns*. 49. ed. Brasília, DF: Federação Espírita Brasileira, 2013.

LABATE, Beatriz Caiuby, *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). *O Uso Ritual de Plantas de Poder*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

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

_____. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2004, P. 303-344.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra. & ARAÚJO, Wladimir Sena. Introdução. In:____ LABATE, B.C. & ARAÚJO, W.S.(orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby & ARAUJO, Wladimir Sena. (Orgs.) *O Uso Ritual da Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras. 2004.

LANGDON, Ester Jean Matteson. Xamanismo: velhas e novas perspectivas. In:_____ (org.). *Xamanismo no Brasil Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998.

LEWIS, Ioan. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LIMA, Sergio Alex Silva. *Experiências e Símbolos de Transformação na Doutrina da Floresta*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

LÍRIO, Alba. *Baixinha: biografia e ensinamentos de uma operária da fé*. Rio de Janeiro: Novas Direções, 2011.

LOURES, Glauber Assis. *Encanto e desencanto: um estudo sociológico sobre o Santo Daime*. Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2013.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural. In: _____ LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002. P. 181-200.

MABIT, Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2002. P. 147-180.

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

_____. *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

MACRAE, Edward. & MOREIRA, Paulo. *Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador, BA: EDUFBA, 2011.

MCKENNA, Dennis J.; GROB, Charles S. & CALLAWAY, James C. The scientific investigation of ayahuasca: a review of past and current research. *The Heffter Review of Psychedelic Research*, Vol. 1: p. 65-77. 1998. Disponível em: <http://www.maps.org/newsletters/html>. Acessado em: 10-06-2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo, SP: Editora Ática, 1986.

MAUSS, Marcel. As Técnicas do Corpo. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAY, Tim. *Pesquisa Social: questões, métodos e processos*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELO, Rosa. *A União do Vegetal e o Transe Mediúnico no Brasil*. In: _____ *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31 (2): 130-153, 2011.

METZNER, Ralph. *Ayahuasca: the Sacred Vine of Spirits*. Rochester, Vermont: Park Street Press, 2006.

MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação, Religiosidade e Saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Universidade de São Paulo, 2012.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. O uso ritual de ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: _____ LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2004, P. 413-443.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palácio de Juramidam: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. *Fenomenologia das Experiências Mediúnicas, Perfil e Psicopatologia de Médiuns Espíritas*. Tese de Doutorado em Ciências. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

MORTIMER, Lúcio. *Bença Padrinho*. São Paulo, Céu de Maria, 2000.

_____. *Nosso Senhor Aparecido da Floresta*. São Paulo, Céu de Maria, 2001.

MOTA, Christiane. *Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na baixada maranhense*. São Luís: Edufma, 2009.

MOTTA, Roberto. Candomblé, Xangô e Catimbó: transe de êxtase e transe de possessão no nordeste do Brasil. In: _____ ISAIA, Arthur Cesar. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia, MG: Edufu, 2006.

MOURA, Marta Antunes (org.). *Mediunidade: estudo e prática*. Brasília, DF: Editora da Federação Espírita Brasileira, 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp- Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Amurabi. Performance, corpo e identidade: a imersão religiosa no Vale do Amanhecer. *Estudos de Religião*, Vol. 25, nº 41, 113-141, jul./dez., 2011.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PEIRANO, Mariza. *Análise Antropológica de Rituais*. Brasília: Série Antropologia. Departamento de Antropologia- Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2000.
PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELÁEZ, M.C. (1996). *No Mundo se Cura Tudo: interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC.

_____. Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. In: _____ LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O Uso Ritual de Ayahuasca*. 2. ed. Campinas, SP: Mercado de letras, 2004, P. 473-491.

PERALVA, Martins. *Estudando a Mediunidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora da Federação Espírita do Brasil, 1971.

PRANDI, Reginaldo. Deuses Africanos no Brasil Contemporâneo: introdução sociológica ao Candomblé de hoje. *Horizontes Antropológicos*, Nº. 3, São Paulo, 1995, P. 10-30.

_____. (org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

_____. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, 2(1): 1.sem. São Paulo, 1990, P. 49-74.

_____. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. *Debates do NER: sincretismo revisitado*. Porto Alegre, Ano 12, N. 19 Jan/Jun. 2011.

PROENÇA, Wander de Lara. *Contribuições do Método da Observação Participante para pesquisas no campo religioso brasileiro*. Artigo. Revista Antropos- vol. 2, ano 1, São Paulo, 2008, P. 08-33.

RAMACHANDRA. Adilson Silva. *O pensamento em evolução: Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento – 100 anos (1909-2009), A história da primeira ordem esotérica do país e sua influência na filosofia espiritualista brasileira*. São Paulo, SP: Pensamento, 2010.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. *Recebido e Ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

RODOLPHO, Adriane Luísa. Entre a encruzilhada e a nebulosa: etnografias para pensar o sincretismo. In: _____ LEWGOY, Bernardo (org.). *Debates do NER: sincretismo revisitado*. Porto Alegre, Ano 12, N. 19 Jan/Jun. 2011.

ROSE, Isabel Santana de. *Espiritualidade, terapia e cura. Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2005.

SELL. Ari Bertoldo. Neurobiologia do Xamanismo. In: _____ LANGDON, Ester Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

SILVA, Eliane Moura da. Similaridades e Diferenças entre Estilos de Espiritualidade Metafísica: o caso do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (1908- 1943). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Arthur Cesar Isaia (org.) Uberlândia: EDUFU, 2006.

SILVEIRA, Tamara Christine Carneiro. *Em Busca da Santa Luz; um estudo sobre a experiência do êxtase místico religioso na comunidade do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2007.

SOARES, Luís Eduardo. *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa*. Cadernos do ISER (Instituto de Estudo da Religião) N° 23. 1990.

SOUZA, Silvia Nowikow de. *Origens do Santo Daime: Mestre Irineu vida e obra*. São Paulo: Caminho das Ideias, 2012.

STOLL, Sandra Jacqueline. O Espiritismo na Encruzilhada: mediunidade com fins lucrativos? In: _____ ISAIA, Arthur Cesar. *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia, MG: Edufu, 2006.

_____. *Encenando o Invisível: a construção da pessoa e ritos mediúnicos e performances de "autoajuda"*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1), 2009, P. 13-29.

TART, Charles T. *O fim do materialismo*. São Paulo: Cultrix, 2012.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WALSH, Roger N. *O Espírito do Xamanismo: uma visão contemporânea desta tradição milenar*. São Paulo: Saraiva, 1993.