

Uma reflexão sobre os hinos do Santo Daime

José Erivan Bezerra de Oliveira
Universidade Federal do Ceará

RESUMO:

Este artigo busca apresentar em linhas gerais a fundação, organização e desenvolvimento da religião conhecida como Santo Daime, fundada pelo Mestre Raimundo Irineu Serra. É traçado aqui o percurso da doutrina desde 1912 até os dias atuais. Tomando como base de sua constituição os hinários que compõem a sua liturgia, faço uma análise de como esses hinários se relacionam com suas matrizes indígenas, afro-brasileiras e cristãs e como se desenvolvem até o presente momento da sua constituição.

PALAVRAS-CHAVE:

Ayahuasca – Santo Daime – Hinários

ABSTRACT:

This article try apresent one synthesis about the fundation, organization and desenvoilment the Santo Daime religion what heve a founder the Master Raimundo Irineo Serra. This article to describe some facts since your oringin in 1912 until present time. To take aim ay the hymn what to consist the liturgy Santo Daime religion. I try to apresent one analysys about this hymns to relation with indigenous culture, afro-brasilian, christianity and how to develop along the time your arrangement

KEYWORDS:

Ayahuasca – Santo Daime – Hymns

ITINERÁRIO DE UMA RELIGIÃO

A ayahuasca é um chá que é obtido através da cocção de uma folha (*psychotria viridis* - chacrona, rainha) e de um cipó (*banisteriopsis caapi* - mariri, jagube). Seus usos remontam a uma tradição milenar e, a despeito da inexistência de unanimidade sobre a sua origem, remetem as práticas

xamânicas dos índios da Amazônia brasileira, peruana e boliviana, sendo que alguns autores encontram ligações da sua utilização com a história do povo Inca¹. Certo é que vários grupos ameríndios utilizam o chá denominado ayahuasca há muito tempo. Esses grupos fundamentam seus rituais na possibilidade de comunicação e aproximação com seres que habitam uma outra realidade. Chamada de “cipó dos mortos”, “liana dos espíritos”, “vinho das almas”, entre outros tantos nomes, é ingerida pelos xamãs indígenas na comunicação com os espíritos, na procura de melhores campos de caça, para responder determinadas tensões no interior das relações existentes na tribo ou na busca da cura de alguma doença.

É mister lembrar aqui que, entre esses grupos, a relação com a natureza é muito diferente da nossa e que o cotidiano da tribo é totalmente perpassado pelas conexões possíveis de se estabelecer entre a realidade ordinária, por assim dizer, e a realidade alterada pela ingestão da ayahuasca.

Nativos dos grupos Pano, Kaxinawá, Sharanawa, Marubo, Aruák e Ashaninka, entre outros, consomem o chá nessas condições, guardando diferenças no panteão hieorofânico e na caracterização das origens de sua ligação com a bebida. Entre todos os grupos, ela possui o *status* de intermediária na comunicação com o sobrenatural, e mais: é ela que mostra a verdadeira realidade, independente do corpo físico.

Para essas tribos, a ayahuasca é provedora de conhecimento e como tal encerra uma noção de pedagogia, pois existem maneiras pelas quais esse conhecimento é transmitido, não sendo uma prerrogativa de todos alcançar os estágios divinatórios decorrentes da sua ingestão. A figura do xamã aparece, então, como aquele que tem a capacidade de desvendar os mistérios que as visões guardam, interpretá-las e transmitir ao restante da tribo. É ele que possui o conhecimento necessário para o preparo do chá e é ele quem mais vezes já fez a viagem a esse outro mundo, sendo ele o responsável pela iniciação dos mais novos e por esclarecer a estes os aspectos individuais ou coletivos das visões particulares de cada um. Assim, o efeito da bebida é tanto uma representação de certos elementos inerentes à vivência do indivíduo quanto à construção simbólica da realidade social da tribo como um todo, responsável em muitos casos pela coesão social do grupo, pela manutenção da ordem e pela estruturação das relações sociais.

A prática ritual da maioria desses grupos possui determinadas exigências que estabelecem uma dietética do corpo, recomendando deter-

minados cuidados e instituindo proibições diversas. Na maioria dos grupos, as mulheres não participam do ritual, sendo que as menstruadas são ainda mais estigmatizadas, não podendo sequer se aproximar dos objetos utilizados para oferendas ou que façam parte do operacional ritualístico. As recomendações envolvem uma dieta de sexo, a proibição de determinados alimentos, isolamento etc.

No contato dessas tribos com as populações caboclas da Amazônia – peruana, boliviana, colombiana e brasileira – surge um “novo xamã” representado pela figura do “curandeiro” ou “vegetalista”, que iniciado por um xamã indígena, aprende o preparo do chá e a utilizá-lo em uma *práxis* mais urbana, voltada na maior parte das vezes para seu aspecto medicinal e para comunicação com o mundo animal, vegetal e mineral.

Na parte brasileira da floresta amazônica também existem muitos desses curandeiros. Com o advento da borracha a partir do final do século XIX, rumou para a região Norte um grande contingente de pessoas de todas as partes do país, principalmente do Nordeste. Esses novos seringueiros também travaram contato com essas plantas e, como seu uso sempre foi bastante difundido, se apropriaram de diversas formas da ayahuasca (re) significando seus conteúdos e introduzindo elementos cada vez mais urbanos e ocidentais na prática do consumo ritual do chá.

O Santo Daime se insere nesse contexto de (re)significação. O seu *corpus* doutrinário começa a ser estruturado por Raimundo Irineu Serra, negro maranhense, de dois metros de altura, migrante nordestino, como tantos outros, que chegou ao Acre por volta de 1912, no ciclo da borracha. Trabalhou na Comissão de Limites e dela desligou-se em 1932. Conheceu a bebida através de um conterrâneo seu, chamado Antonio Costa (não existe uma comprovação desse encontro) e foi iniciado por um xamã, cujo nome era Crescêncio Pizango, quando trabalhava na demarcação da fronteira brasileira recém estabelecida depois da aquisição do estado do Acre.

Mestre Irineu (como ficou posteriormente conhecido) nasceu em São Vicente Ferret (MA), no dia 15 de dezembro de 1890. Durante muito tempo, pensou-se que o seu nascimento foi em 1892, mas recentemente o pesquisador Florestan Neto encontrou a sua certidão de nascimento com a data correta². Acredita-se que Irineu tenha tomado contato em sua terra natal com os rituais do Tambor de Mina, existindo relatos de que ele freqüentava esse candomblé. Por outro lado, sua mãe era muito religiosa, praticante do

cristianismo popular e não é de estranhar que muitos elementos introduzidos na doutrina do Santo Daime tenham origem na formação inicial de Irineu.

Acredita-se que de 1912 até o início da década de trinta, Irineu tenha vivido um período de iniciação, aprendendo a reconhecer as plantas e a preparar o chá à medida que ia incorporando os elementos que utilizaria na constituição da doutrina. Durante esse tempo também foi membro de sociedades esotéricas como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, onde adquiriu conhecimentos sobre as doutrinas trazidas da Europa. Nesse período funda com Antonio Costa o Círculo de Regeneração e Fé na cidade de Brasília. Do contato travado com esse conhecimento foram incorporadas preces e orações que se mantêm até os dias de hoje no ritual daimista.

Por esse tempo, começou a “receber” os primeiros hinos do seu hinário *O Cruzeiro* (que conta com 132 hinos) seguindo, portanto, toda uma tradição oral ligada ao uso da ayahuasca pelos índios, pelos curandeiros e vegetalistas amazônicos.

Dona Percília Matos da Silva³, contemporânea do mestre Irineu, conta que quando o conheceu em 1934, ele só tinha três hinos e que o ritual resumia-se à ingestão do chá, períodos de concentração intercalados com o canto desses três hinos e de mais três de outros dois companheiros dele. O ritual só veio ser estabelecido completamente perto do seu falecimento, em 1971.

Com o aparecimento dos hinos, a doutrina começa a se desenvolver musicalmente. Outros contemporâneos do mestre Irineu também começam a receber hinos e a compor belos hinários. Formou-se a primeira bandinha de música dentro da doutrina, capitaneada por Daniel Pereira de Matos, que mais tarde fundaria a entidade denominada Barquinha.

A década de 1930 até a de 1960 foi de estruturação do corpo doutrinário, estabelecimento das normas, da farda, do bailado e, é claro, também teve seus balanços. O trabalho foi suspenso um tempo na década de quarenta, por causa da desunião e de intrigas de alguns, tendo sido aberto novamente em 1946 e assim continuou até a morte do mestre.

A partir de 1960, muita gente começou a chegar à doutrina. Entre essas pessoas estavam Wilson Carneiro de Souza e Sebastião Mota Melo. Ambos encontraram a cura de suas doenças pelas mãos do mestre Irineu e não saíram mais de lá. É interessante notar que ambos foram desenganados pela medicina oficial e não sabemos exatamente qual a doença que tinham,

mas que os dois sofriam de enfermidade no estômago. Segundo os dois, depois de terem tentado tudo que conheciam (leia-se além da medicina oficial, os centros espíritas, curandeiros, rezadores, macumbeiros) foram operados espiritualmente e alcançaram a cura depois de beberem o Santo Daime.

Ao senhor Wilson Carneiro, o mestre entregou a direção do Pronto Socorro (que existe até os dias de hoje, sob a direção do padrinho Nonato Souza, filho do padrinho Wilson). O Pronto Socorro é um ponto específico para atender os doentes mais necessitados que não podiam esperar até o dia do trabalho ou que não podiam se deslocar até a casa do mestre. Sebastião Mota Melo trouxe toda sua família para conhecer o Daime e em pouco tempo seu povo já era uma parcela significativa da comunidade. Seus filhos - Alfredo, Valdete, José Mota - desenvolveram rapidamente o lado musical, tocando violão e acordeom. O próprio Sebastião começou a receber os primeiros hinos de seu extenso hinário que se chama "O Justiceiro". Ele já despontava como uma grande liderança dentro da doutrina e com a passagem do mestre Irineu em 6 de julho de 1971, Sebastião resolve sair do Alto Santo onde havia conhecido o Daime e abrir uma linha de trabalho espiritual própria em sua casa, na Colônia Cinco Mil, também nos arredores de Rio Branco.

Nessa época, os regimes militares impunham sua política ditatorial duramente em toda a América Latina, inclusive no Brasil, enquanto o restante do mundo vivia um áureo período de liberação política, social e cultural. O oriente começava a se abrir para o ocidente e a religiosidade deixava aos poucos de se basear no apostolado romano. A geração *hippie* colocou sua mochila nas costas e ganhou o mundo a pé, de carona, descobrindo o exótico desconhecido. Essa mesma geração que havia tido contato direto com o psicodelismo de substâncias como a *marijuana*, a cocaína, a heroína, o ópio e o LSD, também procurava experimentar outras coisas. Como o modelo de organização social vigente não respondia aos ideais desses jovens que procuravam na natureza respostas para suas perguntas, muitos deles acabaram chegando a Colônia Cinco Mil e conhecendo a comunidade daimista liderada por Sebastião Mota Melo, já conhecido por padrinho Sebastião. O encanto era imediato, pois ele recebia a todos da mesma forma e os tratava como amigos, mesmo os com o visual mais estranho, cabeludos, tatuados, herdeiros da geração *beatnick*.

Durante toda a década de setenta e começo da década de oitenta, ele recebeu cada vez mais pessoas na Colônia até chegar num ponto que ele

considerava que a cidade não oferecia mais aquilo que eles necessitavam. A borracha já não dava o lucro de antes, o assoreamento dos rios não permitia grandes avanços com a agricultura e a cidade de Rio Branco, antes distante da Colônia, se aproximava cada vez mais, trazendo para a comunidade os efeitos muitas vezes degradativos do progresso. Ele também estava preocupado com novas perseguições da polícia contra a doutrina.

O psicólogo Paulo Roberto fez parte da primeira expedição formada pelo governo federal e composta por um antropólogo, um psicólogo, um sociólogo, um historiador, representantes da polícia federal e do exército, para um estudo de verificação das propriedades alucinógenas da bebida e da possibilidade de se tornar uma droga de efeitos negativos. Havia também o medo do governo, recém-saído da ditadura militar, de que a comunidade do padrinho Sebastião se transformasse numa nova Canudos.

A partir dos estudos dessa comissão, o governo pôs fim à perseguição e em 4 de fevereiro de 1986, depois que o DIMED (Divisão de Medicamentos) retirou a ayahuasca da lista de substâncias proibidas, o CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) suspendeu definitivamente a proibição. Por sua vez, o CONAD (Conselho Nacional Antidrogas) regulamentou em 4 de novembro de 2004, através da resolução número quatro, o uso religioso da bebida e a criação de um Grupo Multidisciplinar de Trabalho visando à pesquisa permanente sobre os efeitos do chá, formado por pesquisadores das mais diversas áreas (farmacologia, medicina, biologia, antropologia, sociologia, psicologia etc) e contando ainda com a participação dos líderes e representantes das entidades que utilizam a bebida.

Sebastião resolveu, então, se mudar para o interior da floresta e solicitou ao INCRA uma área para a instalação da comunidade. O INCRA lhe destinou uma colocação de seringa abandonada no Rio do Ouro, no estado do Amazonas, em 1982. Ele foi à frente com um grupo de quarenta pessoas, verdadeiros desbravadores da Amazônia e depois de muitas dificuldades, doenças, mortes, conseguiu dar início à produção de roças e erguer as primeiras casas da comunidade. Foi duro o processo de transferência, mas o pior ainda estava por vir: depois de tudo pronto e a comunidade instalada, apareceu o dono das terras e o INCRA avisou que eles teriam que sair de lá para outro local. Mais uma vez, Sebastião e seu povo se deslocaram, enfrentando as mesmas dificuldades anteriores. Na localidade chamada Igarapé Mapiá, ergueram novamente tudo que deixaram pra trás. Esse lugar,

conhecido hoje como Céu do Mapiá, é a sede do CEFLURIS, entidade que congrega igrejas filiadas de todo o Brasil e de várias partes do mundo.

O início da década de 1980 marca também uma nova fase na história do Santo Daime. Por essa época saem da Colônia os primeiros litros de Daime para outros estados do país: para o Distrito Federal, nas mãos do antropólogo Fernando LaRoque, que funda a igreja Céu do Planalto; para o Rio de Janeiro, onde o psicólogo Paulo Roberto (casado com uma das filhas do padrinho Sebastião) funda o Céu do Mar; e Alex Polari de Alverga, antropólogo e ex-presos político, funda o Céu da Montanha em Mauá.

Esses três intelectuais têm um papel fundamental, tanto na organização administrativa da entidade, quanto na expansão da doutrina do Santo Daime. Com exceção de Alex Polari, que reside hoje no Céu do Mapiá, os outros continuam a frente dos seus centros, que são os maiores do país.

Sob o comando do padrinho Alfredo Gregório de Melo, seus irmãos (Valdete, Pedro e José Mota), Nonata (esposa do padrinho Paulo Roberto), Neves (casada com Maurílio Reis, atual dirigente da igreja da Colônia Cinco Mil) e a madrinha Rita Gregório de Melo (matriarca octogenária), inicia-se um período de expansão da doutrina, com a realização de visitas de instrução e feitos por todo o Brasil e exterior.

2 – OS HINOS E A CONSTRUÇÃO DE UM SISTEMA DE COMPREENSÃO DO REAL

Aqui estou dizendo
Aqui estou cantando
Eu digo para todos
E os hinos estão ensinando
(Hino 125 – *O Cruzeiro* – mestre Irineu)

Os hinos são a base da doutrina do Santo Daime. Sua fundação, por assim dizer, remete ao momento em que o mestre Irineu, ainda em meados da década de 1910, começa a receber os primeiros cantos que iriam fundamentar material e espiritualmente a nova religião.

Nesse momento aconteceu o encontro mítico entre ele e a Rainha da Floresta, representação tupiniquim de Nossa Senhora da Conceição, que de cima da lua nova começou a lhe entregar o conhecimento dos segredos contidos na bebida que ele próprio designara como Daime (num ato ro-

gativo: dai-me amor, dai-me fé). Em outras aparições, essa deusa ordenou que Irineu criasse a doutrina e lhe instruiu no recebimento dos cantos, para que através deles se estabelecesse o contato entre o mundo material e o mundo espiritual.

Nos primeiros anos de existência da doutrina, esses cantos não passavam de dez: três do mestre Irineu e mais sete de três dos seus primeiros seguidores. Após a ingestão da bebida eram cantados repetidamente por várias horas seguidas até que se atingisse o ponto sensível da *miração*, entendida aqui como o êxtase religioso, como o momento mágico em que a divindade se apresenta àquele que busca o conhecimento do sagrado.

A primeira constatação óbvia é que esses hinos possuem pelo menos dois sentidos, um que chamarei de *sentido cotidiano* e outro que denominarei de *sentido ritual*. É mister perceber essa diferença porque o primeiro sentido remete a um determinado tipo de conhecimento que não é o mesmo, ou pelo menos não possui a mesma força, do conhecimento transmitido à luz da ingestão da bebida, dentro do ritual.

Aqui, então, se inicia uma tentativa de compreensão do hino como canalizador e transmissor de determinados elementos que se constituem, por um lado, como a essência de uma religiosidade e por outro, como o próprio termo de elaboração permanente dessa mesma religiosidade.

Esse conjunto de hinos, que de aproximadamente dez passou a um número incalculável hoje, pouco mais de oitenta anos depois, pode ser observado sob vários prismas distintos: do histórico ao sócio-antropológico; do lingüístico ao literário; do ético-moral ao apologético; em estudo comparativo com outros hinos de outras religiões ou em consonância com os estudos da teologia ou da ciência da religião. Creio que o meu trabalho é uma arqueologia, um retorno ao começo. No caso dos hinos existem dois começos.

O primeiro diz respeito a utilização da ayahuasca pelos povos ameríndios, que milenarmente utilizam as plantas de poder para se comunicar com os espíritos e procurar respostas para as questões materiais no plano espiritual. Estas plantas são conhecidas por estes povos como "*plantas mestras*" ou "*plantas professoras*" porque, obviamente, são agentes sociais reconhecidamente eficazes no processo de transmissão do conhecimento,

pois a elas o grupo recorre desde tempos imemoriais para responder, afirmar ou negar determinadas situações extremas da vida cotidiana, seja um caso de doença ou uma decisão coletiva que necessita da anuência dos deuses.

Esses povos também se comunicavam com seus ascendentes e com o mundo dos espíritos através de cânticos que se revelam como mediadores dessa comunicação, variando caso a caso, na medida da necessidade do xamã em apresentar a solução para um problema coletivo ou a cura para a doença de algum membro do grupo. Os cânticos são utilizados assim, nos momentos de tensão, bem como para manter viva e acesa a chama dos conhecimentos dos antepassados e legitimar assim comportamentos do presente e estabelecer a ordem das relações sociais, permeando não só o espaço do religioso, mas todas as outras instâncias da vida social, não esquecendo que entre esses grupos não há limite claro entre estas instâncias e todas se entrecruzam e interdependem umas das outras.

Durante as cerimônias, o canto tem um papel crucial. Este é o meio de orquestrar e estruturar visões culturalmente específicas, para cada um dos participantes da sessão.

O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. Como vimos anteriormente, as palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam.⁴

A recuperação desta tradição é importante na medida em que estes são os povos que originalmente consomem ayahuasca até os dias de hoje e estes mesmos cantos os mantêm ligados entre si. Algumas das etnias que utilizam o chá na Amazônia brasileira e com os quais tive contato em Rio Branco, repetem os cânticos dos seus antepassados (a maior parte nos dialetos nativos) até hoje, como apresentam novos cânticos, alguns em dialeto e muitos em português, dado o contato dessas tribos com outros grupos sociais. Em Rio Branco, participei de um ritual de cura realizado na Comissão Pró-Índio e tive oportunidade de conhecer pajés de etnias diversas como os Ashaninka, os Chaminawa, os Kaxinawá, entre outros. O ritual foi conduzido pelo pajé Bané - dos Kaxinawá - e durante a cerimônia “bebemos cipó” e “tomamos rapé” noite adentro, ao som desses cânticos. Sua força é enorme e mesmo os cânticos entoados em dialeto nativo nos

levavam a modificação do nosso estado de consciência e nos remetiam a uma conexão com a floresta a nossa volta e todo o conhecimento que nela habitava. Era como se entendêssemos cada palavra pronunciada por eles. Os refrões possuem uma importância muito grande para a explicação desse fato. Keifenheim, referindo-se aos Kaxinawá do lado peruano, afirma:

Tais procedimentos estilísticos de repetição insistente acabam por criar continuidades sonoras que, literalmente, dão o tom, fazendo passar para um segundo plano o significado textual, que aliás já é ausente *per se* no caso dos versos em língua Yaminawa⁵.

Coletei vários desses cânticos em dialeto nativo e outros tantos em português, alguns falando inclusive do Daime e do mestre Irineu, realizando assim, a meu ver, uma conexão importantíssima entre a matriz nativa da ayahuasca e seus desdobramentos posteriores.

Do contato do homem branco com esses povos foi inventada outra tradição. A do vegetalista, caboclo amazônico, em grande parte descendente de nordestinos (os da parte brasileira pelo menos), seringueiro por excelência (quando a seringa sustentava o mercado internacional do látex), que no contato com os povos da floresta penetrou nos mistérios das “plantas professoras” e iniciou-se na cultura xamânica, incorporando elementos das rezas, benditos e invocações cristãs ou aspectos dos rituais de magia branca, magia negra e outras tradições esotéricas aos traços locais, principalmente o uso da ayahuasca, do rapé e de outras ervas utilizadas em rituais de cura. O xamã, ele próprio é, muitas vezes, o indivíduo que passou por um processo de iniciação para se curar de alguma doença e que dentro do desenrolar dessa experiência adquiriu os conhecimentos necessários dos mundos animal, mineral e vegetal e, a partir daí, se destacou dos membros de sua comunidade como possuidor de determinados poderes e saberes para penetrar no mundo espiritual e trabalhar como agente divinatório e curativo.

Jaques Mabit, médico francês especialista em naturoterapia e patologia tropical, descrevendo as sessões que participou com curandeiros na Amazônia peruana, afirma que estes se utilizam dos *icaros*, (cânticos rituais) para conduzir as suas reuniões e mediar os efeitos da bebida dentro do ritual, aumentando ou diminuindo a força das sensações obtidas dentro da viagem: “É essencial aqui o uso dos icaros, pois constituem o nó da prática terapêutica”⁶.

Luis Eduardo Luna, professor da Escola Superior de Economia Sueca de Helsinki, referindo-se ao *icaro*, afirma:

A dimensão sonora parece ter uma especial importância: cada objeto do mundo natural teria uma peculiar vibração que é apreendida como um canto ou *icaro*, e que de alguma maneira seria sua mais pura essência. Alguns destes cantos facilitam a navegação por espaços espirituais, são os agentes mediante os quais se chamam os espíritos, ou através dos quais o xamã se transforma⁷.

É claro que os cantos rituais representam o fio condutor entre a dimensão real e a dimensão espiritual e podem ser traduzidos como catalisadores das percepções e impressões dos pacientes, bem como ferramentas fundamentais para que o xamã-curandeiro não se perca no vastíssimo universo dos símbolos que são fornecidos pelas visões obtidas.

O segundo começo desta arqueologia é o momento em que Raimundo Irineu Serra, mestre Irineu como é conhecido por seus seguidores, conhece a ayahuasca e inicia a criação do sistema religioso denominado como Santo Daime. Aí começa realmente a nossa arqueologia, trabalho permanente de resgate e catalogação dos hinários que foram “recebidos” desde o princípio até os dias de hoje.

Para efeito didático-metodológico, segui aqui a divisão estabelecida por vários pesquisadores que, de forma mais ou menos consensual, compõem o quadro histórico desta religião com base na atuação de seus principais líderes e dos acontecimentos que giram em torno deles. Assim é possível visualizar com maior clareza o desenvolvimento da doutrina, através de uma periodização que abarca desde a sua criação até o momento atual.

O mestre Irineu e o hinário do *Cruzeiro* são considerados os troncos fundadores da doutrina do Santo Daime. Groisman, em um estudo sobre o contexto simbólico do Santo Daime, afirma que:

Segundo a concepção grupal, a doutrina está toda contida no hinário *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra. Dentro dessa visão, todos os hinos recebidos durante ou após o encerramento deste hinário são um seguimento, e devem responder e confirmar sua mensagem. Assim, *O Cruzeiro* é considerado um hinário-tronco.⁸

É sob esse signo que ela vive até 1971, ano do falecimento do mestre. Esse é sem dúvida o momento de maior facilidade nesta catalogação, pois o número de adeptos ainda é pequeno e a doutrina ainda se encontra restrita ao estado do Acre e, portanto, a quantidade de hinários também não é muito grande. Levando-se em conta a data marco de 1930 como início da sistematização da doutrina, esse período se constitui como metade do tempo de sua existência. Nesses quarenta anos, o mestre Irineu normatiza o ritual por completo, define a farda, as preces e orações, estabelecendo a sua comunidade no Alto Santo, atual bairro Irineu Serra, em Rio Branco.

Esses hinários possuem características marcantes. *O Cruzeiro*, do mestre Irineu, dá conta da instituição da doutrina e da sua caracterização, relata as suas mirações, estabelece as ligações da nova religião com as matrizes africana, indígena, cristã e esotérica. Trata de temas diversos, mas todos intrinsecamente ligados entre si: o amor ao próximo, a comunhão, o respeito, a justiça, a harmonia, a caridade. Lembra a ligação do Santo Daime com as santas doutrinas cristãs e se auto-afirma como replantador das mesmas, indo buscar nas figuras e nos símbolos matrizes do cristianismo os fundamentos e os elementos doutrinários constitutivos do Santo Daime, a saber: a Virgem da Conceição, Jesus Cristo, São José, São João, os Reis Magos, o Rei Salomão, a Estrela do Oriente, a Cruz. Os hinos também evocam: símbolos e entidades da natureza, como o sol, a lua, as estrelas, os pássaros, a floresta, o mar, as águas, o firmamento; os seres com os quais travava contato no seu processo de aprendizado e iniciação, como Tuperci, Ripi, Tarumim, Barum, Marum, Equiôr e B.G; e as entidades que supostamente pertencem ao panteão das religiões afro-brasileiras, como Papai Samuel, Papai Paxá, Sete Estrelas, os reis Titango, Tintuma e Agarrube (representando aqui os três reis magos).

Cada um desses seres e símbolos traz uma mensagem particular e oferece ao participante da doutrina do Santo Daime a possibilidade de relacionar esse ensinamento com a sua vida pessoal e traduzir para o seu cotidiano as instruções que são repassadas nos cantos. Estão contidos n'*O Cruzeiro* a humildade, a força, a disciplina, a elevação, a motivação, a firmeza (virtudes a se conquistar e a seguir), bem como as verdades essenciais e as ordens transmitidas do astral superior para que se abandone o mundo da ilusão (traduzido aqui como o mundo material) e a convocação para se viver uma vida pautada pelo espiritual como forma de se alcançar esse mundo após a morte.

A GUIZA DE CONCLUSÃO

Já disse que partindo dos hinos é possível estabelecer uma série de interpretações. Cada hinário, portanto, apesar de possuir características particulares deve possuir as ligações necessárias com essa matriz, utilizando-a como modelo para a afirmação daquela e como forma de auto-afirmação. Indagando a um líder espiritual sobre como se dá o estabelecimento da validade do hino, recebi a seguinte resposta:

O hino não pode conter nada que contrarie a matriz original e deve sim, ser um sustentáculo daquela. Mas é claro que a doutrina sendo viva acontece do hino também tratar de acontecimentos novos e imagens mais contemporâneas⁹.

Aqui há uma pista importante a ser seguida. É uma abertura para a introdução de novos elementos na doutrina e isso é um assunto delicado entre todos os daimistas, pois o mestre Irineu deixou em vida o ritual todo pronto e todos afirmam que nada deve ser modificado. No entanto, é óbvio que nem tudo permanece como o mestre preparou.

Os hinos, em sua maioria, são expressões literárias bastante simples. Só a sua leitura já desperta um certo envolvimento entre o emissor e o receptor. Mas sua função real é dada dentro do contexto ritual, depois da ingestão da bebida. Preparado o canal de recepção mediúnico, o aparelho (indivíduo que ingere o Daime) está pronto para receber as mensagens que estão contidas nos hinos e interpretá-las à luz dos elementos que são fornecidos por essas matrizes que estamos tratando e pelo conhecimento individual e coletivo que cada um possui. O *set* e o *setting*, respectivamente os caracteres psicológicos do sujeito e o ambiente sócio-cultural que o rodeiam seriam, então, responsáveis pelo significado que as mirações assumirão na vida do daimista.

Considerando a veracidade da afirmativa acima é possível compreender com maior clareza a entrada de novos elementos dentro do corpo ritual da doutrina do Santo Daime. Os primeiros 40 anos de sua existência se deram praticamente sem contato com o restante do país e só a partir da década de 1970 é que esse movimento começa a se expandir. Nesses hinários está contida também uma parte da história do Daime e os momentos decisivos pelos quais a doutrina passou até aqui.

Em todos os hinários é possível encontrar ligações com os elementos descritos originalmente no hinário *O Cruzeiro* do mestre Irineu. E cada um traz novas entidades, novos símbolos, novos ensinamentos que vem confirmar o já dito. Está constituída, então, a base sob a qual se erguerá um verdadeiro sistema composto por dezenas de hinários, que começam a ser recebidos, mas que se inscreverão principalmente a partir da década de setenta até os dias de hoje.

NOTAS

- 1 Vera Fróes, num dos primeiros livros publicados sobre o assunto, transcreve uma narrativa que remonta a história da ayahuasca até o império dos incas. Cf: FRÓES, Vera. *Santo Daime: cultura amazônica. História do povo Juramidam*. Manaus: SUFRAMA, 1986, p 160.
- 2 MAIA NETO, Florestan J. *Contos da lua branca*. Rio Branco: Fundação Elias Mansur, 2003.
- 3 Depoimento de Percília de Matos da Silva. *Revista do centenário*. Rio de Janeiro: Ed. Beija Flor, 1992, p 9.
- 4 LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado de Letras, 2002, p 48.
- 5 KEIFENHEIM, Bárbara. Nixi Pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no Leste do Peru. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado de Letras, 2002, p 118.
- 6 MABIT, Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto curandereil da Alta Amazônia Peruana. In LABATE, Beatriz Cayubi & ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado de Letras; 2002, p 150.
- 7 LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Cayubi & ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP/Mercado de Letras, 2002, p 193.
- 8 GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta*: Ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. Santa Catarina: Tese de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 1991. p 62-63.
- 9 Entrevista realizada com Alex Polari de Alverga, em fevereiro de 2003, em Campina Grande – PB.