

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

NILDA MARIA GOMES ESTEVES

**SINCRETISMO EM MOVIMENTO: UM ESTUDO DOS ADEPTOS DO SANTO
DAIME DO GRUPO CEFLURIS NA VILA CÉU DO MAPIÁ**

MARÍLIA

2010

NILDA MARIA GOMES ESTEVES

**SINCRETISMO EM MOVIMENTO: UM ESTUDO DOS ADEPTOS DO SANTO
DAIME DO GRUPO CEFLURIS NA VILA CÉU DO MAPIÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Dra. Claude Lepine

MARÍLIA

2010

NILDA MARIA GOMES ESTEVES

**SINCRESTISMO EM MOVIMENTO: UM ESTUDO DOS ADEPTOS DO SANTO
DAIME DO GRUPO CEFLURIS NA VILA CÉU DO MAPIÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais, do Departamento de Sociologia e
Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da
Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de
Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Dra. CLAUDE LEPINE
UNESP - MARÍLIA

Dra. SILVIA MARIA SCHMUZIGER CARVALHO
UNESP/ARARAQUARA

Dra. NIMINON SUZEL PINHEIRO
UNESP/SÃO JOSÉ DO RIO PRETO

CONCEITO: _____

Marília, _____ de _____ de _____

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão ao Mestre Maior, e a União do Vegetal;

A meus pais José Esteves e Maria Amélia Esteves que incondicionalmente me apoiaram; meus irmãos Benedita, João, Socorro e Jose (in memorian); meus filhos Sarah, Sanny e Marcello, genros Luciano e André e nora Maíra; meus netos Amanda, José Roberto e André Luiz; amigos Nazaré, Ana Caroline, Tânia e Gilvan pessoas que me mantiveram alimentadas pelos nobres sentimentos de amor e que nesse processo me ensinaram através da distância o valor da presença;

À orientadora professora Dra. Claude Lépine, que numa clara demonstração de amor pelo outro, ensina e orienta o caminho a percorrer, com respeito como uma Madrinha, no sentido usado pelos adeptos do CEFLURIS;

A UNESP – Universidade Estadual Paulista pela oportunidade do aprendizado, aos discentes e docentes que tive oportunidade de conviver, me relacionar e por suas contribuições no processo do conhecimento. Ao amigo Odirlei (in memorian) que de forma carinhosa me estendeu a mão quando cheguei na UNESP; aos funcionários da instituição, em particular as bibliotecárias, Tininha, Dilma, Cássia pela atenção e amizade;

A minha grande amiga e irmã Benedita Esteves, que me proporcionou o aconchego de escrever parte desse trabalho ao seu lado; seu esposo Roberto de Carvalho e filhos Fernanda e Eduardo, a minha eterna gratidão;

Aos amigos da União do Vegetal;

A Madrinha Rita, Padrinho Alfredo, Padrinho Waldete e seus familiares, às Madrinhas e Padrinhos e adeptos do CEFLURIS, moradores da Vila Céu do Mapiá que me receberam e através dos quais tive a oportunidade de viver as experiências do trabalho de campo, o agradecimento sincero pela disponibilidade de relatar suas experiências.

Ao amigo Oswaldo Guimarães pelo auxílio na intermediou com as lideranças locais, mostrando trilhas, direções por onde pude caminhar sem muitos tropeços;

A minha gratidão a amiga kelce Nayra Guedes Menezes Paes, Mestre em Letras, que com seu trabalho de correção e revisão contribuiu na organização do trabalho final.

Ao professor Sérgio Augusto Domingues e Niminon Suzel Pinheiro pelas observações atentas na qualificação evidenciando novos ângulos, contribuições valiosas;

Por eles e com eles consegui transformar um sonho em realidade.

Quis o Criador, que escreve certo por linhas tortas, unir a fé dos conquistadores cristãos (protagonistas da empresa colonialista que sob a bênção da Igreja, submetiam povos inteiros à escravidão e ao genocídio), com o sacramento destes povos subjugados. Com o Mestre Irineu, o vinho das almas se converte no novo sangue de Cristo, o Consolador Prometido, o Paráclito Vegetal, o Logos – cipó. Através dele, assimilou-se a espiritualidade dos nativos pré-colombianos, ao mesmo tempo que se resgata o Kharma desta página sombria da expansão da cristandade do novo continente. Isso sem falar na restauração do papel da experiência visionária como o centro da revelação espectral, descrucificando assim o Cristo da Cruz dos dogmas ao qual foi reduzido.

Alex Polari de Alverga
(O Evangelo Segundo Sebastião Mota de Melo)

RESUMO

É proposta desse estudo a compreensão do sincretismo cultural desenvolvida na trajetória do CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal, segmento criado pelo líder carismático Sebastião Mota de Melo, dissidência do Santo Daime - religião criada pelo migrante nordestino Raimundo Irineu Serra. O estudo procura mostrar que o processo de sincretismo que originou o Santo Daime cria uma nova dinâmica no segmento do CEFLURIS. A visão comunitarista do líder do CEFLURIS torna a Colônia Cinco Mil, local onde o grupo se estabeleceu, atrativo para pessoas de diferentes estados e países com conhecimentos, concepções e experiências políticas, sociais, culturais diversas, ampliando a concepção do grupo para o uso de diversos psicoativos com fins ritualísticos. Com a mudança para o interior da floresta e a criação da Vila Céu do Mapiá o grupo dá continuidade a essas experiências estabelecendo vínculos com outros grupos como o “Peyote”, com quem estabeleceu uma aliança espiritual. Esse trabalho procura mostrar que a relação com outros psicoativos é uma das características do CEFLURIS sendo considerado pelos adeptos sacramento divino que potencializa a percepção do espiritual. Com essa perspectiva o sincretismo torna-se particularmente distinto, se destacando por sua dinâmica como um “sincretismo em movimento”.

Palavras Chaves:

Sociologia - Cultura - Religião – Substancia Psicoativa

ABSTRACT

This paper aims to show the comprehension of the cultural syncretism in the course of CEFLURIS – Eclectic Center of Fluent Universal Light, dissidence of Santo Daime – a religion founded by Raimundo Irineu Serra, an immigrant from the Northeast of Brazil. This study aims to show the process of syncretism that originated the Santo Daime, and created a new dynamic towards the CEFLURIS, whose charismatic leader, Sebastião Mota de Melo settled the community in Colônia Cinco Mil, a place where the group became attractive for people from different states and countries with different knowledge, conceptions, political, social and cultural experiences which extend the group's conception to use several psychoactive substances with ritual goals. After moving to the interior of the forest and the foundation of Céu do Mapiá Village, the group continues their experiences by establishing links to other groups such as the “Peyote”, with whom they formed a spiritual alliance. This paper also aims to show that the relation to other psychoactive substances is one of the features of CEFLURIS as it is considered by the members as a divine sacrament which boosts up spiritual perception. With this perspective, syncretism becomes particularly distinctive; it is highlighted by its dynamics with a “syncretism in motion”.

Keywords:

Sociology - Culture - Religion - Psychoactive substance

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Mapa de localização da Vila Céu do Mapiá	11
- Mapa de Localização da Floresta Nacional do Purus.....	52
- Mapa da proposta de zoneamento da Floresta Nacional do Purus.....	53
- Padaria “pão nosso de cada dia”	54
- Retratos da diversidade cultural e financeira local	54
- Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá – AMVCM	55
- Primeira moradia do Padrinho Sebastião	56
- Sepultura do Padrinho Sebastião ao lado direito do pôster do Mestre Irineu, embaixo um pedaço do cipó Jagube	57
- Igarapé Mapiá Cheio, percurso alternado entre floresta fechada e moradias	61
- Diagrama dos clãs formado pelas famílias que fundaram o CEFLURIS	78

LISTA DE SIGLAS

AMVCM - Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá
CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal
CMF - Centro de Medicina da Floresta
COFEN – Conselho Federal de Enfermagem
COOPERAR - Cooperativa Agroextrativista do Médio Purus e Igarapé Mapiá
CTA – Centro de Trabalhadores da Amazônia
DIMED – Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos
FEM – Fundação Elias Mansour
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IDA/CEFLURIS - Instituto de Desenvolvimento Ambiental
ONG - Organização Não Governamental
PESACRE -
UDV – União do Vegetal
UFAC – Universidade Federal do Acre
UNESP – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
ZEE - Zoneamento Ecológico Econômico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SÍNTESE BIOGRÁFICA DO PADRINHO SEBASTIÃO MOTA DE MELO	18
2 O SERINGAL DE ONTEM E HOJE	32
2.1 A ESTRUTURA DO SISTEMA SERINGAL.....	32
2.2 ESTRANHAMENTOS E IDENTIDADES NO SERINGAL	35
2.3 MEMÓRIAS E NOVOS ARRANJOS SOCIAIS	38
3 O CAMPO: O VELHO E O NOVO NAS ARMADILHAS DA PROCURA	52
3.1 RETRATOS DA DIVERSIDADE CULTURAL: VILA CÉU DO MAPIÁ	52
3.2 EM CAMPO: A REALIDADE A PARTIR DO OLHAR	59
3.3 ABRINDO O PORTAL: ENCONTRO COM AS LIDERANÇAS ESPIRITUAIS	60
4 DIÁLOGO ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE	64
4.1 A VINDA PROFÉTICA DOS “DE FORA” PARA AJUDAR OS “CABOCLOS”	64
4.2 O PARENTESCO NO FORTALECIMENTO DO GRUPO	75
4.3 SINCRETISMO E SANTO DAIME	81
5 RESIGNIFICAÇÃO DO CATOLICISMO: CRIAÇÃO DO SANTO DAIME	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96

INTRODUÇÃO

Minha trajetória de vida certamente influenciou em muitas escolhas, dentre elas optar por estudar o homem através das suas construções culturais: costumes, hábitos, crenças “as teias de significados que ele mesmo teceu.” (GEERTZ , 1989, p.15). Enquanto estudante da graduação na Universidade Federal do Acre participei, como bolsista, do projeto “Parentes, herdeiros e compadres”¹, investigando as relações de parentescos e mapeando como estas se constituíam entre as diversas colocações e seringais próximos, percebi uma rede de relações que se ampliava para além dos laços consanguíneos e dos limites territoriais.

Como auxiliar de pesquisa no projeto "Participação & Impactos Sócio-econômicos e Culturais do Manejo Comunitário de Madeira: estudo Comparativo dos Projetos em Porto Dias e Cachoeira no Acre, Brasil”², convivi com seringueiros e ex-seringueiros moradores da Reserva Extrativista Porto Dias, trabalho de campo com nova abordagem - percebendo os conflitos decorrentes da participação no projeto de manejo madeireiro financiado pelo CTA – Centro de Trabalhadores da Amazônia – desenvolvi a monografia de encerramento do curso de Ciências Sociais intitulada “Um possível diálogo entre nós” e os “outros” - Um estudo sobre as diferenças e semelhanças entre as comunidades da Reserva Agroextrativista Porto Dias”.

A participação nesses projetos me manteve em contato com o homem da floresta e definiu os trabalhos que continuei desenvolvendo. Em 2005, contratada pelo IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, participei do Levantamento Sócio-Econômico da Floresta Nacional do Purus quando conheci a Vila Céu do Mapiá e o grupo do CEFLURIS³ - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra -, adeptos do Santo Daime e segmento do Alto Santo, primeira Igreja do Santo Daime no Acre, fundada na década de 30 do século XX.

Geograficamente a Vila está inserida na Floresta Nacional do Purus, localizada no sudoeste da Amazônia, às margens do Igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, território do Município de Pauini – Amazonas, conforme mapas abaixo. A forma de acesso ao local estrategicamente é por Rio Branco, capital do Estado do Acre, por via terrestre até Boca do

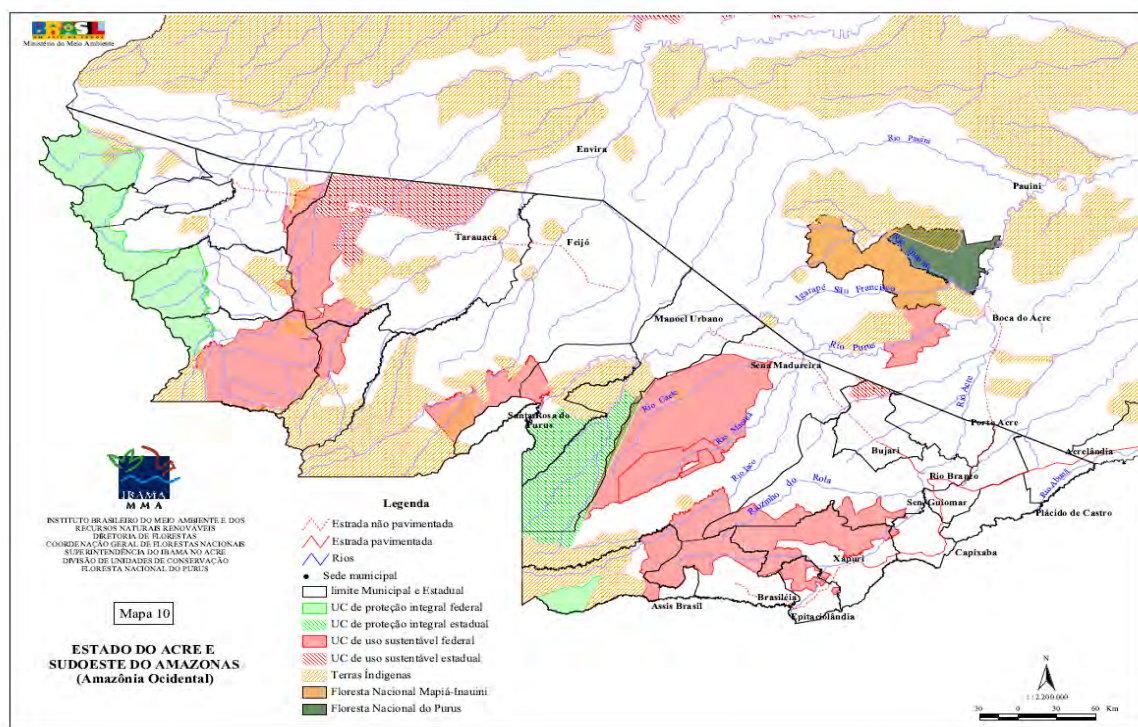
¹ Projeto financiado pela Fundação Ford e realizado pela professora da UFAC – Universidade Federal do Acre, Dra. Benedita Maria Gomes Esteves. Pesquisa de campo realizada com seringueiros e ex-seringueiros, moradores e trabalhadores extratores da Reserva Extrativista Chico Mendes, Xapuri – Ac.

² Projeto financiado pela Universidade da Flórida (UF) em parceria com o Grupo Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre - PESACRE coordenado pela estudante de doutorado em antropologia Samantha Stone, aluna da Dra. Mariana Sminth.

³ Dissidência do CICLU/Alto Santo - primeira Igreja daimista fundada por Mestre Raimundo Irineu Serra na década de 30 do século XX

Acre, Amazonas, e, posteriormente, de barco ou voadeira⁴ até a Vila Céu do Mapiá, local que o grupo de adeptos do CEFLURIS se instalou no início dos anos 80.

Mapa do Estado do Acre e sudoeste da Amazônia - Floresta Nacional do Purus localização da Vila Céu do Mapiá



ICMBio/2009⁵

O lugar surpreende pela infraestrutura compreendendo espaços públicos com instituições e comércio, acessibilidade de comunicação - telefone e internet -, com moradores de origens distintas - da região, nacionais de grandes centros urbanos e de outros países. A estrutura organizacional é formada por instituições como: Centro de Medicina da Floresta – CMF, Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá – AMVCM, Cooperativa Agroextrativista do Médio Purus e Igarapé Mapiá – COOPERAR, o Instituto de Desenvolvimento Ambiental – IDA/CEFLURIS, e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo, que geram, captam e administram os recursos para a manutenção da comunidade.

A religião origina o fluxo de entrada e saída de visitantes de diversos estados brasileiros e países estrangeiros com o objetivo de conhecer a igreja matriz - participarem dos

⁴ Voadeira é o nome que se dá ao barco de alumínio ou fibra com motor mais veloz.

⁵ Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade /2009.

rituais e festivais religiosos – conhecer e conviver com os líderes e fundadores do segmento, criando uma espécie de turismo religioso que dá dinamismo à economia local, e promove a difusão da proposta de religiosidade do CEFLURIS.

Esse universo é muito diferente do que se costuma encontrar na floresta: dizem que a floresta tem seus segredos, mistérios, que camufla, confunde a visão dos que não estão acostumados a ela, mas a Vila Céu do Mapiá é um lugar que surpreende, principalmente por estar no centro da Floresta Amazônica e ter características peculiarmente urbanas sincretizadas com o modo de vida da floresta; tentar explicar poderia cair no reducionismo, a opção é descrever a partir da narrativa dos próprios mapienses⁶ o que contam sobre si conforme Geertz (1989, p.321) mostra em relação à experiência com os balineses quando diz que “a cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”. O repertório se abre em várias possibilidades de leitura, mas a proposta se insere na orientação formulada pelo antropólogo em que “as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.” (GEERTZ, 1989, p.321).

As singularidades do grupo do CEFLURIS são instigantes, razão pela qual passou a ser objeto deste estudo. O repertório de estudo do uso da Ayahuasca é diversificado, estudiosos pesquisam as diferentes linhas – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU/Alto Santo), Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha), Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), sendo o CICLU/Alto Santo e um dos seus segmentos, o CEFLURIS, fundado por Sebastião Mota de Melo os grupos mais estudados. A linha menos pesquisada é a UDV por ter uma característica mais fechada em relação à divulgação da sua doutrina. Seus ensinamentos são repassados em rituais que se diferenciam com base na ascensão hierárquica dos adeptos, sendo proibida a divulgação dos ensinamentos e chamadas. Dentre os pesquisadores destacamos os estudos do antropólogo Clodomir Monteiro da Silva (1983 e 2002) que mostrou a influência das religiões afro-brasileiras e a cultura dos seringueiros na Amazônia, tema também enfocado nos estudos de Goulart (1996) e Cemin (1998). Na mesma linha, a historiadora Vera Fróes Fernandes (1986) pesquisou um período que se inicia com a chegada do migrante nordestino Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime no Acre, destaca a dissidência liderada por Sebastião Mota de Melo, liderança espiritual e fundador do CEFLURIS e o deslocamento desse último grupo para o interior da floresta em 1980, local conhecido como Rio do Ouro.

⁶ A Vila Céu do Mapiá é para seus moradores uma cidade daimista, os moradores que lá residem são os mapienses e foi instituído um horário diferente dos Estados do Amazonas e Acre.

Pesquisadores como Beatriz Caiuby Labate e Gustavo Pacheco (2004) destacaram, em seus estudos, a conexão entre a cultura maranhense e alguns aspectos do culto do Santo Daime – hinos, bailados, instrumentos, ritmos. Sandra Lucia Goulart (2005), destaca em seus estudos a semelhança nas linhas ayahuasqueiras como parte da mesma tradição religiosa: espiritismo de Alan Kardec, concepções de correntes esotéricas e práticas religiosas de origem afro-brasileira, destacando diferenças internas nas práticas gerando divergências, conflitos, contradições, aspecto que define as características independentes de cada linha.

Com um repertório amplo de pesquisas sobre o uso de vários psicoativos em rituais religiosos, evidenciando estudos sobre a Ayahuasca⁷ e sua incorporação nas sociedades urbanas o livro “O uso ritual das plantas de poder” (2005) organizado por Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lúcia Goulart evidencia a diversidade dos usos rituais de psicoativos em outros países além do Brasil. A contribuição desses estudiosos favorece a continuidade da pesquisa sobre a Ayahuasca e outros psicoativos, despertando o interesse de novos estudiosos e contribuindo como principais fontes de referências para novas pesquisas, dentre as quais esta se inclui.

Algumas concepções orientam o desenvolvimento desse estudo. Inicialmente a concepção de cultura baseada em Clifford Geertz. Este teórico considerando a crença de Max Weber de que “o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assume a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p.15).

Com essa perspectiva o antropólogo propõe um conceito de cultura essencialmente semiótico, sem referentes múltiplos e ambiguidade fora do comum, “ele denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 104-105).

A concepção de cultura sugerida por GEERTZ requer a compreensão da semiologia, uma “interdisciplina que estuda diferentes sistemas de signos e símbolos que constituem as múltiplas e diferentes formas de comunicação”, conforme a filósofa Marilena Chauí:

O desenvolvimento da semiologia conduziu à idéia de que signos e símbolos são ações e práticas sócio-históricas, isto é, estão referidos às relações sociais e às suas condições históricas, cada sociedade e cada cultura constituindo-se como um

⁷ Luna (1986 apud LABATE, 2005) atribui a Ayahuasca à língua quéchua, *Aya* é atribuído a *pessoa morta, alma, espírito* e *Waska, a corda, liana, cipó*.

sistema que integra e totaliza vários subsistemas de signos, símbolos (linguagem, arte, religião, instituições sociais e políticas, costumes, etc.). (CHAUI, 2009, p.232).

Com base nessas concepções, sugerimos que a percepção da religião aqui desenvolvida se atém à perspectiva de ajuste das ações humanas a uma ordem cósmica projetada nas experiências dos sujeitos, conforme define o antropólogo Clifford Geertz:

A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 104-105)

É proposta desse estudo a compreensão do sincretismo cultural desenvolvida na trajetória do CEFLURIS, segmento do Santo Daime, a partir da dissidência liderada por Sebastião Mota de Melo e pelas conexões que estabeleceram com outras expressões religiosas que fazem uso de psicoativos para compreender as transformações do grupo como parte do processo de globalização e localização “que envolve, transtorna e arrasta modos tradicionais de produção de cultura, consumo, comunicação”, considerando a cultura como “algo muito mais plural, descentrado, fragmentário, conflitual” (CANEVACCI, 1996, p.13-14).

Evidenciam que os elementos do catolicismo rústico e religiões afro-brasileiras que se unem a Ayahuasca⁸, bebida utilizada milenarmente pelos indígenas da região amazônica originando a criação de uma nova religião, o Santo Daime, torna-se particularmente distinto, no segmento do CEFLURIS, após a entrada de adeptos de vários estados e países agregando elementos provenientes do movimento Nova Era, dando ênfase ao xamanismo e ao uso de outros psicoativos.

O trabalho de campo como fonte de pesquisa priorizou a observação direta e conversas informais, seguindo a concepção da antropologia atual na qual o pesquisador “deve deixar seu gabinete de trabalho para ir compartilhar a intimidade dos que devem ser considerados não mais como informadores a serem questionados, e sim como hóspedes que o recebem e mestres que o ensinam. Ele aprende então, como aluno atento, não apenas a viver entre eles, mas a viver como eles, a falar sua língua e a pensar nessa língua, a sentir suas próprias emoções dentro dele mesmo”. (LAPLANTINE 2006, p.76)

Essa concepção vai além da noção da antropologia do século XIX, quando prevalecia a divisão de tarefas. O observador era o viajante, missionário, administrador, o provedor das

⁸ “[...] consiste praticamente na associação de duas plantas: a *Banisteriopsis caapi*, que contém as beta-carbolinas harmalina, harmalina e a tetrahydroharmalina, e as folhas de um arbusto, a *Psychotria viridis*, a qual contém fundamentalmente a N, N-dimetiltriptamina (DMT) (OTT 1994, apud BIANCHI, 2005, p. 319-320).

informações, enquanto o pesquisador se limitava a ficar na metrópole recebendo, analisando e interpretando as informações recebidas. (LAPLANTINE 2006, p.75)

As conversas realizadas ocorreram informalmente nos espaços públicos e nas moradias da Vila Céu do Mapiá. Não houve interferência rígida no cotidiano das pessoas, a flexibilidade tornou o momento mais informal. Essa foi a melhor maneira pela qual pude conversar com as pessoas sobre tema por demais complexo que exige idas e voltas na busca do que pretendia perceber.

O “encontro etnográfico” sugerido por Roberto Cardoso de Oliveira mostra a especificidade da relação entre observador e observado. A noção de “encontro” considerado pelo autor é por estarem ambos em um mesmo momento histórico, ou seja, o observador não “está imutavelmente engessado em uma posição intocável” ambos estão “inseridos numa dinâmica do “encontro etnográfico” (OLIVEIRA, 2006, p.67).

Algumas questões que fazem parte da visão de mundo proporcionado por suas crenças foram difíceis tanto para questionar como para o entrevistado responder. Observei que a subjetividade que perpassa na visão de mundo se baseia no contexto de vida de cada pessoa. Em conjunto com os hinários, a miração⁹, é um momento íntimo, sagrado, e sobre o qual muitas vezes os entrevistados evitavam falar, como por exemplo, a crença de que Jesus Cristo, São João Batista são respectivamente os fundadores do Alto Santo e CEFLURIS assim como outras figuras do panteão cristão, que fizeram parte do contexto e das relações de Jesus Cristo, atualmente estão fazendo parte do grupo, como uma espécie da ‘mesma energia’, uma “continuidade” essa concepção fica mais no âmbito do sagrado, nem todas as pessoas falam, mas fazem parte das suas convicções.

No campo a informalidade se sobrepôs seguindo um ritmo espontâneo, ficando livre a manifestação do pensamento do entrevistado; o assunto de interesse da pesquisa a ser

⁹ A palavra que deriva do verbo mirar, muito usada no vocabulário boliviano que significa “ver”, “olhar” e que no ritual é usada para explicar o transe proporcionado pela bebida. Alex Polari de Alverga explica o transe: “Isto ocorre poucos minutos após sua ingestão [...] logo depois sentimos uma pressão, o pulsar da energia dentro e fora do corpo, propagando-se em ondas concêntricas como uma pedra lançada na superfície de um lago. É a chegada daquilo que chamamos “Força”, a propriedade ativa do cipó, componente masculino da bebida cerimonial. O bailado e o ritmo dos maracás condensam cada vez mais energia, se constituindo também em indutores auxiliares do transe xamânico. É nesse ponto que a luz costuma chegar. A luz, o princípio feminino da folha, quando se casa com a força, o princípio masculino do cipó, gera a miração. Espoucam luzes, ouvimos zumbidos eletrônicos e o barulho de matracas. Suavemente ela se instala e nos transporta para o reino das visões. Progressivamente o nível de consciência se eleva para patamares mais elevados, tanto individual como grupalmente. Esse reservatório comum de energia psíquica e espiritual, denominamos de “corrente”, que é quem sustenta o vôo individual de cada um na miração e a beleza do conjunto. Quando isso ocorre, nosso campo visual se altera, aparecem luzes, imagens, sensações, lembranças, insights e visões. A intensidade do momento interior da viagem de cada um se expressa na força da corrente. Qualquer piscar de olhos altera o fluxo das imagens. É como se em nossa mente, um diafragma regulasse a entrada da luz e um zoom nos aproximasse dos ângulos mais desconhecidos do universo.” (ALVERGA)

enfocado era colocado no centro da conversa e as perguntas eram aleatórias, sem uma ordem fixa ou cronológica, seguiam o transcurso da conversa.

Algumas conversas foram gravadas, às vezes filmadas, assim como foram tiradas fotografias. Esses recursos utilizados contribuíram para perceber, posteriormente, um gesto, um tom diferente, detalhes que escaparam no momento do encontro. Foram recursos que facilitaram a etapa da descrição etnográfica, onde as palavras formam conjunto com os gestos, olhar, expressões e sons que fluem pela lembrança das experiências vividas, numa forma que me levou a recordar o momento como se estivesse novamente com a pessoa.

Participar dos rituais proporcionou um conhecimento mais amplo de como ocorre o sincretismo. A Umbandaime é apenas um recorte da aceitação de expressões religiosas que ocorrem na vila, nesse caso, o uso de elementos da Umbanda e Santo Daime podem ser percebidos com clareza. O uso da bebida sagrada, hinos, orações se mesclam com a manifestação de entidades da Umbanda.

O espaço onde ocorre o ritual é denominado Terreiro da Santa Casa. O grupo de adeptos é reduzido, a presença feminina é superior tanto no ritual como no comando dos trabalhos. Todos os participantes se vestem de branco, os dirigentes do trabalho sentam-se ao redor de uma mesa no centro do terreiro, outros adeptos ficam ao redor, em bancos.

No ritual se fez a leitura de partes do livro “O evangelho segundo Sebastião Mota de Melo”, orações católicas como “Ave Maria”, “Salve Rainha” e os participantes beberam o Santo Daime. Há incorporação de entidades da Umbanda por alguns dirigentes, alguns adeptos também demonstram sinais de incorporação. Depois de algum tempo, os adeptos bebem novamente a mesma quantidade do Santo Daime e continuam o trabalho até o encerramento, quando retornam aos seus lugares novamente entoam hinos e fazem orações. Os adeptos explicaram que nesses trabalhos os participantes podem ser curados e alguns espíritos que se aproximam podem também ser conduzidos à elevação espiritual através do trabalho com o Santo Daime.

Os moradores da Vila foram receptivos, relataram suas trajetórias, como conheceram a Ayahuasca, falaram de suas experiências espirituais, visão de Deus, dos espíritos, em que acreditam e como deixaram para trás suas antigas formas de vida na cidade para morar numa comunidade religiosa na floresta; os motivos mencionados não podem ser agrupados num único, suas versões diferem, essa diversidade de opiniões é uma das formas de evidenciar que a busca espiritual das pessoas passa por diferentes religiões, credos, movimentos, filosofias, traduzindo um sincretismo com elementos diversos que se pode observar através das conversas e concepções expostas. A proposta de perceber o sincretismo cultural foi se

descortinando nas conversas, as narrativas são as referências e principais fontes que formam a base do trabalho a seguir exposto.

Este trabalho se distribui em quatro capítulos. No primeiro capítulo, *A Síntese biográfica do Padrinho Sebastião*, destaca-se as peculiaridades do criador do CEFLURIS, suas experiências místicas vividas no seringal, a iniciação dos trabalhos espirituais com o santo daime através do encontro com o Mestre Raimundo Irineu Serra e a dissidência e criação do CEFLURIS.

No Capítulo 2, *O Seringal de ontem e hoje*, mostrar-se-á o contexto que permeia o trabalho e que proporcionou o encontro entre migrantes nordestinos e indígenas, no final do século XIX e começo do século XX; como esses nordestinos se moviam dentro da hierarquia que dividia seringueiros e patrões. Procuro, ainda, destacar as novas referências postas, considerando o meio natural, o ambiente doméstico e como ocorriam as divisões de tarefas e a obediência como manutenção da ordem familiar; a posse e uso do arcabouço da cultura popular nordestina com as contribuições sociais e econômicas permeadas por crenças apreendidas no contato com o indígena resultando em novos arranjos, dentre estes a Ayahuasca.

A base do Capítulo 3 intitulado *O campo: O velho e o novo nas armadilhas da procura* trata da experiência vivida no trabalho de campo; traça um perfil mais detalhado da Vila Céu do Mapiá e dos moradores; mostra como ocorreu o encontro com o líder religioso, como foi o encontro no trabalho de campo, procura revelar a magia do campo com imprevistos e suspenses.

A proposta do Capítulo 4 é mostrar, a partir da visão dos adeptos, as diferentes visões acerca da concepção de tradição e modernidade, evidenciando os conflitos que essas concepções geram no interior do grupo; em continuidade se evidenciam as formas de relacionamento com base no parentesco como forma de organização e a formação das famílias em clãs, que se fixaram ao redor da família do fundador do grupo e as relações baseadas na hierarquia de “padrinhos” e “madrinhas”; evidencia também o sincretismo cultural e as articulações do CEFLURIS com outras religiões e o envolvimento com a perspectiva da Nova Era e expansão do grupo no Brasil e em outros países.

As considerações finais exploram a dinâmica do trabalho como um todo, mostrando como ocorre o processo de sincretismo cultural que perpassa no grupo do CEFLURIS, procurando evidenciar a partir da cultura como a religião vai se modificando, incorporando novos elementos e se definindo com uma perspectiva mais voltada para experiências com outros psicoativos.

1 SÍNTESE BIOGRÁFICA DO PADRINHO SEBASTIÃO MOTA DE MELO

Com a proposta de evidenciar a construção social da figura de um líder carismático, com base no conceito weberiano¹⁰, exponho numa síntese biográfica algumas passagens que podem de alguma forma identificar a construção da liderança de Sebastião Mota de Melo, fundador do CEFLURIS.

Nos documentos de Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, consta que ele nasceu em sete de outubro de 1920, no Seringal Monte Lígia, área que pertence ao município de Eirunepé, no Amazonas, localizada na fronteira com o Acre, informação que o filho Alfredo Gregório de Melo considera como imprecisa:

Meu pai nasceu no vale do Juruá, ultimamente, fazendo um levantamento na área, descobrimos que ele nasceu no Riozinho da Liberdade, no Acre. Porque o Riozinho da Liberdade sai no Juruá, mas atravessa a estrada BR 364, que é a BR que vai de Rio Branco a Cruzeiro do Sul, então ele nasceu já dentro das terras do Acre, mas ele é Amazonense, ficou como uma pessoa nascido no Amazonas.

Para os moradores da floresta os limites geográficos de fronteiras são demarcados com base nas atividades que desenvolvem, seus limites são as estradas de seringa, roçados, áreas propícias para caça e pesca, castanhais, sendo, portanto, motivo de muitos equívocos na floresta o lugar preciso de nascimento como forma de identificação.

Padrinho Sebastião Mota de Melo se tornou um dos líderes mais conhecidos e polêmicos da linha daimista. A iniciação espiritual, registrada na pesquisa da antropóloga Vera Froes Fernandes¹¹, foi narrada pelo próprio padrinho, evidenciando uma espiritualidade iniciada muito jovem, com formas de manifestações auditivas e visuais, sendo a missão revelada através de sonho.

¹⁰ “O líder carismático ganha e mantém autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Se quer ser profeta, deve realizar milagres; se quer se senhor da guerra, deve realizar feitos heróicos. Acima de tudo, porém, sua missão divina de ser “provada”, fazendo que todos que se entregue fielmente a ele se saiam bem. Se isso não acontecer, ele evidentemente não será o mestre enviado pelos deuses”. (WEBER, 1971, p. 287).

¹¹ Eu estava só no meio das matas, de chapéu de massa na cabeça e uma roupa parda, aí começou o fogo e vinha aquela zoadá medonha e eu vi a lingüeta de fogo que arroudeou tudo, queimou tudo, não ficou nada, só ficou esse lugar que eu estava [...] A minha vida de quinze anos em diante era, lá no Amazonas, era ter visão: da água, da mata e do astral. Mas nada daquilo eu compreendia e tudo era como se fosse um sonho [...] Eu não ligava para aquilo, fazia como um teimoso, mas acontecia e logo eu via o resultado. Foi indo e eu comecei a voar. Voando e vendo como é o astral eu entrava na floresta nas águas e de conformidade eu via as visões. Com o tempo eu comecei a trabalhar com espiritismo que se manifestou e uma voz começou a me chamar: - Bastião! E eu respondia: - Oi, opa! Aí a luz apagava e a voz não continuava. Mas algum tempo passou e eu peguei um avião astral e cheguei no Acre. Não demorou muito, eu vim, via materialmente” (FERNANDES, 1986, p.41-42).

Como morador da floresta fez de tudo um pouco, foi caçador, agricultor, seringueiro, construtor de canoas e frequentemente era contratado pelos seringalistas como mateiro, atividade de reconhecer o percurso entre as seringueiras formando uma estrada de seringa para a produção do látex, trabalho que exigia conhecimento amplo da floresta e muito requisitado pelos patrões-seringalistas nas aberturas de unidades produtivas.

O Alto Juruá, região onde nasceu Sebastião Mota de Melo até meados do século XIX era uma área pouco atingida pelos exploradores. A ocupação dos seringais inexplorados naquela região ocorreu entre 1870 e 1890, período caracterizado pelo “crescimento intenso do mercado e do preço da borracha” (WOLFF, 1999, p. 43-51). Entre oscilações de preços o comércio da borracha brasileira foi superado pelas plantações em escala comercial feita pela Inglaterra no Sri Lanka e, principalmente, na Malásia (WOLFF, 1999, p. 100).

A atividade de mateiro atribuída a Sebastião Mota de Melo ocorreu no processo considerado de sobrevida ou segundo ciclo da borracha, no período entre 1942 e 1945.

A demanda do produto que resultou na sobrevida se originou da emergência da Segunda Guerra Mundial, quando os japoneses invadiram os seringais do Oriente e mantiveram o controle dos seringais diminuindo consideravelmente a produção da borracha que supria o estoque das Forças Aliadas (Inglaterra, França, Estados Unidos e União Soviética). A necessidade da matéria prima desencadeou o ‘Acordo de Washington’, negociação entre os governos brasileiro e americano com o objetivo de extração do látex em larga escala na Amazônia. Os antigos seringais foram reativados, novas áreas de produção foram criadas, sendo necessária a arregimentação de trabalhadores nordestinos, solução encontrada para a carência de mão de obra nos seringais, os “soldados da borracha” como passaram a ser conhecidos adentraram pela floresta amazônica e deram continuidade as atividades da produção do látex.

Data desse período, precisamente em 1944, a chegada da família de Idalino e Maria Francisca Gregório, migrantes que se deslocaram do Rio Grande do Norte e foram instalados no Seringal Adélia, vizinho ao Seringal Torrões onde morava Sebastião Mota de Melo. A trajetória da família é lembrada por Manoel Gregório um dos filhos:

[...] nós viemos para o Acre na época da Segunda Guerra, eu lembro que nós saímos para Belém em 1944 nós saímos de navio comboiado de avião, submarino, viemos por uma firma chamada Caeta. Em Manaus meu irmão de seis anos adoeceu, não pudemos pegar o embarque prá vir pro Acre, quem tinha gente doente no hospital ficava para vir depois, com treze dias meu irmão faleceu e a velha minha mãe disse, “eu não fico mais aqui” [...] apareceu um seringalista do Juruá atrás de cinco famílias para levar para o

Seringal Torrões, nos alistamos, foi a maior da luta, mas felizmente nós fomos para o Seringal Adélia [...] (Manoel Gregório, 2008)¹²

As famílias Melo e Gregório estabeleceram vínculos de amizade e após dois anos que tinham chegado ao seringal os laços de parentesco entre as famílias se estreitaram através do casamento de uma das filhas do casal de nordestino, Rita Gregório com o vizinho Sebastião Mota de Melo. Tiveram doze filhos, quatro morreram ainda pequenos, criaram Waldete, Walfredo (conhecido por Alfredo), Pedro, José, Nonata, Marlene, Isabel e Maria das Neves. O casamento entre Sebastião e Rita é referido pelos adeptos com certa aura do mistério que envolve manifestações espirituais, através de visões e sonhos, estes narrados como parte da experiência mítica vivenciada por Sebastião, conforme se observa no relato:

Sebastião tinha vinte e dois anos quando soube que tinham chegado cinco famílias e estavam no seringal vizinho... quando era pequeno ele sonhou, teve uma visão que a moça que ele ia casar não era da região, vinha de fora...ele ficou por perto, pouco tempo depois eles se conheceram, quando ele viu a Rita disse: “é essa daqui, é essa aqui [...] (Manoel Gregório, 2008)

A partir de 1945, o final da Segunda Guerra os Estados Unidos retomaram os seringais de cultivo que estavam sob o domínio dos japoneses, a produção da borracha brasileira entrou em crise em função da queda do preço no mercado internacional e, sem compradores, o sistema produtivo brasileiro não conseguiu resistir e os seringalistas faliram. Os seringueiros em tempos de crise, com a oscilação do preço da borracha, recorreram ao conhecimento do uso dos recursos naturais adquiridos na relação com os indígenas, como: agricultura, coleta de castanha, caça e pesca, produção de derivados da cana de açúcar, farinha de mandioca e também criação de pequenos animais, atividades que desenvolveram como forma de suprir suas necessidades e garantir a subsistência da família.

Os seringueiros abandonados nos seringais começaram a se reorganizar, comercializando seus produtos diretamente com os “marreteiros”, comerciantes ambulantes que se deslocavam pelos rios entre os seringais comercializando produtos industrializados, vendendo ou trocando por borracha. A relação entre seringueiros e marreteiros também era conflituosa, visto que o marreteiro usava do mesmo processo de manter o seringueiro preso a dívida pela supervalorização dos produtos industrializados.

Iniciou-se um processo de deslocamento de famílias para os centros urbanos com expectativa de melhores condições de vida. A família de Idalino e Maria Francisca Gregório

¹² Entrevista de Manoel Gregório, 80 anos, morador da Vila Ceú do Mapiá, 2008).

deixou o Seringal Adélia e se estabeleceu numa colônia próxima a Rio Branco, capital do Estado do Acre.

Sebastião Melo e sua família permaneceu no seringal onde deram início a um trabalho mediúnico, seguindo a concepção da doutrina espírita kardecista, conhecimento repassado por um compadre, paulista. No início das atividades mediúnicas incorporava uma entidade denominada Professor Antonio Jorge, depois passou a receber o espírito do reconhecido médium Bezerra de Menezes e da enfermeira Maria Amélia. Através dessas entidades atendia as pessoas das comunidades próximas ao seringal onde morava. O filho, Alfredo Gregório, conta que o pai se tornou conhecido na região por ser muito caridoso, atendia pessoas com problemas mediúnicos de incorporações, realizava cirurgias, curas e milagres tanto na população das proximidades de onde viviam como em seus familiares, conforme a narrativa do filho,

[...] ainda hoje as pessoas antigas falam da fama dele, o povo botava muita fé nos trabalhos espíritas, com entidades e espíritos de luz [...] ele aprendeu muito e salvou a situação de muita gente, quando ele se mudou foi uma tristeza pro povo de lá, todo mundo lamentava porque ele ajudava muito e as pessoas se sentiram desamparadas [...] (Alfredo Gregório de Melo, 2008).

A presença de um médium no seringal tinha um grande significado, assim como os rezadores e parteiras, considerando que não existiam facilidades de acesso a instituições de saúde e nem a centros urbanos. As pessoas que demonstravam poderes sobrenaturais, conhecimentos tradicionais eram consideradas lideranças e frequentemente requisitadas isso lhes proporcionava transitar entre as colocações e seringais favorecendo o conhecimento dos aspectos mais íntimos, sofrimentos por doenças físicas, espirituais, problemas entre vizinhos, dentre outros. Entre idas e vindas criavam uma espécie de rede de relações com laços mais estreitos entre moradores. Atuavam também como intermediadores de conflitos sociais. Todas essas atividades conferiam a essas categorias poder. Tinham reconhecimento, respeito e poder legitimado pela população dos seringais próximos que se beneficiavam do conhecimento dessas pessoas. Eram reconhecidos pelos incansáveis percursos que faziam para realização das atividades que desempenhavam e que demandava prioritariamente a solidariedade. Essas categorias também representavam a forma de organização e o estabelecimento de uma ordem necessária para a manutenção da sociedade seringueira dentro da floresta.

Mesmo tendo o reconhecimento pelo trabalho espiritual que desenvolvia junto aos moradores da localidade, em 1958, Sebastião Mota de Melo decidiu mudar com a família para

uma colônia de propriedade dos familiares da esposa que tinham se estabelecido na zona rural próximo a capital, Rio Branco, e trabalhavam com agricultura numa área de terra localizada na estrada de Porto Acre, posteriormente o lugar passou a ser conhecido como Colônia Cinco Mil¹³.

Na colônia, prosseguiu com os trabalhos mediúnicos, incorporando o espírito de Bezerra de Menezes, realizando atendimento em casa ou em lugares mais distantes. O filho Alfredo Gregório, conta que entre dezoito e vinte anos iniciou seus trabalhos espirituais ajudando nas atividades espirituais que o pai desenvolvia:

[...] eu ajudava ele desde quando ele trabalhava na mesa espírita, lendo algumas preces, que eu já sabia ler um pouco, fazia um trabalho como um cambono¹⁴ para atender a necessidade espírita. Na Umbanda chamam de cambono, só que na nossa mesa a gente chamava de instrutor, se alguém chegava doente, com espírito sofredor a gente ia doutrinar fazer uma doutrinação naquele pessoal ali [...] (Alfredo Gregório de Melo, 2008).

A necessidade de tratamento para um problema de saúde o levou a procurar médicos e centros espíritas na cidade. Não conseguindo melhorar, foi informado dos trabalhos espirituais com o Santo Daime participando primeiro de um ritual na Barquinha, mas recebeu orientação do líder, Mestre Antonio Geraldo França, a esperar pelo Mestre Irineu, que estava no Maranhão visitando familiares, o líder da Barquinha explicou que o Mestre Irineu tinha sabedoria e capacidade para o trabalho de cura com o Santo Daime.

Os adeptos do CEFLURIS contam que no primeiro trabalho que participou com o Mestre Irineu, Sebastião Mota de Melo foi curado. A experiência vivida pelo líder é lembrada pelos seguidores como um acontecimento especial, no qual seu espírito se desprende do corpo e assistiu à cirurgia da matéria, quando retornou, contam os adeptos, ‘já foi pelos conhecimentos espirituais do Mestre Irineu’.

Depois desse acontecimento se tornou adepto, seus familiares o acompanharam e mesmo sendo uma distância considerável entre a Colônia Cinco Mil, onde moravam, e o CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, centro daimista comandado pelo líder espiritual Mestre Raimundo Irineu Serra, Sebastião Mota de Melo frequentava com assiduidade os rituais, se mostrava discípulo dedicado e com uma relação muito próxima do

¹³ A área de terra pertencia ao Seringal Empresa. Após a desativação do seringal, a terra foi loteada e comercializada a cinco mil cruzeiros o lote, ficando a área conhecida como “Colônia Cinco Mil”. (FRÓES, 1986, p. 44).

¹⁴ “Na Umbanda cambono é uma espécie de secretário das entidades, organiza com antecedência o material necessário que vai ser usado pela entidade, ajuda nas consultas, além de outras atividades”. (Livro “O abc do servidor umbandista. Pai Juruá – no prelo). <http://estudoreligioso.wordpress.com/2008/09/08/cambonos-os-mediuns-de-sustentação>.

Mestre. O trabalho de incorporação de espíritos na linha kardecista que Sebastião desenvolvia passou a ser reconhecido como uma contribuição para o aprofundamento na doutrina daimista, e também recebida a orientação dos espíritos de “que tinha encontrado um lugar interessante para a vida dele e que ele podia se aprofundar”¹⁵.

A ascensão de Sebastião Mota de Melo no grupo era perceptível, recebia hinos, passava a limpo e levava para “apreciação”¹⁶ do mestre sempre recebendo incentivo para continuar – para os adeptos a concepção de receber um hino é o mesmo que uma dádiva, um dom o qual é preciso ter merecimento¹⁷. O adepto se destaca no grupo porque evidencia aprofundamento espiritual, está relacionado também a uma maior evolução espiritual. O discípulo recebeu do mestre autorização para aprender a fazer o Daime. Sebastião estruturou um centro na Colônia Cinco Mil, onde realizava junto com os familiares e amigos próximos o feito do Santo Daime com o compromisso de levar uma quantidade da bebida para o Mestre Irineu, gesto que simbolizava um elo, pacto, que se manteve até a morte do Mestre Irineu.

O grupo da Colônia Cinco Mil se formou em torno da liderança carismática de Sebastião Mota de Melo se organizando com base no parentesco composto pelos membros da família da esposa e outras famílias que foram se unindo à proposta, legitimando a liderança do líder e que extrapolou as fronteiras familiares e agrupou outros adeptos que deixaram o CICLU, evento que ocorreu depois da morte do Mestre Irineu em 1971.

Após a morte do Mestre Irineu a presidência do CICLU foi passada para Leôncio Gomes, tio da viúva, Madrinha Pelegrina Gomes Serra. Parte do grupo contestou a legitimidade do líder, considerando que Sebastião Mota de Melo deveria ser o sucessor, legitimado pela anuência dos hinos que recebera, onde era declarado o sucessor do Mestre. Além dessa forte convicção o grupo também considerava que a sucessão não deveria ser apenas pelo grau do parentesco, mas pelas convicções espirituais que estavam explícitas nos hinos que Padrinho Sebastião recebera e que indicava sua liderança, essas diferenças originaram a primeira dissidência.

Os adeptos que acompanharam desde o início a trajetória do Padrinho Sebastião contam que depois da morte do Mestre Irineu, algumas pessoas começaram a tratá-lo de

¹⁵ Entrevista realizada na Vila Céu do Mapiá, em 2008.

¹⁶ O mesmo que examinar, ler o hino e apresentar ao mestre.

¹⁷ Merecimento é uma palavra muito usada no Santo Daime. Ela reflete uma forma de recompensa justa. Essa recompensa é o que se considera de justiça divina, a felicidade ou o sofrimento depende da pessoa. Situações difíceis podem ser consideradas “resgate”, mas tanto o “merecimento” quanto o “resgate” são sinônimos de evolução espiritual.

forma mais áspera, consideram que o motivo pode estar relacionado à ascensão rápida e o reconhecimento deste pelo Mestre Irineu. Contam ainda, que o Padrinho Sebastião continuou fazendo Daime e levando para o CICLU, mesmo o grupo estando em discordância quanto à presidência de Leôncio. Porém, uma das vezes que o Padrinho Sebastião tinha vindo da colônia com um grupo participar das atividades no CICLU ocorreu um diálogo cujo desfecho presenciado pelos adeptos mais antigos originou a primeira dissidência, conforme mostra a narrativa abaixo.

[...] o padrinho disse: “eu não vim aqui prá esse assunto eu vim somente pra ver se o senhor Leôncio consente eu hastear uma bandeira”. Antes de terminar as palavras, o Leôncio foi dizendo: “eu não consinto!”. O Padrinho não falou mais nada só fez se levantar juntou a turma e fomos embora para a Cinco Mil, era um dia de domingo, quando foi segunda-feira ele hasteou a bandeira brasileira na comunidade da Cinco Mil [...] (Manoel Gregório, 2008).

Os conflitos resultaram na dissidência do grupo em 1974, dando início a várias outras dissidências que ocorreram posteriormente. O grupo dissidente se organizou em torno da família Gregório. Madrinha Rita Gregório e seus irmãos estiveram à frente junto com o Padrinho Sebastião das atividades organizacionais do novo grupo oficializado juridicamente CEFLURIS em 1978. A legitimação da liderança espiritual do Padrinho Sebastião, formação do grupo inicial, organização dos trabalhos religiosos e continuidade da tradição da religião criada pelo Mestre Irineu, assim como as mudanças ocorridas posteriormente é originalmente competência da família Gregório de Melo.

A dissidência inicialmente segue a mesma linha do CICLU assim como o princípio doutrinário – ritual e hinários - formado pelo Mestre Irineu, mas aos poucos foi se tornando independente. O grupo vai criando sua identidade, definindo seus próprios caminhos aceitando novos conhecimentos, recebendo influências da diversidade de manifestações religiosas, primeiramente com a própria experiência mediúnica do líder, e, posteriormente quando começam a entrar na Colônia Cinco Mil outras manifestações de espiritualidade através da circulação de pessoas dos mais diversos lugares, com conhecimentos de filosofias orientais, mudanças que começaram a fazer parte do grupo oriundas do pluralismo da Nova Era e que adentrou como um espírito libertador de uma postura católica que predominava na sociedade.

Com o trânsito de pessoas que começaram a chegar de outros estados e países, a Colônia Cinco Mil se tornou conhecida, a comunidade expandiu internamente agregando diversidade de procedências e conhecimentos. Profissionais, intelectuais, estudantes, jovens,

pessoas de diferentes classes sociais ficavam impressionadas com a ideia de comunitarismo religioso e o carisma do líder que era expresso nas atividades diárias da Colônia Cinco Mil, no contato com os adeptos e pessoas recém chegadas ao grupo. O antropólogo Clodomir Monteiro da Silva (1983, p. 62) define o criador do CEFLURIS, Sebastião Mota de Melo, como um “patriarca envolto em aura de simpatia e carinho” que “recebeu uma revelação especial”, representada por duas bandeiras, a do Santo Daime deixada por Irineu Serra e a da Santa Maria (*Cannabis sativa*).

A historiadora Fátima Almeida (2002) destaca na tese de mestrado “*Santo Daime: a colônia cinco mil e a contracultura (1977-1983)*” que esse período de efervescência do grupo é decorrente do trabalho realizado pelo líder e da projeção no contexto nacional e internacional, principalmente pela adesão de mochileiros, oriundos de várias partes do Brasil e do mundo. O encontro formou um grupo com visões distintas: o povo da colônia Cinco Mil, composto de ex-seringueiros, pessoas de origem mais simples da região, com perfil mais tradicionalista e vínculos patriarcais, de origem ou filho de nordestinos que vieram para trabalhar nos dois ciclos econômicos da borracha e o grupo que foi chegando de outros estados e países, os “cabeludos” ou *hippies*, “indivíduos desenraizados”, influenciados pelo movimento da contracultura, iniciado nos Estados Unidos na década de 60, como repúdio à Guerra do Vietnam. A historiadora mostra ainda que a experiência com a bebida sagrada não era inusitada, visto que no período “era comum esses jovens buscarem vivências extra-sensoriais através de chás alucinógenos, em especial aqueles produzidos pela cultura indígena, como é o caso da ayhauasca, na Amazônia, e da mescalina entre os índios mexicanos e nativos do altiplano andino”. (ALMEIDA 2002, p.17).

A partir de 1976 o grupo decide substituir a forma de uso da terra como propriedade privada prevalecendo a idéia de comunizarismo, que se consolida com a doação, pelos adeptos, de suas propriedades particulares para o CEFLURIS, iniciando um processo de divisão igualitária nos resultados da produção. (ALMEIDA, 1983, p. 78).¹⁸ Essa nova forma de organização do uso da terra resultou na mudança na participação do grupo, ou seja, parte do grupo de adeptos participava apenas dos rituais sem envolvimento econômico e outra parte era considerada ‘comunidade’, da qual fazia parte os adeptos que, espontaneamente, doassem seus bens e participassem de todos os bens da comunidade. A concepção comunitária que foi desenvolvida no grupo era considerada pelos participantes como a “prática viva dos ensinamentos da doutrina” (FERNANDES, 1986, p. 58).

¹⁸ Comercializavam frutas, derivados da cana, farinha de mandioca e compravam produtos industrializados de primeira necessidade.

Essa concepção comunitária desencadeou interesses de pessoas de diferentes estados brasileiros e países estrangeiros com conhecimentos e interesses variados, atraídos pela realização do sonho de viver em comunidade, tendo na bebida sagrada o sustentáculo para a liberdade de viver novas experiências fundamentadas e legitimadas pela religião.

A Colônia Cinco Mil passou a ser referência, indicativo de um espaço alternativo onde prevalecia a aceitação das pessoas com suas experiências anteriores, concepções, inclusive socialistas, com resquícios da repressão da Ditadura Militar; contava para essas pessoas a necessidade de pertencimento em um grupo que prevalecesse o sentimento de igualdade, de aceitação das diferenças, ou seja, da realização do sonho de uma sociedade mais justa, igualitária. Nessa perspectiva, a “comunidade” da Colônia Cinco Mil representava esse lugar de acolhimento. Madrinha Júlia, cunhada do Padrinho Sebastião, que o acompanhou em toda a trajetória, explica que “o Padrinho recebia todos que vinham. Logo no dia que chegavam à Colônia à noite iam pra mesa dele comer, comer na mesa” – evidenciando que qualquer pessoa independente de posição social, nacionalidade, credo, era recebida pelo Padrinho e tinha o mesmo tratamento. Acrescentando ainda, que as pessoas que chegavam passavam por mudanças, que ocorriam naturalmente, lembra Madrinha Júlia que “quando eles tomavam Daime, acho que o Daime acochava e os cabeludos cortavam o cabelo, mas o Padrinho nunca mandava, ele achava que o Daime ensinava, e era mesmo.” O adepto Daniel de nacionalidade argentina, que conheceu e conviveu com o Padrinho Sebastião, enfatiza a concepção dos valores creditados ao líder ao complementar que “antes de falecer o Padrinho explicava que tudo o que ele fazia era para que as pessoas dessem valor a si próprio”.

O interesse que movia a busca das pessoas pela Colônia Cinco Mil, não se limitava a um objetivo específico, se diversificava em conviver com o líder carismático, a experiência da vida em comunidade, a cura para doenças e a ideia de liberdade no uso dos psicoativos. É de conhecimento geral que o líder do grupo, Sebastião Mota de Melo, era analfabeto e que aprendeu a ler com os adeptos. Como líder não se restringia apenas ao conhecimento da doutrina daimista, demonstrava aceitação das mais diversas formas de conhecimentos de outras experiências espirituais que foram chegando através das pessoas que se agregavam ao grupo, era um líder que respeitava e aceitava a visão do “outro”, conforme mostra a narrativa:

[...] o Padrinho nunca nos disse: agora que vamos estudar a Bíblia vamos ser crentes, nunca. Ele disse: vamos estudar e passamos a estudar as diversas formas, como a Seicho nô-iê. Daí nós passamos a estudar uma ampla variedade de coisas, até o Alcorão. Nós vimos muitas coisas do Osho. Isso é ecletismo, o Padrinho nunca nos disse que seríamos da Antroposófica, ele já vinha de uma sequência do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, mas nunca disse que íamos todos ser

filiados. Ele leu inclusive “EU SOU” o livro de um mago [...] (Daniel, morador da Vila Céu do Mapiá)

O mesmo adepto conta que conviveu com os índios e que trouxe algumas plantas para o grupo estudar, evidenciando que o Padrinho Sebastião tinha uma visão ampla de espiritualidade, visto que aceitava novas experiências, como o uso de outras plantas, o conhecimento de diferentes religiões e filosofias. Essa abertura para conhecer outras formas de expressão de espiritualidade é referida pelo adepto como originária do ‘ecletismo’ que a maioria dos adeptos considera como característico do grupo, a explicação é unânime visto que o grupo se autodenomina dessa forma: Centro **Eclético** da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS. Com a aceitação de conhecimentos variados o grupo principiou estudo sobre a natureza e as diversas plantas psicoativas possíveis de alterar e/ou ampliar a percepção, situadas dentro de um contexto de estruturação do sistema cultural religioso.

A aceitação, pelo Padrinho Sebastião, de vários conhecimentos trazidos pelos adeptos que foram se incorporando ao grupo, sugere uma forma aberta para diversos conhecimentos espirituais que desde a formação inicial permeia o grupo, não considerando sagrada apenas a *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis*, plantas originárias do Santo Daime. Outras plantas como a *Cannabis sativa* é consagrada e reconhecida pelo grupo como Santa Maria. Alex Polari de Alverga, no livro que escreveu em 1984, contando a experiência inicial com a bebida e o encontro com o líder do CEFLURIS, destaca num dos diálogos com o Padrinho Sebastião que o líder recebeu “a erva Santa Maria de um Ser”. Quanto aos possíveis efeitos, o líder resume: “os homens dizem que é coisa ruim, mas eu afirmo que é boa. O que é ruim ou bom é a gente mesmo que traz dentro de si”. (ALVERGA, 1984, p. 315).

Algumas explicações justificaram a decisão do grupo em deixar a Colônia Cinco Mil e se deslocar para o interior da floresta no início dos anos 80, do século XX. Primeiro se instalaram numa área denominada Rio do Ouro, posteriormente, por problemas fundiários fizeram nova mudança para a área que vivem atualmente, no Igarapé Mapiá, onde formaram a Vila Céu do Mapiá. Considerando as palavras do líder, a historiadora Vera Fróes Fernandes (1986, p. 50) explica que a mudança para o interior da floresta ocorreu por causa da “devastação acelerada da mata circundante do município de Rio Branco associada à dificuldade de conseguir implementos agrícolas para melhorar o cultivo da terra”.

No entanto, a ideia de retornar à floresta era muito comum entre os ex-seringueiros diante das dificuldades encontradas na cidade; um dos fundadores que acompanhou o Padrinho Sebastião evidencia essa visão:

O Padrinho dizia: “vamos deixar a cidade para lá, vamos mostrar que nós somos povo da mata, acostumado com tudo daqui e deixar a cidade, vamos viver aqui e plantar sem precisar comprar farinha, arroz, feijão, milho, comprar só alguma coisinha o resto tudo é da terra”. (A.P.O., 74 anos, Vila Céu do Mapiá, 2008).

O mesmo adepto relata que além da questão da terra ser insuficiente para expandir a agricultura, espiritualmente a ida para a floresta foi o cumprimento da orientação recebida num ritual, sob o efeito do Santo Daime, quando o Padrinho Sebastião foi instruído a “pegar o seu povo e caminhar para dentro do Amazonas, para um lugar virgem”.

O grupo nesse período também estava sob forte pressão em função do uso da *cannabis sativa*, erva que passou a ser usada nos rituais. Logo após o deslocamento de parte do grupo para a floresta a Polícia Federal prendeu um morador da Colônia Cinco Mil portando uma garrafa de Daime e *Cannabis*, acontecimento que a antropóloga Beatriz Caiuby Labate (2005, p. 408) define como “marco dos conflitos entre a polícia e o CEFLURIS”. Posteriormente, a polícia invadiu a colônia, queimando uma plantação de dezoito pés de *cannabis sativa*. Padrinho Sebastião, que estava no Rio do Ouro, foi intimado a depor na Polícia Federal, foi nesse período de interrogatório, conta Padrinho Alfredo, que o líder iniciou a “luta pela legalidade da bebida”.

A historiadora Fátima Almeida conta que, diante da pressão da Polícia Federal, em nenhum momento Padrinho Sebastião usou subterfúgios. Ele fez um relato, destacando sua origem rural, a família numerosa e a experiência como líder de uma comunidade que tinha cerca de trezentas pessoas, traços importantes que evidenciavam a grande diferença dos infratores que eram detidos pela Polícia Federal (2002, p.93).

O grupo começou a se estruturar na área do Rio do Ouro, iniciaram a construção de casas, plantações e deram continuidade às atividades e rituais espirituais. Ainda estavam nesse processo de organização do espaço quando em 1982 receberam uma comissão convocada pelo Ministério da Justiça. Faziam parte representantes de várias instituições sob o comando do Exército. Havia também um grupo interdisciplinar composto de vários profissionais de diversas áreas, dentre estes a historiadora Vera Fróes, o psicólogo Paulo Roberto, antropólogo Fernando Larocque, o escritor Alex Polari e um câmara cinematográfico. Posteriormente, alguns profissionais que participaram da comitiva se tornaram lideranças, criando as primeiras Igrejas do CEFLURIS em outros estados, dando início a expansão da doutrina que tinha Sebastião Mota de Melo como liderança espiritual.

A visibilidade de uma religião criada na região norte, que usava uma bebida milenarmente produzida e usada para diversos fins pelos indígenas suscitou dúvidas quanto aos efeitos embora os estudos tivessem pareceres positivos. Na década de 80, a bebida foi

proibida pela DIMED – Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos, do Ministério da Saúde, considerando a bebida prejudicial. A proibição atinge as outras linhas que usavam a bebida em rituais como a Barquinha, o Alto Santo e a União do Vegetal e é notícia veiculada pelo jornal *O Rio Branco*. O movimento das igrejas pelo direito do uso da bebida nos rituais é considerado, ocorrendo a suspensão da proibição da DIMED.

A portaria é revogada concluindo que o uso ritual da bebida não provocava nenhum risco à saúde e não gerava dependência física ou psíquica (FUNDAÇÃO ELIAS MANSOUR, 2003, p. 18-19). Em 1991, ocorre nova pressão na tentativa de coibir o uso da bebida criando nova comissão para visitar e estudar as entidades consideradas principais no uso da Ayahuaska. O COFEN – Conselho Federal de Entorpecentes entendeu como necessário um acompanhamento do uso da bebida em rituais, sem adotar uma postura proibicionista. Na mesma época, as instituições de maior representatividade no uso da Ayahuaska em comum acordo assinam uma “Carta de Princípios” cujo teor estabelece procedimentos éticos comuns procurando evitar situações que prejudiquem as instituições. Em 2006 ocorreu o Seminário da Ayahuasca em Rio Branco no Acre, quando é criado com base na Resolução N° 04 do CONAD um Grupo Multidisciplinar para os estudos da bebida, o relatório final do grupo é aprovado em novembro de 2006 e no dia 26 de Janeiro de 2010 foi publicado no Diário Oficial da União - No. 17 - na página 58, a Resolução N.1 do CONAD, aprovando o Relatório Final do GMT.

Desde o início da formação do CEFLURIS quando Padrinho Sebastião incorporou o ritual da Santa Maria o grupo passou a ter maior visibilidade, estando sempre na mira das autoridades, além de ser um dos principais pontos de conflito com os outros grupos conforme mostra LABATE (2005, p.411). O antropólogo Edward MacRae (2005, p.476), considera que os acontecimentos envolvendo adeptos do grupo liderado pelo Padrinho Sebastião aumentou o preconceito dos outros grupos, que passaram a considerar o CEFLURIS responsável por colocar o “uso sacramental da ayahuasca em risco permanente devido a sua insistência em aliá-lo ao uso da Santa Maria”.

Dentre as dificuldades enfrentadas pelo grupo do CEFLURIS e enumeradas pelos adeptos se destacam as manifestações de preconceito de outros grupos, problemas vivenciados principalmente pelos fundadores do grupo, as “perseguições”, como dizem os adeptos, faz parte da trajetória do “povo do Padrinho”. O reconhecimento pelos fundadores como desbravadores da floresta em busca de um lugar para o grupo se instalar, sem condições financeiras, com malária e outras doenças, assim como a criação da Vila Céu do Mapiá, são situações lembradas e enfatizadas pelos adeptos e admiradores que se deslocam de diversos

estados e países para conviver e participar dos rituais com os fundadores que ainda estão vivos. As palavras dessas pessoas revelam admiração, respeito e gratidão, como mostra uma adepta de Manaus que estava visitando a Vila:

[...] o que me chama mais a atenção é o Padrinho trazer esse povo para o meio da floresta mesmo... antigamente o caminho era mais difícil, eles passavam quinze dias para chegar aqui, de canoa, e trazer esse povo todo, essa comunidade toda, na época eram umas cem pessoas...o que mais me admira é trazer o povo para cá e trazer a doutrina prá gente [...] (T. B., 25 anos, Vila Céu do Mapiá, 2008)

A mineira que deixou emprego e familiares e se radicou há 18 anos na Vila também demonstra gratidão enfatizando a coragem dos fundadores:

“[...] essa coragem, firmeza de trazer um povo lá de Rio Branco para o meio da floresta e através desse povo conseguir, como eles conseguiram viver comunitariamente, uma igualdade [...]” (W. R, 47 anos, Vila Céu do Mapiá, 2008)

As palavras revelam sentimento de agradecimento pelo esforço da luta inicial do grupo para conseguir superar as dificuldades, enfrentando obstáculos, abrindo clareiras, construindo moradias, trabalhando na seringa e agricultura para o sustento de todos. No início da formação da Vila Céu do Mapiá ainda prevalecia a perspectiva de ‘comunidade’- todos trabalhavam e o que arrecadavam de recursos era investido em compras de alimentos e outras necessidades básicas para o grupo.

Todas essas qualidades atribuídas ao grupo são traduzidas em credibilidade na autoridade do líder religioso e fundadores, especialmente na atual liderança espiritual do grupo CEFLRIS, Alfredo Gregório de Melo, conhecido como Padrinho Alfredo, que desde muito jovem se envolveu nos trabalhos espirituais e administrativos ajudando o pai, Padrinho Sebastião Mota de Melo, acompanhou o grupo na mudança da cidade para a floresta e após a morte do pai, em 1990, assumiu a liderança do grupo recebida como herança.

Com a morte do Padrinho Sebastião por insuficiência cardíaca Padrinho Alfredo, como é chamado pelos adeptos, estava preparado para assumir a liderança e dar continuidade aos trabalhos que o pai iniciara. A liderança foi aceita pelo grupo sem conflitos, considerando que era o desejo do Padrinho Sebastião, que o filho assumisse a direção do grupo. A autoridade carismática do Padrinho Alfredo é percebida pelo envolvimento carismático com a comunidade, na crença dos seus dons espirituais e obediência dos adeptos, na manifestação de

conhecimento espiritual revelados através dos hinários e na continuidade da visão de expansão da doutrina como missão iniciada pelo pai.

2 O SERINGAL DE ONTEM E HOJE

2.1 A Estrutura do Sistema Seringal

Neste capítulo pretendo mostrar a estrutura do sistema seringal como parte da compreensão de identidade e espaços antagônicos que, movidos pela oscilação econômica da borracha, se modificaram refletindo nas relações sociais que se tornaram mais flexíveis, perceptíveis no segundo ciclo econômico da borracha, contextualizado abaixo. Evidenciando como se colocavam nessa estrutura os migrantes nordestinos, vindos no final do século XIX e começo do XX para a região do atual Estado do Acre, contextualizando o cotidiano na floresta, como viveram os migrantes e as pessoas que nasceram nos seringais como o fundador do CEFLURIS.

As correntes migratórias oriundas do nordeste para outras regiões foram consideradas decorrentes das constantes secas e crise da produção algodoeira (no início da década de 1870) com a formação de excedentes populacionais (no interior das unidades econômicas tradicionais no Nordeste) conforme mostra Santos (apud ESTEVES, 1999, p. 29). Para o nordestino, o deslocamento tinha o objetivo de “enriquecimento rápido” motivado principalmente pela propaganda e arregimentação por prepostos de seringalistas com o retorno previsto após a ascensão econômica.

Nessa configuração de aspecto estrutural viveu a maioria dos migrantes nordestinos que se deslocaram para a região. Destacamos as situações vividas pelos migrantes em dois períodos distintos da economia da borracha, sem, no entanto, considerar que a migração tenha sido um processo estanque; destaca-se o aumento do fluxo nos períodos de ascensão dos preços em função da demanda externa.

No primeiro período, predomina uma migração onde os nordestinos não podiam levar a família, nos seringais moravam isolados em colocações distantes, eram proibidos de desenvolver outra atividade a não ser a produção da seringa, o trabalho com a seringa o submetia a uma espécie de semi-escravidão cuja relação com o patrão era de total dependência, cativos da dívida vivendo em tapiris rodeados pelas seringueiras.

No segundo ciclo, ocorrido entre 1942 e 1945, a situação tem outra configuração, alguns migrantes vêm acompanhados dos familiares, situação que por si só modifica a vida na floresta; denota-se outra característica de sujeito, pela própria condição observa-se preocupação com a manutenção da família, são mais livres, tanto para produzir, criar animais de pequeno porte, como para reivindicar algum direito.

É a partir dessa sobrevida da economia gumífera que situamos as atividades de mateiro do caboclo da região, Sebastião Mota de Melo, o casamento com a migrante nordestina Rita Gregório e iniciação dos trabalhos com o espiritismo kardecista, acontecimentos que estão contextualizados no Capítulo 1, na síntese biográfica do fundador do CEFLURIS.

A terra é percebida por esses migrantes como a oportunidade para uma vida melhor, é uma categoria de uma teia de significados, como sugere Woortmann, 1999:

É uma ‘categoria nucleante’ de significados, numa rede de ‘núcleos culturais’ em que é inseparável de outras categorias, como ‘família’ e ‘trabalho’. A terra, mais do que objeto de trabalho, é a condição de realização do sujeito trabalhador, o que nos contexto da imigração significa liberdade. (WOORTMANN, 2004, p.23)

A terra como categoria é também vista como lugar de conflitos, e no contexto da formação e do fim do sistema seringal é demarcada por diferenças e lutas. Caracterizada por pólos contrapostos espaciais, cidade/floresta representava o lugar onde se iniciava e consolidava o sistema produtivo do látex. Na cidade ocorriam os negócios com bancos, casas importadoras para financiamento da produção, importação e exportação de mercadorias, compras de produtos industrializados para manutenção da produção e abastecimento dos moradores na floresta.

A floresta é o espaço do seringal, área de terra normalmente gigantesca cujos limites com outros seringais são traçados pela quantidade de seringueiras. O seringal se subdividia em áreas distintas: margem/centro; a margem ficava à beira do rio onde funcionava a estrutura administrativa e o centro, no interior da mata, onde se produzia a borracha.

Nesses espaços interdependentes as identidades se confrontavam e divergiam evidenciando naturezas opostas produzidas pelo próprio sistema. Para a manutenção do sistema diversas atividades foram sendo geradas, conforme mostra Pedro Martinello¹⁹(1988, p.368), o sistema formava uma cadeia, onde o começo e o fim se interligavam, criando elos entre cidade e floresta.

¹⁹As casas exportadoras, ligadas ao capital monopolista, financiavam as casas aviadoras, que se endividavam. Estas ficavam em condições de aviar os seringalistas, fornecendo-lhes todos os gêneros, utensílios e instrumentos necessários para o funcionamento dos seringais, assumindo estes a obrigação de destinar às casas aviadoras toda a produção da borracha do seringal aviado. O seringalista patrão, por sua vez, procedia ao aviamento dos seus seringueiros ou fregueses, que formavam o último elo desta cadeia e que, com a extração da borracha, tentavam amortizar a dívida que já havia contraído no barracão do patrão. (MARTINELLO, 1988, p. 368).

O patrão, proprietário do seringal, era considerado a maior autoridade. Leandro Tocantins, em *Amazônia, natureza, homem e tempo* define como “figura mais fricante que surgiu na Amazônia, paralela em riqueza psicossocial à do senhor do engenho, de quem imitou muitos modismos.”(TOCANTINS, 1982, p. 103). A relação com o seringueiro era de sujeição, este não tinha o direito de expressar insatisfação, a forma de manifestação era silenciosa, quando se sentiam enganados nas pesagens das borrachas e preços elevados das mercadorias - regra matemática que raramente resultava em saldo mantendo-os cativos da dívida- procuravam formas de se vingar vendendo ou trocando a borracha escondido do patrão para os “regatões”²⁰ ou recheavam a parte interna da borracha com terra para aumentar o peso.

Fixado na “margem”, área próxima ao rio, ficava “o movimento”, como o patrão referia-se à sede do seringal. Nesse espaço desmatado, normalmente à beira dos rios, situava o barracão, residência do seringalista e/ou patrão e seus familiares. Construído em estrutura de madeira e coberto de cavaco, se destacando como uma moradia ampla. O armazém era o depósito de mercadorias para o abastecimento dos seringueiros aviados e onde negociavam a borracha, no mesmo campo aberto, a certa distância, moravam outros empregados com tarefas específicas de funcionamento da estrutura.

De forma hierárquica, depois do patrão o *status* maior era dos cargos administrativos: o “gerente” inspecionava todas as atividades do seringal e na ausência do patrão assumia o comando; o “guarda-livros”, responsável pela contabilidade; o “caixeiro” coordenava o armazém de mercadorias e o depósito de borracha. Noutra hierarquia, estavam trabalhadores que “capinavam”, limpavam com terçado o campo; o “comboieiro” que transportava as mercadorias em comboios de burros até o “centro” onde morava o “seringueiro” trazendo a borracha na volta para a “margem”. Fazia parte da estrutura o “mateiro” e o “toqueiro”, responsáveis pela entrada na floresta para descobrir seringueiras e formar a “estrada de seringa”²¹. O mateiro identificava as áreas da floresta que continha o maior número de seringueiras e o toqueiro formava o caminho, a estrada. Dependendo do tamanho do seringal e da estrutura que comportava, podia ter ainda, pescador ou “mariscador”, “caçador”, “carregador d’água”²² e comandante do “batelão”²³.

²⁰ Comerciantes fluviais que vendiam para os seringueiros produtos industrializados e miudezas a um preço mais baixo que os do barracão ou trocavam seus produtos por borrachas.

²¹ A “estrada de seringa” é um caminho entre as seringueiras que forma um cerco de 100 a 150 seringueiras a serem entalhadas. O seringueiro percorre fazendo os cortes nas árvores e colocando uma tijela de alumínio, recipiente que recebe o látex, ou leite da seringa.

²² Empregado que transportava água da “cacimba” para o barracão.

Na hierarquia entre os trabalhadores, seringueiros ou não, alguns se destacavam por uma espécie de poder, considerado um “dom” inato ou aprendido, transitavam em todas as esferas, tanto a casa do patrão como a do seringueiro, eram figuras intermediadoras. Os “rezadores” socorriam as pessoas com seus “ramos de plantas” e orações; as “parteiras” exerciam atividade exclusivamente feminina de realização do parto. Como não existiam serviços de saúde, estes atendiam aos necessitados, normalmente sem remuneração, e se deslocavam independente das distâncias, indo além das fronteiras do seringal.

Rezadores e parteiras estavam acima da hierarquia rígida decorrente das relações de trabalho e subordinação do sistema seringal, transitavam livremente entre as classes devido ao poder investido da habilidade da cura e da vida.

O seringueiro era “colocado”.²⁴ O lugar não lhe pertencia, não era escolhido por ele e era parte da propriedade do patrão. A colocação era definida pelas estradas de seringa que variavam em número de seringueiras. A moradia ou “tapiri” ficava na área próxima à estrada de seringa, feita de paxiúba e palha, com utensílios e móveis estritamente necessários. No mesmo terreiro instalavam-se a casa de defumação, onde num processo manual era defumado o leite da seringueira formando a péla de borracha, na área próxima à moradia também ficava o paiol, um pequeno depósito de guardar grãos para o consumo da família como: milho, feijão e arroz.

2.2 Estranhamentos e Identidades no Seringal

O movimento de formação dessa força de trabalho transforma o migrante nordestino em “estrangeiro dentro do seu país”, proporcionando o surgimento de identidades que passam a ter referências a partir do meio natural, como sugere Tocantins (1982, p. 8):

A biografia humana passa a ser contada a partir do rio. O rio, espécie de papai grande. Porque ninguém é filho de tal lugar (excetuando-se as cidades), ou vem ou vai para este lugar. E sim, nasceu no Juruá, vive no Purus, casou no Acre, corta seringa no Madeira, mudou-se para o Yaco. Se é migrante nordestino, e dos sertões, ele, que se acostumou a pisar em securas de terra, estranha tanta água, tanto rio de viajar, canoa e remo ao invés de cavalo e sela.

Em qualquer momento de ocupação e reocupação nos seringais o meio se torna a principal referência para a identidade. Nesse processo, os deslocamentos internos, as

²³ Barco também chamado de “baleeira”, meio de transporte que levava o seringalista para as cidades mais próximas.

²⁴ Pode ser esse o significado de “Colocação”, espaço onde se mantinha a estrutura do seringueiro.

possibilidades de sair e voltar para os seringais vão se ampliando. Os laços de obediência vão se afrouxando ou quebrando, sobretudo a partir de 1945 quando as plantações da Malásia ganham a produção mundial²⁵, se acentuando a crise pela queda de preço da borracha brasileira no mercado internacional.

Em função dos deslocamentos, os seringueiros eram identificados a partir do local quando recebiam novas denominações, por exemplo, “Geraldo do São Francisco do Iracema, que morou no São João e que casou com a D. Maria do Palmari”²⁶. A vida se impregna de outros referenciais. Para localização e horário se baseavam no sol, para as medidas de peso e tamanho utilizavam cuia, latas, litros, pés, polegadas. Observavam os sinais da natureza para saber das mudanças climáticas, como o surgimento de determinada espécie de pássaros em bandos indicava o fenômeno da “friagem”, assim mesmo ocorria com as chuvas, a intensidade do inverno e do verão também era percebida por eventuais mudanças de animais para outras localidades.

A pequena produção era orientada por um calendário agrícola baseado nas fases da lua, o seringueiro precisava estar atento às plantações e colheitas para não correr o risco de pragas. O descumprimento das regras podia significar a perda da produção, o arroz precisava ser plantado no momento em que a lua estivesse se escondendo, o contrário poderia resultar numa safra com “gorgulhos”²⁷, outros grãos como feijão, milho também seguiam critérios para a melhor época de plantar e colher, até a derrubada da madeira para uso doméstico precisava estar de acordo com o calendário.

A família seringueira se dividia em tarefas diárias; aos homens cabiam as atividades do “corte”, percorrendo diariamente as “estradas de seringa”. Pela madrugada, ainda escuro, com a “poronga”²⁸ na cabeça, para iluminar o “varadouro”²⁹, percorriam a trilha entre o “cerco” formado pelas seringueiras. Apressados, iniciavam o ziguezague, entre as árvores, fazendo cortes diagonais de onde minava o látex, que seria colhido nas pequenas tigelas que deixavam. Ao terminar o trajeto estavam novamente no início do “cerco”, refaziam o caminho colhendo as tigelas e guardando o leite da seringueira nos baldes. Na volta para casa paravam

²⁵ Com diferentes ênfases metodológicas reforçam essa situação: Benedita M. G. Esteves. Do manso ao guardião da floresta - Dissertação de mestrado; Pedro Martinello, A batalha da borracha na Segunda Guerra Mundial; Leandro Tocantins, Formação histórica do Acre.

²⁶ São Francisco do Iracema, São João e Palmari são denominações de seringais.

²⁷ Praga de insetos.

²⁸ Forma de capacete de alumínio aberto nas laterais onde se acende uma pequena lamparina que clareia o caminho.

²⁹ Caminhos abertos na floresta que interligam o barracão às colocações; as colocações entre si e um seringal a outro. Nesse caminho trafegavam os comboios que transportavam mercadorias para os seringueiros e voltavam com pélas de borracha.

para o “quebra jejum”³⁰, em seguida se dirigiam para a pequena “casa de defumação”, iniciando o processo de fabricação da “pela da borracha”. O trabalho era ininterrupto, a defumação demorava e fazia arder os olhos, provocando dentre outras doenças a cegueira.

As tarefas eram, a priori, desempenhadas com base na divisão sexual do trabalho, ao homem cabia o papel de chefe da família e provedor, à mulher os afazeres domésticos, no entanto, para tentar sanar a dívida junto ao patrão ou por doenças, viagens, ou morte do marido, a mulher realizava, muitas vezes, as mesmas atividades que o homem. O anonimato da mulher era duplamente colocado. A relação de subordinação evidenciava-se na chegada de estranhos quando esta se ausentava, completamente, da cena doméstica, comumente não participava da conversa do marido, somente se fosse solicitada.

O estudo realizado pela historiadora Cristina Scheibe Wollf, intitulado *Mulheres da Floresta - Alto Juruá, Acre (1890 – 1945)* mostra a participação da mulher em atividades como a caça, consideradas prática dos homens (WOLLF1999, p. 132). A estudiosa explica que a ausência do homem no grupo familiar e a necessidade de manutenção da família motivava a participação das mulheres em diversas atividades que eram consideradas como exclusivamente masculinas, como os trabalhos decorrentes da produção da seringa.

A prática da pesca era normalmente uma atividade da mulher e dos filhos, já a manutenção do roçado, criação de pequenos animais, produção de farinha e produtos originários da cana-de-açúcar - açúcar, mel, rapadura – eram atividades de toda a família. Os filhos do sexo masculino ajudavam a mãe até atingirem a idade de sete anos, quando iniciavam a profissão na seringa, as filhas mais velhas cuidavam dos irmãos mais novos.

Quando se trata das relações estabelecidas entre esses diversos atores sociais, predomina a obediência e o respeito no cumprimento da palavra de forma que se generaliza tanto na relação familiar do seringueiro, como também na relação com o patrão. O olhar podia definir a presença nas conversas, normalmente os filhos e a mulher não participavam espontaneamente, se fosse necessário, eram chamados. Criavam seus códigos e segredos como regras de convivência, mas essa forma de relação se modificou depois do segundo ciclo econômico da borracha, entre patrões e seringueiros se tornou menos rígida; quanto às relações familiares, foram se modificando aos poucos, o avanço maior ocorreu a partir das crises do sistema seringal, quando os seringueiros foram para as cidades, no entanto as referências ainda tinham como base o patriarcalismo.

³⁰ Denominação referente à alimentação matinal.

2.3 Memórias e Novos Arranjos Sociais

Numa perspectiva histórica, destaco como referência as trajetórias dos migrantes nordestinos inseridos numa mesma dimensão política, espacial e temporal, para entender a religião criada pelo maranhense Raimundo Irineu Serra que chega à região em 1912, com o objetivo de trabalhar na extração do látex e numa reconfiguração sincrética do catolicismo, religiões afro-brasileiras e xamanismo indígena criam a primeira religião ayahuasqueira, o Santo Daime, que chega à cidade de Rio Branco em 1930.

Novas reconfigurações ocorrem posteriormente com a criação de mais duas linhas religiosas que usam a Ayahuasca em rituais – Barquinha (1940) e União do Vegetal (1961) - também criadas por nordestinos, evidenciando que a religião era vista por esses sujeitos, como uma forma de organização e onde se reconheciam e encontravam aceitação. Essas religiões e as dissidências³¹ passaram a ser um lugar cálido para os ex-seringueiros que se deslocaram para a cidade, onde passaram a viver, quando encerraram as atividades da produção gumífera, com o fim do sistema seringal. Com essa perspectiva, o ex-seringueiro Sebastião Mota de Melo deixa a floresta e na cidade conhece a ayahuasca passando a fazer parte do CICLU/Alto Santo, grupo liderado por Irineu Serra, posteriormente numa dissidência cria o CEFLURIS, grupo que se destaca por criar novas formas de arranjos sociais a partir da dinâmica da entrada de nacionais e internacionais de grandes centros urbanos e com eles o espírito da Nova Era (New Age), suscitando abertura para o uso de outros psicoativos e a expansão do grupo para além das fronteiras nacionais.

O migrante nordestino que adentrou na floresta amazônica para trabalhar na produção gumífera dispôs do arcabouço cultural trazido como parte da memória de um espaço anterior, vivido no nordeste. Experiências e rituais, concepções religiosas que proporcionaram aos sujeitos sustentação, condição de adaptação num meio onde se destacavam outras paisagens, diferentes dos passos ecoando no deserto seco, do silêncio na espera do milagre, da promessa de chuva. A nova realidade o emudece, na floresta predomina a solidão, a distância do “outro”, o barulho que se destaca é dos passos incessantes em torno da estrada de seringa, caminho que o faz prisioneiro do seu próprio sonho.

Na floresta o silêncio é rompido pelo cântico dos pássaros, chuvas, vento. A floresta é um mistério que o obriga a olhar para trás na procura de identificações. Forçado pelas

³¹ Durante a realização da pesquisa verifiquei que dentre as diversas dissidências, algumas estão localizadas próximo ao CICLU – Alto Santo, na área denominada Vila Irineu Serra. Destacamos: Centro Céu do Astral; Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidam; Centro Eclético Flor de Lótus Iluminado Maria Marques Vieira; Rainha da Floresta; Pronto Socorro Padrinho Wilson Carneiro;

circunstâncias a desenvolver uma nova consciência de quem ele é e a reconhecer esse espaço como parte de uma nova realidade. Raízes soltas é preciso vencer o meio e encontrar novas referências com formas simbólicas que proporcionem arranjos sociais que lhe sustentem. Nessa perspectiva, o encontro com o indígena foi essencial para a produção desses arranjos.

Esse encontro, mesmo devastador para os indígenas que viviam na região, conforme se observa nos relatórios de viajantes e historiadores e, principalmente, dos missionários que visitavam anualmente os seringais para a prática das “desobrigas”³², a troca de conhecimentos entre nordestinos e indígenas proporcionou o uso de elementos culturais que fazem parte da sociedade local.

Na abertura dos seringais da região do Alto Juruá, os indígenas, primeiramente, se colocavam como observadores dos exploradores, atentos e mantendo certa distância, se mostravam discretamente, como forma de intimidação. Em represália pelo tratamento desumano, atrocidades que os patrões seringalistas e seringueiros cometiam, os indígenas faziam emboscadas, roubavam víveres, e atacavam os seringueiros. O poder de armamento dos seringueiros era superior e a desproporcional diferença resultou na quase dizimação da sociedade indígena, que foi violentamente sacrificada pelas correrias por parte dos patrões e seringueiros e por transmissão de doenças como gripe, coqueluche, tuberculose, pneumonia e sarampo.

Algumas tentativas de contato e intercâmbio, muitas vezes frustradas, resultaram em confrontos violentos. Os documentos da época evidenciam a visão que predominava sobre o indígena, não apenas nos seringais por parte dos seringalistas e seringueiros, mas de uma forma mais generalizada os indígenas eram considerados “selvagens”, feras (animais) e pagãos (ou infiéis), “inimigos de toda civilização”, “sempre prontos para atacar os brancos”. Na região do Alto Juruá, no período de abertura dos seringais tanto os seringalistas como seringueiros consideravam o indígena um obstáculo, ameaça para o desenvolvimento da atividade gumífera, esses argumentos, conforme os relatos do padre Jean-Baptiste Parissier, justificavam as atrocidades cometidas contra os indígenas como ataques armados, invasão e destruição das malocas, “correrias”, que culminavam com a morte, rapto de mulheres, crianças e expulsão dos sobreviventes para áreas distantes das seringueiras, em terras firmes dos fundos dos seringais e pelas cabeceiras dos principais afluentes do rio Juruá. (IGLESIAS, 2008, p.65).

³² Na passagem anual do missionário pelos seringais, fazia-se a desobriga, ritos cristãos como casamentos e batizados.

O missionário Jean-Baptiste Parrissier (TASTEVIN, PARRISSIER, 2009: p.53/54), explica que a hostilidade que os índios manifestavam em relação ao branco é “compreensível e até mesmo justificável”, considerando que o branco sempre foi seu inimigo e que além de massacrá-lo, despojou de seus bens, roubando ainda suas mulheres e filhos. O missionário faz um relato de algumas atrocidades cometidas contra os indígenas que ele presenciou:

Quando um branco quer se estabelecer num terreno ocupado por uma tribo de índios, eis como procede. Ele arma cinco ou seis homens com bons fuzis, pega um para si também, e parte em busca da maloca. Quando a acha, ele e seus homens a cercam e massacram todos aqueles que tentam fugir e as mulheres e crianças são levadas ao Juruá e vendidas como animais. Eu vi assim venderem na minha frente oito indiozinhos de quatro a cinco anos. As lágrimas me vinham aos olhos vendo estas pobres pequenas criaturas tratadas como animaizinhos. (TASTEVIN, PARRISSIER, 2009: p.55)

Na trajetória missionária do Padre TASTEVIN, realizando desobrigas observa-se na etnografia das viagens pela Amazônia, principalmente na região do Juruá, no Acre, diversas passagens mostrando a realização de casamento entre brancos e índios o que se conclui que mesmo de forma violenta foi estabelecido contato e reconhecimento do outro, mesmo que esse outro fosse indesejado. O casamento, mesmo sendo imposto como forma de demonstração de força e poder, proporcionou a mediação entre os conhecimentos, que foram incorporados e redefinidos pelos nordestinos e indígenas, como exemplos de incorporação pelos nordestinos observam-se as formas de produção, caça, pesca, uso das plantas para tratamento, construção de canoas e a crença nos espíritos da floresta.

Em relação ao cotidiano do nordestino, que na busca de alternativas de condições melhores se torna seringueiro, passando a viver na floresta, enfrentando condições adversas na perspectiva de superação das condições em que vivia no nordeste. Teve que enfrentar longas caminhadas de madrugada percorrendo as “estradas de seringa”, muitas vezes doente, com malária e outras enfermidades comuns nos seringais. Foram essas adversidades que o tornou seringueiro, como afirma Tocantins, seguindo as pegadas de Euclides da Cunha: “à custa da própria experiência, passando de “brabo a manso”. Esse processo de transformação que ocorreu com os migrantes ao chegar aos seringais, mostra que o nordestino sem conhecimento nenhum da técnica de produção do látex, foi obrigado a aprender uma atividade que nunca antes desenvolvera, se defrontando com a nova realidade que lhe exigia a reordenação das relações sócio culturais e ambientais, daí o sentido de “brabo”; porém, com o passar do tempo, adquire o conhecimento, submetido à terra, se aclimata, começa a desvendar

a floresta e a se adaptar aos costumes, ou seja, vai se “amansando” na terra, transformação observada por Euclides da Cunha (1986)³³.

O seu cotidiano era o encontro com o desconhecido, no qual se revelavam: medos, angústias, sonhos e recordações. Manifestações evidenciadas nos arranjos traduzidos a partir da nova realidade como metáforas de sentimentos traduzidos na forma de representação do lugar: Colocações Tristeza, Oco do Mundo, Desterro, Silêncio. Diferentemente do proprietário do Seringal que sentindo-se contemplado de alguma forma, merecedor dos benefícios materiais nomeia o lugar exaltando os santos católicos como: *São Francisco, São João, São Sebastião, São Pedro, etc*, ou enaltecendo o lugar como um espaço de expectativas melhores, como os seringais: *Boa Esperança, Independência, Boa Vista, Bom Destino*.

No seu fazer-se seringueiro incorporou nova paisagem, árvores altas, distâncias imensas entre colocações, sem ter a quem recorrer em casos de doenças, as distâncias se tornam desmedidas, a caminhada mesmo apressada podia levar quatro, cinco horas entre os espaços habitados. A imagem dos seus parentes vai ficando distante, o contato com o “outro” se torna eventual e o apoio espiritual, contido, não lhe dá alento frente ao meio, é uma figura profundamente marcada pelo destino natural, que vai se moldando ao meio.

Euclides da Cunha, quando participou da *Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus*, em 1905 deparou-se com o ritual católico remodelado, o “enforcamento” do Judas, discípulo de Jesus que o traiu, e arrependido enforcou-se. No seringal é feito um boneco, caracterizado como o seringueiro, com chapéu de palha e sapato de seringa. É amarrado numa pequena balsa que é solta rio abaixo e, por onde passa, é recebido com tiros de espingarda e pauladas. Cunha (1986) relaciona o ritual ao sentimento do seringueiro em associação à sua própria vida, num ritual de autorepresentação desqualificada.

O contato com a floresta vai possibilitando a incorporação de elementos relacionados ao meio, o vocabulário se expande com novas relações que vão se estabelecendo, cria novas

³³ “Ainda é um *brabo*, isto é, ainda não aprendeu o *corte* da madeira e já deve [...] Segue para o posto solitário encaçado de um comboio levando-lhe a bagagem e os víveres, rigorosamente marcados, que lhe bastem para três meses [...] Tudo isso lhe custa cerca de 750\$000. Ainda não deu um talho de machadinha, ainda é o *brabo* canhestro, de quem chasqueia o *manso* experimentado, e já tem o compromisso sério de 2:090\$000 [...] e ainda que tenha condições favoráveis como: a) ser solteiro; b) que chegue à barraca em maio, quando começa o corte; c) que não adoça e seja conduzido ao barracão, subordinando a uma despesa de 10\$000 diários; d) que nada compre além daqueles víveres – e que seja sóbrio, tenaz, incorruptível; um estóico firmemente lançado no caminho da fortuna, arrostando uma penitência dolorosa e longa. Vamos além – admitamos que malgrado sua inexperiência, consiga tirar logo 350 quilos de borracha fina e 100 de sernambi, por ano, o que é difícil, ao menos do Purus.

Pois bem, ultimada a safra, este tenaz, este estóico, este indivíduo raro ali, ainda deve [...]

É ainda devedor e raro deixa de ser. No ano seguinte já é *manso*: conhece os segredos do serviço e pode tirar de 600 a 700 quilos.” (CUNHA, 1986).

associações coerentes com a realidade, lança mão do que está à sua volta, principalmente do conhecimento indígena, que se destaca pela forma harmoniosa do uso dos recursos naturais, pelo misticismo que alimenta a relação entre homem e natureza, as crenças no sobrenatural, elementos que se agregam sincreticamente originando outras práticas.

Esse conhecimento é também observado pelo uso dos sentidos, o seringueiro desenvolve a sutileza para caçar e pescar como os indígenas, os sentidos tornam-se mais aguçados para captar e traduzir os barulhos da floresta e assim perceber a certa distancia latido de cães, canto de galos, tiros, galope, dialoga com os animais de forma peculiar, consegue perceber e distinguir o cheiro próprio dos animais e identifica suas pegadas e quando necessário, se defende. (AUDRIN, 1963, p. 113).

As crenças indígenas adquirem sentido, se numa caçada ou pescaria não obtivesse bom resultado, significava que estava “panemado”³⁴, essa força sobrenatural que poderia incapacitá-lo de prover, por algum tempo, a família com as duas maiores fontes de alimentos era considerada consequência de infração na quebra de algumas regras, tais como: a mulher grávida ou menstruada não deveria tocar nos instrumentos próprios das atividades de caça e pesca, a quebra dessa regra leva o sujeito a ficar “empanemado” Jogar ossos de animais, espinha de peixes no quintal, onde ficam os animais domésticos ou no caminho onde as pessoas transitam, também pode atrair má sorte. Para recuperar a sorte e voltar a encontrar animais nas caçadas e peixes nas pescarias é necessário se submeter a alguns rituais, tais como: tomar banho com ervas, fazer defumações nos instrumentos e na roupa.

Para explicar a origem de uma gravidez sem casamento, podiam recorrer entre outras explicações à suposta concepção do “boto encantado”, um cetáceo comum nos rios da Amazônia que no imaginário popular se metamorfoseia, ou seja, em noite de festa emerge dos rios e se transforma em um lindo e bem vestido cavalheiro que encanta e seduz as moças, engravidando-as; também é considerado protetor das mulheres, em casos de naufrágio de embarcações ou canoas, o boto conduz as mulheres para as margens do rio, salvando-as.

O mistério que ronda a floresta em torno de figuras míticas o intimida e exige o cumprimento de algumas regras que regulam suas relações com o meio conforme as tradições locais, indígenas. Com base nos estudos da antropóloga Silvia de Carvalho (1985, p. 178-9)³⁵

³⁴ O caçador ou pescador estava com má sorte, azar para o caçador ou pescador.

³⁵ Silvia de Carvalho (1985, p.178) explica que “as atividades de subsistência poderiam ser representadas como relações negativas (de “punção”, termo usado por Meillassoux) uma vez que os seres humanos “arrancam” da Natureza os animais caçados e os produtos coletados. Mostra que a preocupação do sistema adaptativo (reprodução que, em condições não implicando domesticação só é possível se houver cuidados suficientes para que a Natureza se restabeleça por ela própria) faz com que a representação dominante das relações do mundo humano com a Natureza seja a de “trocas negativas”: a morte da caça é “compensada” com a morte dos seres

“nas sociedades de caça e coleta ocorre uma forma de troca entre homem e natureza”, denominadas de “trocas negativas” resultando numa “compensação” nas quais essas sociedades mantêm o equilíbrio ecológico, através da prática consciente de “realimentação negativa”.

A partir de uma visão funcionalista, é possível sugerir que os seringueiros têm nas figuras do “mappinguari”³⁶ ou do “caboquim da mata”, características *triksters*³⁷ que regulam a relação entre homem e natureza. O primeiro se vinga de quem mata animais prenhes, fêmea com crias ou quem caça por lazer; corre também grande perigo o possível encontro com o mappinguari quem pratica essas atividades em dias consagrados pelo calendário católico, definido como “*dia santo*”; o segundo pode se metamorfosear, imitar sons de animais, assobios, barulhos de galhos se quebrando como se alguém estivesse pisando nas folhas, confunde e deixa o caçador sem direção, que se perde na floresta na busca da caça.

A vingança pode ocorrer de muitas formas, tanto o “mappinguari” como o “caboquim da mata” são considerados justiceiros, usam recursos diversos para confundir e fazer com que os caçadores que estejam infringindo as leis da floresta se sintam perdidos, desorientados, podendo desaparecer, ficar para sempre perdido na floresta. Dentre as artimanhas usadas, pode confundir a direção do caçador com marcas de pisadas de pés virados para trás; pode se transformar em animais diversos e ao ter a arma apontada pelo caçador se ajoelha e levanta as mãos em sinal de súplica, pedido de misericórdia, deixando o caçador assustado e paralisado sem condições de continuar caçando. Essas histórias fazem parte do imaginário dos moradores da floresta formando um conjunto de regras socioambientais limitando o uso da fauna e da flora apenas à necessidade dos seringueiros, alcançando o objetivo de restabelecimento e manutenção do equilíbrio ambiental necessário.

Para o nordestino a cidade de origem passou a ser revestida apenas das lembranças, as notícias dos acontecimentos fora da floresta eram conhecidas através do rádio à pilha, meio de comunicação que se alastrou nos seringais. Os seringueiros foram forçados a superar as distâncias para encontrar o “outro” e a si mesmo. A proximidade com o “outro” se tornou uma necessidade, apoio nos momento de dificuldade como doenças, nascimentos, mortes e como forma de união de forças em trabalhos que demandassem maior número de pessoas, como

humanos, o que explica em grande parte o simbolismo dos ritos fúnebres, em que o cadáver é manipulado como se fosse um “artigo de troca” com a Natureza. Isto faz com que nenhuma morte seja pensada como fortuita: ela sempre é tida como de certa forma provocada para compensar a morte da caça”.

³⁶ Na versão do imaginário popular o Mappinguari é uma espécie de macaco grande, com apenas um olho no meio do estômago e com os pés virados para trás e o Caboquim da Mata é um menino pequeno e travesso.

³⁷ CARVALHO, S. M. S. **O trikster como personificação de uma práxis**. São Paulo: Perspectiva, 1985. Esse tema é também estudado por LÉPINE, Claude. O Trikster da religião Yorùbá e suas transformações. In: Carvalho, S.M.S. (Org.). **Mitos e civilizações**. São Paulo: Terceira Margem, 2005. p. 43-106.

construções de pontes, limpeza de campo e outras atividades. Novas relações com base na solidariedade e o estreitamento de laços de amizade através do casamento, compadrio e atividades de trabalho, como o adjunto³⁸ foram sendo estruturadas. Essa forma de relação evidencia que o conceito de parentesco foge à costumeira divisão entre parentes por consangüinidade e por afinidade. WOORTMANN (1995, p. 63) apud Redfield (1941), Mintz e Wolf (1950), mostra que estes estudiosos consideram que o compadrio amplia as relações de solidariedade, ultrapassando a rede de parentesco, vizinhança e amizade, é também visto como uma forma de reforçar os laços já estabelecidos por essas relações.

No caso do migrante nordestino, o parentesco e o compadrio são manifestações que significa muito mais que a criação de laços representa formas de organização do trabalho na terra. No Capítulo 4 veremos como essa estrutura de parentesco e de compadrio perpassam várias estruturas não só na relação com a terra, mas nas relações de dominação e obediência entre patrão e trabalhador, na religião, se colocando nas organizações sindicais que surgem nos anos de 70 a 90.

A relação entre seringueiros e patrão se construía de outra forma, a distância ia além do espaço entre a “margem” e “centro”, era conflituosa, mas imperava a regra da obediência. Os encontros ocorriam nas poucas viagens que o seringueiro fazia à margem, quando precisava acompanhar a pesagem da borracha, comprar alguns produtos básicos - sal, açúcar, café - por problemas de saúde, neste caso só recorriam a margem para comprar medicamentos se não conseguissem solucionar com o uso das plantas e rezas e também quando tinha alguma festa ou visita do padre nas desobrigas.

A visita de um padre para realizar casamentos e batizados comunitários, as conhecidas desobrigas - prática comumente usada pela igreja católica na qual o pároco viajava pelos rios realizando os sacramentos, “desobrigando-os” de seus pecados e pendências rituais - era sempre motivo de vinda dos seringueiros e seus familiares para a “margem”. Normalmente os seringueiros se deslocavam do “centro” e se instalavam nas casas dos moradores que viviam na margem, local onde era realizado o evento. O patrão era o promotor da festa, havia a presença de um tocador, o sanfoneiro, às vezes acompanhado por outros instrumentos, alguns construídos pelos seringueiros como chocalhos ou pandeiros feito de couro de animais.

³⁸ ROCHA (2006, p.111) conceitua o “adjunto” como “forma de solidariedade amplamente vivenciada pelas famílias de colonos e seringueiros, que além de terem trabalho individualmente nas estradas de seringa e na coleta de castanha, participaram ativamente de trabalhos coletivos na produção da agricultura de subsistência e de outras atividades”

As festas podiam ocorrer também nas datas como São João, São Pedro e Santo Antônio quando construíam fogueiras, batizavam filhos em volta do fogo, as moças e rapazes faziam brincadeiras e simpatias. Nessas ocasiões, alguns vizinhos de seringais próximos compareciam, oportunidade de conhecer e ampliar os laços de amizade, namoro, com possibilidades de compromissos futuro, esse contato com outros seringueiros fortalecia e estendia a rede de relações que se ampliava para além das fronteiras de um seringal.

Nessas datas se realizavam batizados, o padrinho/madrinha e afilhados se reuniam para realização da cerimônia em torno da fogueira, num ritual em que repetiam por três vezes o verso: "São João, disse. São Pedro confirmou. Que você fosse minha Madrinha/Padrinho. E você meu Afilhado/afilhada que Jesus Cristo mandou", a partir dessa data, com o compromisso assumido perante as pessoas, os afilhados deviam obediência ao padrinho/madrinha e estes tinham a responsabilidade de orientar seus respectivos afilhados. Eram considerados segundo pai/mãe. Essa foi uma das formas de desenvolvimento do sistema de parentesco por afinidade, os vínculos formados pelos “compadres” e “comadres” se estendiam possibilitando e criando formas de ajuda e ampliando a solidariedade.

Seguiam algumas regras da igreja católica, mas não estavam presos ao dogma cristão. A exemplo desse desprendimento o missionário TASTEVIN chama de “peste supersticiosa” uma oração de Nossa Senhora de Mont Serrat que as pessoas costumavam ter presa ao corpo, que dizia:

[...] aquele que levar no seu corpo esta oração será preservado do fogo, se ele cair na água não se afogará, os jacarés e animais ferozes fugirão com a sua aproximação, as balas inimigas não lhe farão nenhum mal, e na hora da morte Deus perdoará todos os seus pecados (sem confissão) e o receberá imediatamente em seu paraíso [...] (PARRISSIER, 2009: p.44).

As superstições e credices baseadas nas diversas combinações entre a cultura popular nordestina e a mitologia indígena são muitas. A bricolagem realizada pelos nordestinos é reconhecida pelos padres que consideravam uma predisposição dos migrantes aos mistérios e lendas herdadas dos indígenas. Frei José M. Audrin (1963, p. 36) atribuía ao sincretismo, o uso das crenças populares e a falta de instrução, de explicações subjetivas mesmo rudimentares em presença de fenômenos que os surpreendiam, considerava que a falta de médicos e remédios obrigava-os “a recorrer a tudo o que pode trazer-lhes ao menos esperança de alívio.”

Eram comuns conversas noturnas, na claridade fraca do lampião ou da lamparina. Divagarem sobre os mistérios que rondavam a floresta, como assombrações e visagens, no

possível contato com o sobrenatural: a “visagem”, espécie de espírito ambulante, era sentido e/ou visto tanto no meio da floresta como em visita à noite, enquanto todos dormiam. A crença nas almas penadas, na possibilidade da vinda do espírito de um parente ou amigo morto que precisava de reza, eram assuntos normalmente noturnos quando o mistério se tornava maior. Normalmente, se uma criança morresse antes de ter sido batizada, o que era comum nos seringais, havia a crença de que a alma da criança poderia ficar vagando e seu choro poderia ser ouvido.

A mediação entre o seringueiro e o sobrenatural não ocorria com devoção nem pedidos de graça a um santo qualquer, mesmo que tivessem a lembrança dos santos católicos e recorressem a eles a preferência era por um santo seringueiro, se valiam do que consideravam imediato, de quem conhecia suas dores por ser um “igual”. Nos seringais corria entre seus moradores a história de um mártir que morrera decorrente dos sofrimentos ocasionados pelo patrão e que socorria os seringueiros nos momentos difíceis. Estanislau Paulo Klein³⁹, na pesquisa *Santos da Floresta: cultura e religião entre os seringueiros do Acre*, encontrou diversos espaços de peregrinação na Reserva Extrativista Chico Mendes e limites aproximados. Em comum, as narrativas convergem para o mesmo princípio: os/as santos/santas ou almas milagrosas têm identidade seringueira; morreram em situação de muito sofrimento, considerados sobre-humanos.

A origem dos santos e alma milagrosa remete à herança nordestina de uma religiosidade oriunda do pluralismo católico onde o *catolicismo popular* coexiste com o *catolicismo oficial*, dualidade universal que é mostrada por Maria Isaura de Queiroz (1978) como resultante da oposição entre as expressões religiosas naturais formuladas pela massa da população, aliadas à conservação de antigas tradições religiosas, e a estrutura de uma hierarquia sacerdotal, sustentada por um dogmatismo mais ou menos rígido. A mesma autora mostra que esse *catolicismo popular* que chegou ao Brasil através dos portugueses se dividiu em *urbano* e *rústico*.

O sincretismo com os cultos africanos resultou num catolicismo centrado mais em pólos urbanos, e no campo prevaleceu o catolicismo rústico. Este último adentrou pela Floresta Amazônica, através da migração nordestina, numa prática sincrética que mescla elementos das práticas aborígenes e catolicismo. Essas variações do catolicismo observa-se na criação do Santo Daime, religião que reuniu inicialmente elementos tanto do catolicismo

³⁹ Paulo Klein realizou o referido estudo a partir da vivência entre os seringueiros quando realizou a pesquisa *Práticas Sociais de Saúde Entre os Seringueiros e Agricultores do Estado do Acre*, para o Mestrado em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco no período de 1993 a 1995.

rústico quanto do urbano mesclado com as práticas das sociedades indígenas que viviam na região de fronteira com o Peru e a Bolívia como os Campa, Culina e Caxinauwá. Segundo o antropólogo Wladimir Sena Araújo os grupos que viviam naquela região faziam uso ritual da Ayahuasca e seus xamãs mantinham contato com o mundo sobrenatural perante a comunidade. (ARAÚJO, 1999, p. 32)

O catolicismo rústico que adentrou através dos migrantes nordestinos e se ampliou nos seringais é explicado por Alba Zaluar (1983, p. 13-4) como “uma religião voltada para a vida aqui na terra. Nesse sentido, é uma religião prática. Uma prática religiosa local, baseada principalmente na execução de promessas e na realização de festas aos santos.” Essa forma de catolicismo reúne diversos ritos incorporando elementos que destacam mais o cunho social do que religioso, como ocorria nas festas católicas de São João, São Pedro e Santo Antônio, quando os seringueiros se reuniam para festejar ao mesmo tempo em que formavam elos de compadrios, reforçando a solidariedade e coesão social em áreas mais dispersas.

Além do senso de comunidade, as manifestações religiosas fortaleciam os laços sociais através do encontro nos rituais de devoção aos santos de origem local e/ou canonizados que ocorriam em espaços considerados sagrados como uma capela ou sepultura, ou numa peregrinação a esses locais. Na região da Reserva Extrativista Chico Mendes e áreas próximas estudadas por Paulo Klein (2003) pode-se observar essas formas de manifestações religiosas criadas pelos seringueiros cujas características justificam essa base social.

Para ser considerado após a morte um santo/santa ou “alma milagrosa” eram creditadas experiências de vida, atitudes tais como das parteiras que atendiam mulheres no momento do parto, independente da hora e distância, da mesma forma o “rezador”, pessoa que manifesta o dom de curar enfermidades através da oração, ambas reconhecidas pela disponibilidade, bondade, solidariedade, elementos característico para definição de um santo ou alma milagrosa, após a morte podem passar a ser considerado como tal. Essas posturas evidenciam também que o limite entre as necessidades cotidianas, que é de caráter prático, está muito próximo da perspectiva religiosa; em alguns momentos se confunde o que é crença e ideias religiosas, perspectiva que mostra o historiador Keith Thomas (1991, p. 49), analisando as crenças comuns na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, destacando que existe uma relação muito próxima entre as crenças e as ideias religiosas daquele período. Naquele contexto, elabora uma discussão sobre magia e religião evidenciando a dificuldade em estabelecer uma distinção precisa.

Para os seringueiros, as promessas, pedido de ajuda, não ficavam restritas aos santos católicos, essas imagens foram se perdendo na remota lembrança, suas necessidades

precisavam ser entendidas por quem sentisse o que eles sentiam e conhecesse seus sofrimentos - doenças, medos – e desejos, e para intervir a seu favor precisava ser “igual”, ou seja, um ‘santo seringueiro’, que conhecia as necessidades porque também fora seringueiro.

A demonstração da fé era perceptível através dos espaços sagrados, como um cruzeiro, capela que construíam e canonizavam seus próprios santos. As narrativas em relação aos santos construídos pelos seringueiros mostram as tragédias que eram comuns nos seringais, não existindo nenhuma excepcionalidade que se destacasse para torná-los santos ou alma milagrosa, suas histórias de vida eram parecidas, refletiam o abandono em que viviam, sem ter a quem recorrer, possivelmente pagando algum pecado que nem lembravam se tinha cometido se sentindo injustiçados, esquecido pelos homens e provavelmente por Deus, que naquela imensidão de floresta parecia mais distante.

Parte dessa concepção religiosa dos seringueiros foi incorporada pela Igreja Católica, conforme se observa nas histórias de mártires que se destacaram no extraordinário cotidiano dessa sociedade e que se personificaram através desses santos e almas milagrosas, sendo que alguns já estão inseridos no calendário e traduzidos como parte do sincretismo criado pelos seringueiros.

A história de São João do Guarani contextualiza esse tipo de sincretismo em movimento: contam os moradores da região de Xapuri que João era um seringueiro que trabalhava no seringal Recife, no rio Iaco (KLEIN, 2003, p. 36), doente e em busca de tratamento se deslocou ao município de Xapuri, que mesmo distante, era o local onde poderia encontrar recursos para se tratar, debilitado, não agüentou e faleceu às margens de um varadouro, próximo a Colocação Guarani. A justificativa quanto à origem da devoção ao ‘santo seringueiro’ mais conhecida pelos fies é de que após um seringueiro ter se perdido na floresta na tentativa de se desviar de uma cruz que avistara, ficou sem orientação para encontrar o caminho de volta, se sentindo perdido, em desespero fez uma promessa à alma milagrosa de João e foi atendido, reencontrando o caminho. A graça alcançada se disseminou e outras promessas começaram a ser atribuída ao seringueiro crescendo o número de devotos. Acontecimentos como deste seringueiro fazia parte da vida dos migrantes nordestinos, porém, ilustra como se gerava um santo ou alma milagrosa nos seringais e como a sociedade seringueira criou suas próprias crenças.

A história contada pelos seringueiros, moradores que viviam naquela região, se estendeu criando uma rede de devotos que ultrapassou os limites dos seringais, alcançando a cidade, passando a fazer parte do calendário católico de visitas anuais.

Uma pequena capela no local onde dizem que o seringueiro morreu foi construída e a data de comemoração do São João do Guarani passou a ser 24 de junho, a mesma atribuída às comemorações de São João pela Igreja Católica. Sincreticamente, o São João do Guarani e o São João Batista comemorado pelos católicos se fundem, como se São João Batista passasse a ter outro sobrenome, fosse um São João da colocação Guarani. Atualmente na data de comemoração do santo, no São João do Guarani são realizados rituais católicos, com a presença de um padre que celebra missa, orações e procissão na qual os fieis fazem a peregrinação até o local e pagam as promessas. A data comemorativa leva inúmeros devotos que mesclam devoção e lazer. Na programação, além dos rituais católicos, ocorre um torneio de futebol durante o dia, e à noite realiza-se festa ao ritmo do forró.

Os quarenta quilômetros a percorrer entre a cidade de Xapuri e a colocação São João do Guarani eram inicialmente feitos a pé ou a cavalo, sendo em média doze horas de peregrinação, distância computada como parte da promessa. Com o crescimento da devoção por moradores de outras cidades, atualmente a estrutura compreende além da capela, a igreja e o cruzeiro. O evento passou a fazer parte do calendário cultural do município de Xapuri, atraindo pessoas de diversas cidades e estados, aumentando o número de peregrinos que atualmente podem percorrer essa distância através do ramal em meios de transportes diversos, porém, mesmo com facilidade de locomoção alguns devotos continuam cumprindo as promessas – levando fotos e esculturas de pés, braços, cabeça e outros membros humanos como forma de pagamento de promessas e graças alcançadas a pé.

Nesse universo mítico-religioso a categoria de santo/santa se destacava numa hierarquia superior, como é o caso do São João do Guarani e a Santa Raimunda do Bom Sucesso que tem devotos na abrangência do município de Assis Brasil, localizado na fronteira com o Peru. A visitação a Santa Raimunda é comumente reconhecida na região do município de Assis Brasil, alcançando o alto Iaco, e sua história revela maus tratos e abandono pelo marido, situação da qual foram vítimas algumas mulheres nos seringais. (KLEIN, 2003, p. 49)

A diferença entre o “santo” ou “alma milagrosa” nos remete à religiosidade de *natureza privada*, na qual a figura da “alma milagrosa” é restrita a um espaço determinado a partir dos seus limites de atuação, se restringindo nesses casos ao seringal e/ou áreas próximas, espaço social onde a comunidade conhece e reconhece os atributos da pessoa.

A categoria de santo é mais abrangente, não existe uma delimitação restrita para o seu reconhecimento, suas revelações não são ocultas, têm reconhecimento que extrapola o espaço privado das colocações e seringais alcançando o domínio público se expandindo para as cidades. Quanto maior a propagação pelos devotos maior a possibilidade de aceitação e

incorporação no calendário católico, como a Igreja São Sebastião, localizada em Xapuri fez com São João do Guarani. Inicialmente participavam apenas os seringueiros que se deslocavam de vários lugares e faziam uma peregrinação anual, num percurso de dois dias pela estrada que dava acesso ao local, aos poucos foi se disseminando e se incorporando às crenças dos moradores da cidade, atualmente já faz parte do calendário católico oficial.

Os devotos recorriam aos santos e almas milagrosas em busca de solução para seus problemas em geral, não se limitavam apenas à cura para suas enfermidades, sua relação com o sagrado é íntima, já que não contavam com a intermediação de um sacerdote, as promessas eram relacionadas às dificuldades cotidianas tais como: a cura para as enfermidades, ter uma boa produção, conseguir pagar sua dívida e se libertar do patrão. Os negócios entre o santo e o devoto se baseavam numa promessa que tem como base a troca, ao fazer o pedido o devoto já acordava forma e data de pagamento. Normalmente oferecia algo que representasse seu problema, podendo ser objetos, dinheiro, peças de roupa, escultura de parte do corpo, pelas de borrachas ou velas.

No seringal, os espaços sagrados se resumiam a pequenas capelas, cruzeiros que eram criados a partir de algum acontecimento. A morte de uma pessoa nas estradas de seringas, varadouros, barranco dos rios era representada pela cruz, símbolo que revelava a presença do sagrado, sendo prática comum o ritual de jogar uma rama de arbusto para que a alma não acompanhasse as pessoas que passavam pelo local, se o transeunte fosse homem, respeitosamente, tirava o chapéu. Na margem onde ficava o barracão, normalmente, ficavam os cemitérios.

No auge da economia gumífera, a Igreja de São Sebastião, na cidade de Xapuri, outrora considerada a cidade que mais desenvolveu a economia da borracha da região do Vale do Acre, criou uma romaria em devoção a São Sebastião, padroeiro da cidade. Seringueiros e seringalistas se programavam anualmente para participar das comemorações do padroeiro em “20 de janeiro”. Os seringueiros mobilizados solicitavam uma espécie de adiantamento ao patrão e deslocavam-se de barcos, a cavalo, caminhando por terra, viagem que podia demorar horas ou dias para chegar à cidade. A estadia era de dois ou três dias quando participavam de missas, procissões, novenas, quermesses assim como aproveitavam para dançar forró nos pequenos bares, o lazer se misturava com o caráter sagrado da comemoração. Na sobra de alguns trocados compravam miudezas nos pequenos comerciantes locais e ambulantes, era comum também aproveitar a estadia na cidade para fazer consultas médicas, extrair dentes e comprar algum medicamento.

Os eventos sagrados coletivos agrupavam ampla diversidade de identidades e se tornavam local de definição e redefinição de formas de sociabilidades, seringueiros, patrões, comerciantes se encontravam na condição de devoto, o sagrado proporcionava uma homogeneização, por alguns momentos os convertia em semelhantes, extinguiu temporariamente concepção de diferença de classe frente à necessidade premente da cura dos seus males.

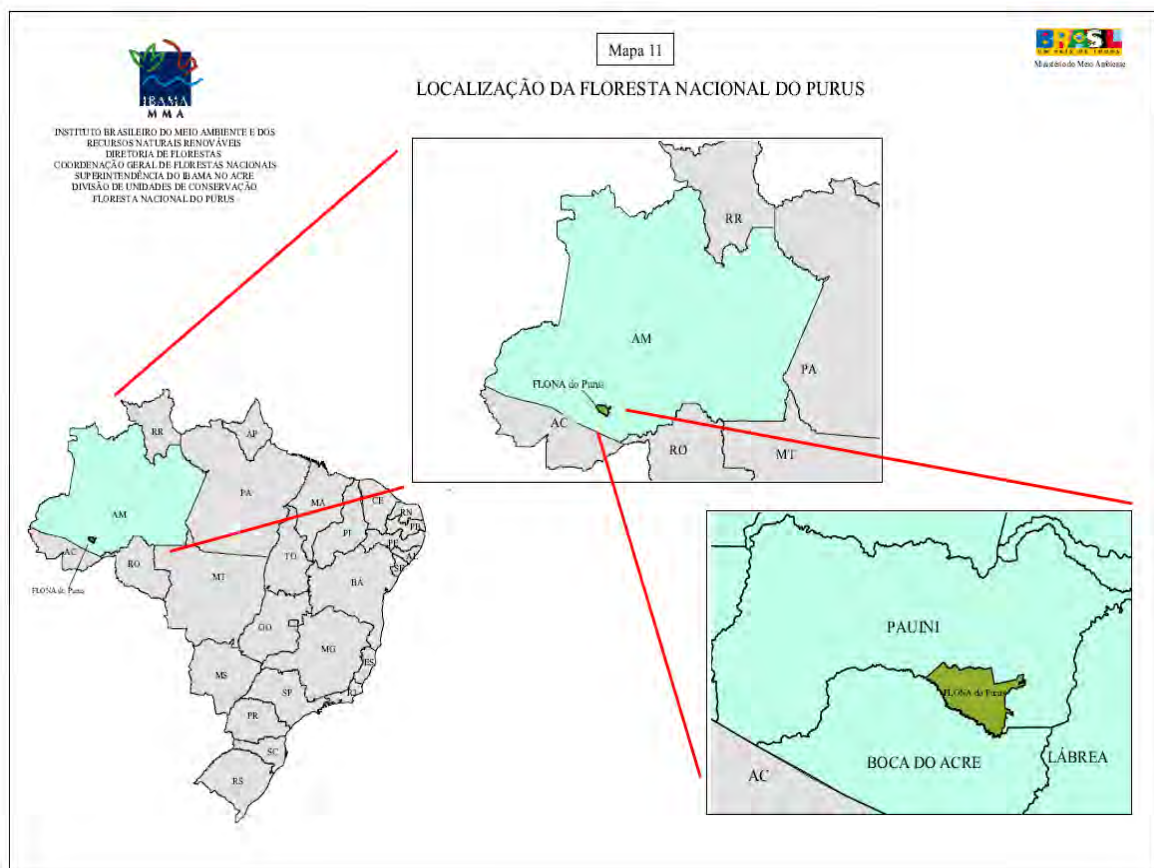
A estrutura das romarias era diversificada, seringueiros e patrões participavam dos ritos e não se percebia uma diferença maior, o seringueiro reservava sempre a melhor roupa para participar da festa. O Sagrado e o profano se mesclavam, em Xapuri, por exemplo, na procissão de São Sebastião, os sentidos eram aguçados pelo som do sino da igreja, chamando os fiéis para participar dos rituais, missa, procissão, cânticos, orações, confrontados pelo barulho dos foguetes, propagandas dos comerciantes, da música profana nos bares, convite que induzia à bebida alcoólica, festas e desavenças. A cachaça, via de regra, era costume na sociedade seringueira, acompanhar a procissão em estado de embriaguez fazia parte das constantes formas desse entrelaçamento.

3 O CAMPO: O VELHO E O NOVO NAS ARMADILHAS DA PROCURA

3.1 Retratos da Diversidade Cultural: Vila Céu do Mapiá

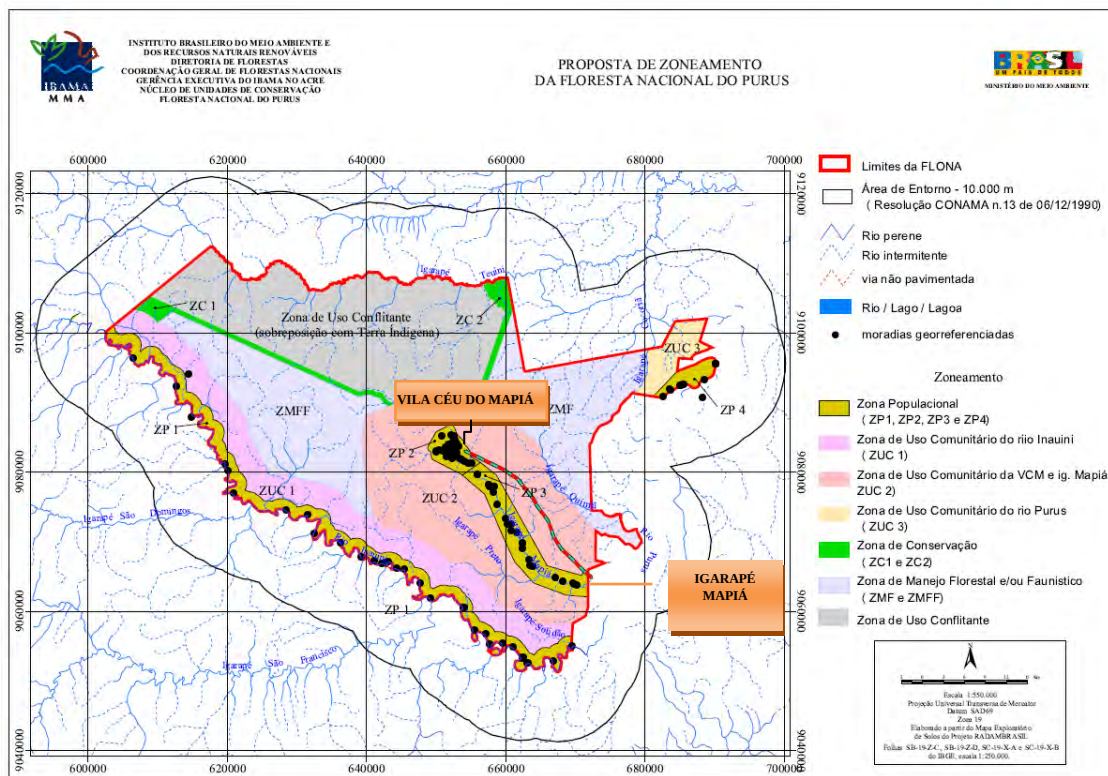
A Vila Céu do Mapiá se localiza na Floresta Nacional do Purus, em território amazonense, próximo à fronteira com o Acre; o deslocamento se dá por via fluvial através do Rio Purus adentrando o Igarapé Mapiá, na bifurcação com o Igarapé Repartição se encontra a Vila. O espaço começou a ser ocupado pelos adeptos do CEFLURIS no começo dos anos oitenta, época em que iniciaram a construção de moradias distribuídas à beira dos igarapés.

Mapa de localização da Floresta Nacional do Purus



ICMBio/2009

Mapa da Proposta de Zoneamento da Floresta Nacional do Purus Localização da Vila Céu do Mapiá



ICMBio/2009

O espaço distingue-se pela forma adversa do que normalmente encontramos em áreas de floresta: a percepção inicial é de um espaço turístico, agregador de nacionalidades e naturalidades diversas. Algumas nascidas nos seringais do Acre, nos municípios amazonenses próximos (Pauini e Boca do Acre), outras de grandes centros urbanos, brasileiros (Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Ceará, Minas Gerais, Rio Grande do Norte) e de outros países (Argentina, Chile, Uruguai, Espanha, Bolívia, Marrocos, Japão e outros).

Os moradores dispõem de espaços comuns que misturam as características rústicas da floresta com a arquitetura das moradias típicas dos centros urbanos, diferenças que mostram parte das peculiaridades que se podem perceber ao chegar à Vila.

Abaixo, a padaria “Pão Nosso de Cada Dia” mostra o formato de estabelecimentos do comércio local, com lanchonetes, pousadas, padaria e mercearias que compõem com as instituições locais parte das demandas dos moradores e visitantes da área. Requisitada a partir da expansão da Igreja para outros centros, aumentando o número de visitantes, adeptos ou não, presenças que impõem uma estrutura mínima necessária para se estabelecer e participar dos rituais, festivais, visitas e passeios para conhecer a sede e a vida tipicamente rural dos fundadores do grupo.



Padaria “pão nosso de cada dia”

A Vila reflete a mistura entre as habitações mais simples lembrando o estilo das colocações tipicamente rurais, revelando a arquitetura da cultura rural amazônica, com cobertura de palha ou cavaco, banheiros externos e com poucos móveis, contrastando com moradias que esteticamente não diferem dos grandes centros - com dois pisos, pintadas, mistas (madeira e alvenaria) e banheiros internos. Essa forma polarizada não se torna visivelmente antiestética, retrata a diversidade cultural dos moradores.



Retratos da diversidade cultural e financeira local

A presença da população urbana, flutuante, que se desloca de outros estados e países para ficar uma temporada, visitar amigos, padrinhos, participar dos festejos religiosos assim como os moradores radicados na Vila, propicia toda essa diversidade de estilos que além da habitação se percebe nos hábitos alimentares pelo uso de produtos prioritariamente

industrializados, frutas e verduras que, normalmente, não fazem parte da composição alimentar dos moradores da floresta.

O acesso aos meios de comunicação como telefone e internet e uma rádio local também são resultados dessa demanda, assim como a estrutura organizacional, administrativa e financeira distribuída entre as instituições locais como o Centro de Medicina da Floresta – CMF, a Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá – AMVCM, Cooperativa Agro-Extrativista do Médio Purus e Igarapé Mapiá – COOPERAR, o Instituto de Desenvolvimento Ambiental – IDA/CEFLURIS, e a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo.

Os espaços que comportam as instituições dispõem de infraestrutura mínima para funcionamento. Com poucos materiais, equipamentos e instalações simples, essas instituições foram organizadas como conquistas em aproximadamente quatro décadas de criação do grupo, construídos com doações de voluntários, adeptos, pessoas que visitam e com recursos dos projetos que desenvolvem.



Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá - AMVCM

Em relação a trabalho e condições financeiras o grupo se distribui entre as opções de instituições que comporta a Vila. Dentre os moradores destaca-se uma rede de profissionais com formação superior - médico, professor, psicólogo, e outros –, alguns absorvidos pelas instituições locais, recebendo salário ou realizando atividades voluntárias. Eventualmente, uma parcela trabalha como diarista, na manutenção e coleta das plantas que usam para fazer o Santo Daime; outros desenvolvem atividades esporádicas como pedreiros,

carpinteiros, faxineiras, outros trabalham com massagem terapêutica, praticam artesanatos com sobras de madeira e pinturas.

A diversificação de opções de prestação de serviços e das atividades artesanais e terapêuticas, tratamentos com florais evidencia a influência do fluxo contínuo entre cidade e floresta e a versatilidade que a religião incorporou com a influência da Nova Era⁴⁰.

A absorção dos moradores como mão de obra nos espaços comerciais – pousadas, mercearias, lanchonetes – é em menor quantidade, considerando que a prioridade é do grupo familiar. Em geral, as atividades de prestação de serviços usam como parâmetro os valores pagos nos centros urbanos. A oscilação dos valores - para mais ou para menos - está vinculada à classificação do cliente - morador, visitante, turista religioso nacional e internacional – para os dois últimos o preço é maior.

Na área central da vila, ao redor da praça estão distribuídas as casas comerciais, algumas instituições, a primeira casa de moradia do líder espiritual, Padrinho Sebastião Mota de Melo - falecido em 1989 - e a cozinha comunitária; entremeando a parte central estão as moradias que se espalham pela Vila em pequenos bairros.



Primeira moradia do Padrinho Sebastião

⁴⁰ O uso do termo Nova Era segue a mesma concepção de uso feito por Leila Amaral, em “Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. (2000, p.16), “primeiro, porque ele surge no movimento histórico que, nos anos 1960 e 1970, tornou visível essa cultura religiosa, cuja forma de expressão espiritual tem sido dominada pela metáfora da ‘transformação’ e pelo experimentalismo religioso e, segundo, porque até hoje não existe um termo comparável que cubra todos os aspectos da cultura religiosa em questão”.

Descendo essa área central na direção da Igreja trilha-se um caminho e sobe-se uma escadaria moldada no próprio chão que dá acesso à capela onde estão as sepulturas de algumas figuras ilustres da doutrina como o líder religioso, Padrinho Sebastião, o Padrinho Francisco Corrente e na área externa a sepultura da Madrinha Cristina. Na capela e em volta da sepultura do Padrinho Sebastião ocorre diariamente às dezoito horas o ritual chamado de “Oração”, a concepção dos fiéis é de que esse ritual representa ‘uma chama que não se apaga’.

Todos os dias, no final da tarde ocorre um movimento de fiéis em direção à igreja, onde fica a capela, sob a liderança das madrinhas e padrinhos alguns adeptos se reúnem, acendem velas, tocam instrumentos acompanhando a entoação de hinos próprios do ritual, intercalados com orações. Madrinha Júlia Gregório, uma das lideranças, explica que esse ritual “o Padrinho deixou pra estudar, todos os dias às seis horas cantar os hinos, prestar atenção na instrução e cultivar sempre a oração”.



Sepultura do Padrinho Sebastião - ao lado direito pôster do Mestre Irineu e embaixo um pedaço do cipó Jagube

Subindo um pouco mais, no topo de uma escadaria, logo após a capela, está a igreja, de madeira em forma sextavada, como uma grande estrela. Nas paredes laterais imagens de santos católicos e fotografias de alguns adeptos que se destacaram na hierarquia da doutrina. No centro do templo em forma de coluna de sustentação um cipó grosso de “jagube”⁴¹, e em

⁴¹ Matéria-prima que junto com a folha de chacrona, ou rainha como é chamada, em cozimento produz o Santo Daime.

volta uma mesa delineada em forma de uma estrela de seis pontas, local em que nos dias consagrados aos rituais ficam os dirigentes que estão no comando do trabalho e os músicos.

Nos arredores dessa área central, aleatoriamente distribuídos, estão outros espaços públicos como a escola, posto de saúde, santa casa, telecentro - espaço que agrega uma rádio local e um posto de internet - o Jardim da Natureza, onde se desenvolve um trabalho com ervas medicinais e produção de florais.

As moradias e algumas instituições se distribuem em bairros cujas referências para denominações priorizam temas e pessoas que fazem parte da realidade social e religiosa como: Bairro Vila Rei Salomão, Bairro Vila Padrinho Sebastião, Nova Mauá, Vila Acre, Vista Alegre, Paraíso, Sol Nascente.

Alguns moradores e visitantes são pessoas reconhecidas na sociedade nacional e internacional: profissionais, intelectuais e artistas que, por terem uma imagem pública, passam a ser referência para a religião, como o escritor Alex Polari de Alverga que mora com a família na Vila. Conheceu o líder espiritual quando viajou até o Acre na década de 70 para realização de um documentário. O encontro do escritor com Sebastião Mota de Melo e a experiência com a bebida estão relatados no livro *Viagem ao Santo Daime: o livro das mirações* (1984)⁴².

Do meio acadêmico vários professores que pesquisam o Santo Daime se tornaram adeptos do CEFLURIS, alguns ascenderam na escala hierárquica administrativa e religiosa como o professor da Universidade de Brasília Fernando Larocque que atualmente é presidente do IDA- Instituto de Desenvolvimento Ambiental e também dirigente da Igreja Céu do Planalto; a historiadora Vera Fróes que em 1983, escreveu o *A história do povo de Juramidam*, é também Madrinha, tendo, inclusive um hinário.

A antropóloga, que escreveu vários livros sobre o Santo Daime, Beatriz Caiuby Labate, considera que “muitos antropólogos têm uma relação íntima com seus “objetos”, sendo muitas vezes eles mesmos praticantes, simpatizantes, porta-vozes e militantes, além de teóricos destes campos de estudo.” (LABATE, 2000).

Artistas⁴³ reconhecidos experimentaram a bebida e tiveram suas imagens veiculadas na mídia, alguns se deslocaram ao Acre para conhecer a religião e participar dos rituais na Colônia Cinco Mil e na Vila Céu do Mapiá. Essas pessoas, como modelos de referência, considerando sua imagem pública - ex-militante de esquerda, ator, escritor, professor, cantor,

⁴² Escreveu artigos e outros livros como: *O Guia da Floresta* (1992) e *O Evangelho Segundo Sebastião Mota*.

⁴³“O Santo Daime ficou popular quando pessoas famosas como Cazusa, Ney Matogrosso, Maitê Proença e Lucélia Santos, passaram a freqüentar a Céu do Mar..” Profetas ou Malucos? Revista ISTO É. 16.04.1997.

etc, - proporcionam à religião certa credibilidade e legitimidade. Por serem pessoas públicas são concebidas como modelos, cuja imagem agrega valor a suas ações, são referências para a sociedade, principalmente por serem consideradas pessoas aparentemente bem sucedidas, realizadas⁴⁴. Suas tendências e realizações - vinculações política, social, religiosa, cultural – representam declaração afirmativa de posturas.

O panorama exposto engloba a visualização dos aspectos estéticos e estruturais assim como o perfil dos moradores da Vila Céu do Mapiá, mostra um cenário construído pelo grupo que expressa suas diversidades e sobreposições culturais.

3.2 Em campo: a realidade a partir do olhar

Sob a orientação da Professora Dra. Claude Lépine voltei à Vila em 2008, para fundamentar pontos de interesses da pesquisa, conforme as etapas que fazem parte do trabalho de campo. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 35), dois momentos se alternam, a ida a campo, que literalmente é estar lá, e o trabalho etnográfico que é transcrever o que se viu, são dois momentos distintos, mas complementares, sendo o *“olhar e o ouvir parte da primeira etapa e o escrever, da segunda”*.

Na viagem anterior⁴⁵ tinha visitado instituições, participado de rituais, conhecido algumas lideranças, o que facilitou em parte o trabalho, a segunda ida a campo foi necessário uma nova mediação. O momento era outro, a observação, conversas e a abordagem tinham um propósito definido. Seguindo as importantes lições de GEERTZ (2001:36) era necessário cautela para,

descobrir quem as pessoas pensam que são, o que pensam que estão fazendo, e com que finalidade pensam que o estão fazendo, é necessário adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significado em meio aos quais elas levam suas vidas. Isso Não requer sentir como os outros ou pensar como eles, o que é simplesmente impossível. Nem virar nativo, o que é uma idéia impraticável e inevitavelmente falsa. Requer aprender como viver com eles, sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio diferente. (GEERTZ, 2001, p.36)

Para a realização da pesquisa de campo as negociações e aceitação pelo grupo não foram cômodas; a disposição de fazer a pesquisa na Vila ao mesmo tempo em que fascinava gerava receios. A questão definidora era a anuência para realização da pesquisa, a aceitação

⁴⁴ Avaliação com base na imagem que qualifica as pessoas pelo grau de sucesso que conquistaram, pela aparência de certa forma almejada.

⁴⁵ Conheci a Vila Céu do Mapiá em 2005, fazendo um levantamento socioeconômico da Floresta Nacional do Purus para o IBAMA.

ocorreu depois do encontro e apresentação da proposta para as principais lideranças espirituais, comunitárias e intelectuais que estão à frente do grupo do CEFLURIS.

Os encontros aparentemente ocasionais ocorreram no município de Boca do Acre e posteriormente na floresta.

3.3 Abrindo o portal: encontros com as lideranças espirituais

O município amazonense de Boca do Acre tem uma população estimada em 28 mil habitantes, a cidade fica numa bifurcação entre os rios Acre e Purus o que possibilitou a notoriedade por abundância de peixes, sendo essa uma das fontes de renda do município; outra forma de economia que movimenta o comércio local – hotéis, restaurantes, supermercados -, é resultado da circulação dos adeptos, visitantes e turistas que transitam entre a Vila Céu do Mapiá, Boca do Acre e Rio Branco.

Uma das alternativas de hospedagem é o Hotel Floresta, propriedade do CEFLURIS, é também referência para quem precisa estabelecer contato com taxistas e barqueiros visto que está localizado no centro comercial, próximo ao porto e mantém contato constante com barqueiros e motoristas que fazem o traslado entre as cidades e a Vila.

Saindo de Boca do Acre em direção à Vila o transporte é por via fluvial, a maioria dos barqueiros que fazem o trajeto são adeptos do CEFLURIS, os preços da passagem se diferenciam – morador, visitante e estrangeiro -, cada um tem um preço. O deslocamento de barco é através do Rio Purus, consideravelmente largo e com um trânsito constante de barcos, canoas e voadeiras, seguindo a correnteza de descida pelo rio em direção à Pauini, Amazonas, chega-se à boca do igarapé que dá acesso à vila.

A viagem de barco saindo de Boca do Acre em direção à Vila normalmente ocorre após a formação de um grupo maior de passageiros. Fiquei aguardando no hall de entrada do Hotel Floresta e observando o fluxo de pessoas que entravam e saíam, a maioria fazia parte das relações do CEFLURIS. Encontrei um amigo, morador da Vila, que tinha me ajudado nos trâmites da viagem, e fiquei sabendo através dele que o Padrinho Alfredo Gregório, liderança espiritual da Vila Céu do Mapiá, estava no hotel.

A chegada do Padrinho Alfredo me fez questionar sobre o mito criado em torno do mistério que envolve a vida do líder religioso, senti que estava na frente de um homem considerado pelos adeptos um ser excepcional por suas qualidades espirituais. Depois da conversa com o Padrinho, o mesmo amigo apareceu com a notícia que ficaria hospedada na casa do Padrinho Waldete, um dos irmãos do Padrinho Alfredo. Considerei que era uma boa

forma de estabelecer contato com os moradores, assim como representava acolhida dos líderes o que significava maior facilidade e aceitação na comunidade. Mostrei-me agradecida e senti a indicação de um caminho que estava começando a trilhar.

Parti de Boca do Acre quase onze horas da manhã sob um sol forte, suavizado pela impressionante beleza que ostentava o Rio Purus largo e cheio. Depois de duas horas de viagem entramos no Igarapé Mapiá, outras características mudaram a paisagem, mais estreito, com curvas fechadas e águas volumosas, decorrentes das intensas chuvas do inverno. O longo percurso é preenchido pela beleza do igarapé, da floresta, que junto com a simplicidade das moradias e a presença fortuita dos ribeirinhos completavam o quadro que se descortinava a cada curva, a natureza parecia dissipar todos os receios.



Igarapé Mapiá Cheio, percurso alternado entre floresta fechada e moradias.

Depois de alguns minutos viajando pelo igarapé o barqueiro parou na colônia de propriedade do Padrinho Waldete. Quando o encontrei estava debaixo de um paiol⁴⁶, descansando das atividades de agricultura que desenvolve naquela área. O barqueiro nos apresentou e logo percebi outro barco chegando com a pequena comitiva do Padrinho Alfredo que parou para visitar o irmão. Os irmãos se cumprimentaram e se afastaram, permaneci conversando com o grupo, formamos um círculo na varanda da casa. A chegada dos irmãos no círculo deu continuidade à conversa que se limitou à visita que o Padrinho Alfredo tinha acabado de fazer ao Juruá.

Aquele momento foi muito importante: compreendi que o trabalho de campo mesmo planejado é sempre uma incógnita e, portanto, gera tensão. O encontro me proporcionou questionamentos sobre os meus valores e crenças que começaram a ser confrontados com “outros” aparentemente diferentes, mas não totalmente díspares dos meus, os conflitos

⁴⁶ Depósito de grãos como milho, arroz, feijão, etc.

interiores começaram a se tornar parte do processo. Rituais precisaram ser aceitos por mim, a ética na pesquisa me exige, sobretudo respeito ao grupo e seus valores, com o qual cada vez mais fui me deixando envolver e compactuando com suas regras.

A situação remetia à etnografia *Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa* de Clifford Geertz (1989, p. 278) quando o antropólogo descreve como ocorreu a aceitação dele e da esposa no trabalho de campo em Bali. Tratados com distanciamento pelos habitantes de uma aldeia balinesa, os moradores não lhes dirigiam o olhar ou palavras, como se não estivessem ali. A mudança ocorreu, a indiferença foi substituída pela receptividade e eles passaram a ser aceitos, mas um acontecimento interessante abriu as portas: assistindo numa rinha a uma briga de galos, foram “surpreendidos” junto com os moradores da localidade pela polícia. A repressão da ilegalidade do jogo e das apostas desencadeou a correria, e a partir desse evento ocorreu a aceitação, que foi explicada por um aldeão: por terem optado por não apresentar suas credenciais aos policiais, escolhendo fugir e se esconder como todos fizeram. O acontecimento gerou uma espécie de anedota, Geertz(1989, p. 282) mostra como literalmente foram aceitos: "em Bali, ser caçado é ser aceito".

Revisitando minhas memórias lembrava a atitude de Geertz e encontrava parâmetros para fundamentar novas experiências que se apresentavam. Sem muitas alternativas acordamos implicitamente participar dessas novas experiências, ou seja, chegamos a um acordo simbólico, a minha presença não era mais motivo de desconfianças e eu me senti mais familiarizada no grupo. Após essa experiência embarquei com a sensação de que somente depois desse encontro, quando passamos a ser cúmplices é que ocorreu a aceitação estabelecendo-se um vínculo, o selo para entrar no portal, a anuência das lideranças exigia cumplicidade.

Senti como se tivesse feito um pacto, entendi que os encontros anteriores com as lideranças poderiam não ser simples acaso como presumi anteriormente, e que o Céu do Mapiá era uma comunidade onde as regras são definidas pela religião e os padrinhos e madrinhas detêm o controle social do grupo.

Chegando à Vila, fui até a casa do Padrinho Waldete novos acordos tiveram que ser feitos, conversei com seus familiares, concordamos que durante a minha estadia eu colaboraria com parte dos alimentos. Também dispus de uma contribuição simbólica para a Associação dos Moradores. Após os acertos nos dias posteriores iniciei as visitas e conversas com os moradores; fui à moradia da Madrinha Rita, viúva do Padrinho Sebastião e também à moradia do Padrinho Alfredo e Madrinha Silvia. Nessas visitas encontrava casualmente as pessoas e combinava um novo encontro para conversar, no primeiro momento eu percebi um

estranhamento no contato com as pessoas, com o passar dos dias a situação foi se modificando , encontrava com mais frequência as pessoas participando dos rituais ou visitando as instituições, alguns moradores se tornaram mais próximos, faziam questão de conversar, me contar suas histórias de vida e assim a relação foi se modificando e se tornando mais natural.

4 DIÁLOGO ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

4.1 A vinda profética dos “de fora” para ajudar os “caboclos”

A proposta desse capítulo é evidenciar no grupo do CEFLURIS as diferentes visões pertinentes às mudanças ocorridas na comunidade observadas pelos adeptos, colocando em evidência conflitos que permeiam a visão de um grupo sobre outro, adeptos de origem local e adeptos de outras naturalidades e nacionalidades - as relações desencadeadas por concepções diferentes e dicotômicas da superação da tradição pela modernidade.

Evidenciando as diferentes visões que constituem a interculturalidade que permeia o grupo do CEFLURIS, não é impossível divagar sobre as concepções que parecem se justapor, - urbano/rural e moderno/tradicional - questões que parecem contraditórias, conflituosas e que faz parte do discurso local. Essas oposições podem ser interpretadas por CANCLINI (2003, p. 28) quando mostra que “concebemos a pós-modernidade não como uma etapa ou tendência que substituiria o mundo moderno, mas como uma maneira de problematizar os vínculos equívocos que ele armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se”.

As questões que ficaram evidentes nas conversas com os adeptos e moradores da Vila Céu do Mapiá remete a conflitos decorrentes das mudanças ocorridas no grupo incluindo as tradições, que foram se modificando com o passar dos tempos, dentre essas tradições os adeptos destacam as mudanças relativas aos compromissos com os rituais, a frequência, obediência, respeito pelos padrinhos e madrinhas.

A ausência dos adeptos nos rituais interfere na forma de vida do grupo visto que é através do ritual que as regras comunitárias se revigoram, reafirmam-se valores, normas de comportamento, posturas da comunidade. Nesse sentido, essas mudanças têm um significado maior para os fundadores que acompanharam desde o início da criação do grupo.

Em relação aos adeptos existem diferenças e divergências de visões sobre essas mudanças e como se vêem. Os adeptos que vieram de outros estados e países, chamam as pessoas naturais da região, ex-seringueiros de “os caboclos”. Para as pessoas da região os que vieram de outros estados e países que se agregaram ao grupo são “os de fora”. Alguns moradores mais antigos, fundadores, acreditam que a incorporação no grupo das pessoas de outros estados brasileiros e países estrangeiros foi prevista pelo Padrinho Sebastião através de uma visão profética que mostrava que essas pessoas “de fora, viriam para ajudar os caboclos”.

De uma forma geral predomina no grupo a concepção de que as transformações que estão ocorrendo no grupo estão relacionadas à expansão da Igreja para outros estados e países

e ao crescimento populacional. Demarcam o período posterior à morte do padrinho como referência para o início das transformações, considerando a ausência da “força” do líder carismático como início desse processo. Revelam nas entrevistas saudosismo de “um tempo que não volta mais” e que se mostra conflitante com a nova realidade dos avanços tecnológicos, estruturais e sócios culturais que foram dinamicamente ocorrendo. O tempo vivido sob a liderança do Padrinho Sebastião faz parte das lembranças e discurso dos adeptos mais antigo, o líder falecido tem o reconhecimento como o “grande pai patriarcal”, e sua presença é lembrada pelos adeptos como o período de grande avanço espiritual da comunidade, sendo sua presença considerada como a “força viva” que mantinha o grupo.

Frente a essa visão mais saudosista prevalecem as ideias expansionistas do herdeiro da liderança espiritual, Alfredo Gregório, que desde que assumiu a liderança do grupo, após a morte do pai em 1991 deu continuidade ao projeto expansionista iniciado nos anos 80, com a criação das Igrejas do Rio de Janeiro e Brasília.

Essa postura desencadeou uma maior abertura para criação de novos centros no Brasil e no exterior, proporcionando a entrada de novos adeptos que tem como principal referencia a família do Padrinho Sebastião, sua esposa, Madrinha Rita, filhos, padrinhos fundadores que são considerados guardiães do conhecimento doutrinário deixado pelo Padrinho Sebastião dessa forma a Vila Céu do Mapiá onde moram esses detentores do conhecimento religioso, é o principal ponto de encontro para os adeptos de outros estados e países. Para os adeptos que visitam, passam temporada, tem um enorme valor conhecer a Vila Céu do Mapiá, a igreja matriz, as madrinhas e padrinhos fundadores assim como é fundamental ter acesso aos bens simbólicos através dos rituais, conhecerem as plantas sagradas que originaram a bebida sagrada, participar do feitio do Santo Daime e ter maior contato com a natureza, distante dos grandes centros urbanos, dedicado apenas a espiritualidade.

A satisfação desses interesses gera uma demanda de melhorias na estrutura da comunidade sendo necessária melhoria nas condições de acesso a Vila, abertura de comércios, acesso aos meios de comunicação, instalações de pousadas, estruturas que se ampliaram a partir da própria demanda dos adeptos.

Com todas essas transformações a idealização da proposta comunitária defendida pelo Padrinho Sebastião faz parte apenas da memória dos moradores, que consideram que foi um dos maiores exemplos que o Padrinho deixou, um legado que se resume, na prática de um “modelo de justiça”, que preconiza a forma de “viver juntos em harmonia, em irmandade”,

modelo que lhe deu a denominação de “Justiceiro”⁴⁷, no sentido de lutar pela “igualdade entre as pessoas”⁴⁸. Lembra uma das madrinhas⁴⁹ fundadoras que “o Padrinho formou uma comunidade com todos juntos, até a cozinha era para todos. Nós formamos uma união de todos com tudo junto.”

A ideia de comunidade mostrada acima subsistiu ao período que viveram na Colônia Cinco Mil, área próxima a cidade de Rio Branco e perdurou até os primeiros anos de instalação do grupo na Vila Céu do Mapiá; porém, ainda nos primeiros anos em que fixaram moradias e começaram suas atividades produtivas foram autorizados pelo Padrinho a cuidar individualmente de suas colônias, mantendo o compromisso dos trabalhos comunitários dos plantios, feitiços do sacramento e em construções de uso coletivo (FUNDAÇÃO ELIAS MANSOUR, 2003, p. 21).

Atualmente a ideia de “comunidade intencional” prevalece no grupo, é uma nova concepção elaborada a partir das necessidades de autosustentação e de diferenciação das outras linhas e segmentos do Daime, conforme mostra Alex Polari (2005)⁵⁰:

Uma característica de distinção da nossa comunidade é o fato de nós estarmos aqui com uma intenção – somos uma comunidade intencional, que seguiu as pegadas do Padrinho Sebastião, o fundador da comunidade, que realmente era por assim dizer, um profeta da sustentabilidade, um grande mateiro, um grande conhecedor da Floresta. (POLARI, 2005).

Segundo Zygmunt Bauman (2003, p. 7) o conceito de “comunidade” remete à ideia de “um lugar cálido”, seguro, confortável e confiante, onde as pessoas se querem bem e no qual se nutre o senso de pertencimento de um grupo com interesses coletivos. Para o autor, essa definição é paradoxal porque confronta segurança e liberdade, sendo a presença de uma suficiente para aniquilar a outra.

Esse paradoxo se destaca no grupo considerando as vertentes de pensamentos diversos, reúne no mesmo espaço pessoas que viveram nos grandes centros urbanos, acostumados com a individualidade, processo construído como parte do modelo de modernização da sociedade contemporânea, demarcada pela insegurança, medo e risco (BAUMAN, 2003), contrariamente à vertente composta de pessoas de trajetória rural, cuja atividade da vida na floresta dependia da presença do “outro”, onde se criavam laços através do compadrio tornando estranhos parentes, formando alianças que fundamentavam a

⁴⁷ “O Justiceiro” é o nome dado ao hinário com 156 hinos composto pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo.

⁴⁸ Relatos das entrevistas realizadas na Vila Céu do Mapiá em 2008.

⁴⁹ (J. G. 74 anos, moradora da Vila Céu do Mapiá, 2008)

⁵⁰ Ata da reunião realizada na Floresta Nacional do Purus entre o IBAMA e lideranças comunitárias da Vila Céu do Mapiá no Jardim da Natureza, dia 12.01.2005.

reciprocidade entre moradores da floresta, essa concepção da reciprocidade é desenvolvida por vários estudiosos, aqui baseado no trabalho de Ellen F. Woortmann, *Herdeiros, parentes e compadres*(1995).

Essas características, próprias das relações estabelecidas pelas pessoas originárias da floresta, diferem das relações mantidas pelas pessoas que se deslocaram de grandes centros urbanos. A distância entre as moradias fazia parte do contexto dos moradores da floresta. Para encontrar o ‘outro’ era necessário percorrer os varadouros por horas, as relações se fortificavam através do trabalho em adjuntos, do lazer, das comemorações nas festas juninas – São Pedro, São João, Santo Antonio-, peculiaridades que destacam formas de vida mais solidárias.

Esse encontro de experiências aparentemente opostas se destaca nas diferentes visões que permeia o cotidiano da comunidade. A ideia do vínculo comunitário faz parte da concepção do grupo e é considerado o sonho de muitas pessoas que aderem à religião, no entanto, os moradores que vieram dos grandes centros urbanos consideram que a vida em comunidade aproxima demais, é pensar de certa forma em “coletividade”, é uma condição complexa, elimina a liberdade individual, porém, como procuram se basear nos exemplos práticos e nas palavras do Padrinho Sebastião que é ideologicamente quem mantém e nutre a concepção de comunidade vista por muitos como uma forma de evoluir espiritualmente, considerando que as relações sociais são mais intensas no convívio quase que diariamente.

Para alguns adeptos, a noção da solidariedade, característica que era reconhecida no grupo e que causava boa impressão nas pessoas que vinham de outros estados e países, considerada, a priori, era um traço dos “caboclos” e que passou a fazer parte do “perfil” do CEFLURIS está se modificando. As relações estão mais distantes, as pessoas estão mais voltadas para si, alguns atribuem a mudança ao crescimento populacional, ao acesso a bens como televisão, computador, internet e às diferenças econômicas. Essa estratificação que começou a ser questionada pelos adeptos se acentuou com a chegada de adeptos que possuem condições econômicas mais elevadas, tornando visível o processo de desigualdade social no grupo.

Em geral, os moradores da Vila reconhecem que é necessário criar formas de sustentação econômica para o grupo. As instituições locais têm encontrado nas parcerias com outras instituições apoio para o desenvolvimento de projetos objetivando melhorias na estrutura da Vila e capacitação dos adeptos para atividades que gerem recursos. Uma das formas encontradas pelo grupo foi a criação do Instituto de Desenvolvimento Ambiental - IDA CEFLURIS, organização não governamental – ONG, arrecadadora das contribuições dos

sócios-adeptos e responsável pela administração dos recursos, através dos quais se distribuem cestas básicas para os moradores mais antigos dentre outras atividades. Essa forma de captação de recursos, ainda não é suficiente, visto que nas entrevistas a geração de renda é considerada a principal necessidade do grupo, principalmente para as famílias que não dispõem de aposentadorias, salários, e outros benefícios.

Um dos principais recursos que o grupo dispõe para geração de renda é a floresta, no entanto, seu uso precisa ser pautado na visão que o Padrinho Sebastião deixou, ou seja, como referência para o desenvolvimento espiritual na integração do homem com a natureza, e pela defesa da sustentação do grupo a partir do uso dos recursos naturais de forma equilibrada, ou seja, o uso do conceito de sustentabilidade, que se tornou tão usado atualmente, já fazia parte da concepção do Padrinho. Para a adepta de nacionalidade chilena, que acompanha o grupo desde 1977, os interesses econômicos estão provocando as mudanças na concepção deixada pelo Padrinho, explica:

[...] é como se fosse uma doutrinação para todos os irmãos ficarem iguais nesse plano, porque um quer fazer uma coisa outro quer outra, um quer ganhar dinheiro, outro quer ter família, outro ter casa, quer ter lanche, quer ter isso, quer ter aquilo e isso não era o essencial do Padrinho Sebastião. O essencial do Padrinho Sebastião é outra coisa, ele abriu o Rio do Ouro sem dinheiro, a casa tinha o telhado de palha, amarrado com envira, as tigelas de seringa eram feitas de lata, tudo foi feito sem dinheiro e nós fizemos uma cidade; não sou contra o progresso, mas não com ambição, não precisa a pessoa ter ambição disso, a coisa chega conforme merecer [...] (V.M. moradora da Vila Céu do Mapiá, 2008)

Os adeptos que deixaram os grandes centros urbanos para morar na floresta ficavam impressionados com a receptividade calorosa quando chegavam ao grupo, o apoio facilitava a adaptação, a priori tinham como referência um padrinho/madrinha, que os acolhiam e auxiliavam. A impressão era de que o grupo tinha uma predisposição natural para dar apoio e solidariedade, se criando com facilidades laços de amizade e vínculos com o grupo. Os “padrinhos e “madrinhas” eram responsáveis pela orientação dos recém-chegados, cuidavam e ofereciam suas casas, alimentavam materialmente e espiritualmente os novos adeptos. Os relatos mostram que, para os recém chegados, o acolhimento evidenciava o perfil de sentimentos nobres, mais humanos do grupo. A moradora que se deslocou de Belo Horizonte, deixou emprego, familiares e fixou moradia na Vila em 1990, relata a recepção de quando chegou e como se sentiu:

[...]Em 1990 era todo mundo na lamparina, na vela, mas era um povo muito afetivo, você chegava aqui todo mundo queria te conhecer, te levar em casa, te queria, queria saber da tua vida, a gente se sente importante, chega num lugar e as pessoas querem te ajudar. As pessoas eram muito simples, muito humildes, eu me identifiquei logo,

porque eu sempre gostei de ajudar, sempre gostei de estar no meio dos humildes, eu aprendi mais [...] (W.M.R.A. 47 anos, moradora da Vila Céu do Mapiá, 2008)

As palavras expressam diferentes formas de traduzir as mudanças que estão ocorrendo; para alguns está prevalecendo uma postura mais individualista, suas palavras revelam uma nova forma de vida que se referem a estarem muito próximos geograficamente, mas separados pela falta de contato, estão se tornando distantes. As relações que tinham laços mais firmes estão se afrouxando e as pessoas se distanciando como mostra uma moradora:

[...] cada um cuida de si, eu comigo aqui e Deus com todos na igreja. Aqui fora é eu comigo, eu tenho que dar conta e isso retrai muito a pessoa, antigamente, por exemplo, a gente tinha um dia por semana que era para a gente, o resto era para a comunidade; hoje em dia, é um dia pra comunidade e o resto pra gente, cada um passou a ter que dar conta de si [...] (C. B. 52 anos, morador Vila Céu do Mapiá, 2008)

A partir da expansão ficaram mais visíveis as diferenças socioeconômicas, os adeptos consideram que a entrada de novos moradores ostentando um padrão de vida superior aos moradores em geral é motivo para desencadear conflitos, visto que as pessoas com melhores condições econômicas podem suprir suas necessidades tendo acesso a produtos eletrônicos, alimentação de melhor qualidade, melhores moradias, o que vai transformando a concepção de uma vida mais simples por uma forma que se caracteriza pelo aumento das necessidades. A entrada de moradores com condições financeiras melhores acentua as desigualdades e torna a Vila igual aos centros urbanos, ocorrendo uma repetição da competição, da falta de emprego, desencadeadores de conflitos, que não condizem com a concepção de sociedade, e nem com a “nova vida” proposta pelo Padrinho Sebastião, conforme mostra a moradora:

[...] nos vamos repetir e trazer o maculo de fora aqui para dentro e vamos virar uma cidadezinha e continuar a vida igual lá fora em vez de criar essa “nova vida”, porque pelo que eu sei, pelo que eu já li, o Padrinho não queria pegar em dinheiro, ele não pegava em dinheiro de jeito nenhum, ele acreditava que a gente podia viver sem dinheiro, num sistema de troca, de cooperativa de produto. Hoje é difícil viver sem dinheiro, principalmente porque a gente não consegue produzir tudo que a gente necessita aqui dentro, então uma certa parte de dinheiro a gente tem que ter para movimentar, mas acho que muita coisa a gente pode conseguir [...] (W.R. 47 anos, natural de Belo Horizonte, moradora da Vila Céu do Mapiá, 2008)

As facilidades proporcionadas pelos meios de comunicação, o telefone, a internet, e principalmente a televisão são percebidas como responsáveis pelo distanciamento, isolamento entre as pessoas e que modifica as formas de relações mais solidárias, esse distanciamento também é considerado resultado do emprego do tempo tomado pelas atividades que

proporcionem recursos financeiros também para as famílias e também pelo preenchimento com programas que a televisão disponibiliza.

A comunidade percebe que está vivendo mudanças grandes, observadas pela postura da nova geração, no comportamento dos mais jovens e nos conflitos que se estabelecem decorrentes do convívio com não-adeptos que visitam parentes, amigos na Vila, ficam temporada e alguns fixam moradia. A não-participação nos rituais é considerada um dos conflitos desse contato e conforme os moradores mais antigos é creditado como o motivo gerador de todos os outros, como os pequenos delitos que ocorrem nos dias em que a maioria dos adeptos participam dos rituais, sendo necessários cuidados com segurança para não serem surpreendidos por pequenos furtos.

O estabelecimento de não-adeptos na Vila na tentativa de desenvolver alguma atividade que possa lhes dar sustentabilidade econômica é bastante questionado pelos adeptos, que mesmo criando resistência não conseguem impedir. Os adeptos consideram que a Vila Céu do Mapiá é um espaço reservado para os adeptos do CEFLURIS, que participam dos rituais, bebem o Santo Daime, seguem a doutrina e se baseiam nos princípios deixados pelo Padrinho Sebastião.

Os adeptos consideram que vivem numa cidade daimista, que o Santo Daime é a força e a luz que orienta o grupo e que é através do uso da bebida sagrada que se adquire a “força” para trabalhar o interior com o objetivo de desenvolvimento espiritual e conseqüentemente melhorar as relações sociais. Para eles os conflitos representam a falta do “despertar da consciência” dos considerados “rebeldes” que ainda não entenderam o sentido de estarem vivendo ali. Os adeptos se consideram estudantes, frequentam uma escola, cujo professor é o Santo Daime, portanto, é necessário participar dos rituais, beber o Daime, estudar os hinos e colocar em prática o conhecimento que é transmitido individualmente, visto que cada pessoa tem necessidades de aprendizagem particularizada. Portanto, viver na comunidade é também acreditar nessas concepções que são fundamentadas nas orientações do Padrinho Sebastião.

As formas encontradas para solucionar os conflitos são variadas, alguns adeptos consideram que a solução seria a expulsão dos não-adeptos, outros acreditam que é necessário uma fiscalização e controle maior de quem está entrando na Vila. O que prevalece em geral é a certeza de que a proteção espiritual do Padrinho Sebastião será decisiva, conforme adverte um adepto:

[...] vai chegar uma hora que o “joio vai se separar do trigo e “o que for bom vai ficar e se for ruim São Sebastião vai tirar daqui, porque aqui, esse lugar é dele, ele protege essa área aqui, então, alguém que vem planejando o bem do Mapiá vai ser

uma pessoa muito feliz, se vem planejando nos derrubar se cuide porque está entregue ao de cima que não falha [...]. (J.B.C. 29 anos, morador da Vila Céu do Mapiá, 2008).

Em geral se observa que a visão do grupo é sincrônica, independentemente da origem, quando concordam e reconhecem as transformações que se processa na comunidade, porém, se destaca uma visão mais tradicionalista em defesa das orientações e exemplos dos padrões morais deixados pelo líder carismático, Padrinho Sebastião, e que estão visivelmente se diluindo nesse processo dinâmico de transformações que ocorre no grupo. Na perspectiva de explicar a origem da concepção de tradição como eternidade o filósofo Gerd A. Bornheim (1987) relaciona aos ensinamentos gregos, platônicos, fundamentando a concepção da tradição como eterna com base na ideia divina:

A vontade da tradição está em querer-se tradição, e ela se quer tão totalmente tradição que se pretende eterna, determinando não apenas o passado e o presente, mas o próprio futuro, porquanto tudo pode ser previsto, exige-se a antecipação: tudo vai ser sempre fundamentalmente idêntico, sem percalços maiores com o possível surto da alteridade. A tradição se pretende, assim, uma grande segurança – nós estamos na própria segurança, vivemos numa resposta e estamos assegurados nela, nós somos organizados pela tradição, ela é nosso princípio. (BORNHEIM, 1987:18)

A palavra tradição vem do latim, *traditio*, do verbo *tradire*, que significa entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa ou de uma geração para outra. Dessa forma BORNHEIM compreende tradição como:

O conjunto dos valores dentro dos quais estamos estabelecidos; não se trata apenas das formas de conhecimento ou das opiniões que temos, mas também da totalidade do comportamento humano, que só se deixa elucidar a partir do conjunto de valores constitutivos de uma determinada sociedade (BORNHEIM, 1987:20).

Em grande parte da sociedade, assim como na comunidade de adeptos que vivem o cotidiano da religião predomina a concepção de tradição como eterna, portanto, seus relatos estão voltados para as mudanças que estão rapidamente ocorrendo no grupo. Consideram que a ausência de disciplina, a falta de compromisso com os trabalhos administrativos como a limpeza dos espaços públicos – área central da vila – construções, a ausência nas atividades que demanda dos trabalhos espirituais são consequências da necessidade de conscientização dos moradores, da noção de ‘comunidade’ como um todo e que era frequentemente estimulada pelo Padrinho Sebastião. Essa visão do Padrinho Sebastião, é mostrada por uma adepta que conviveu com ele e que conta como funcionava a administração sob o comando dele:

[...] era uma escola muito maravilhosa e o Padrinho Sebastião era um líder maravilhoso. Ele ensinou tudo para todo mundo, cuidar da terra, plantar. Da minha idade todo mundo sabe e era uma disciplina rigorosa, nós levantávamos muito cedo, todo dia nós íamos para a oração, era incrível, porque nós nos levantávamos muito cedo, cinco e meia da manhã nós já estávamos com tudo pronto para ir para o roçado, já tinha feito macaxeira, eu participei de várias disciplinas do Padrinho Sebastião, ele foi um bom ensinador. (V. M, 56 anos, moradora da Vila Céu do Mapiá).

As mudanças estão ocorrendo no processo que é peculiar ao contexto social, explica BORNHEIM (1987: 25) “não é apenas a nossa tradição ocidental que está em crise. Nietzsche tem razão: são todas as formas passadas de tradição que ostentam os sinais do desgaste; o mundo se faz uma “aldeia global”, num processo que tudo indica irreversível” o que nos leva a crer que o que antes era vinculado ao regional ficou descaracterizado pela força da ideia de global.

Com as facilidades de comunicação e o constante fluxo de entrada e saída de adeptos e visitantes favorecem-se mudança nos costumes, hábitos, alimentação, forma de vestir e linguagem. A consonância na descrição das roupas, na ausência da vaidade e na dedicação ao estudo dos hinos, traços da personificação característica do adepto não estão mais harmônicos, a geração mais nova adere com facilidades ao modismo, o que era considerado pertinente aos centros urbanos começam a fazer parte do grupo e que também desencadeiam conflitos geracionais.

As diferenças de classes sociais também estão postas no jogo. É característica do grupo “de fora” dispor de melhores condições financeiras, cuja forma de obtenção é originária de aposentadorias, pensões ou ainda prestação de serviços na comunidade, considerando que grande parte tem formação de nível médio ou superior, portanto, estão à frente dos trabalhos institucionalizados como: escola, posto de saúde, cooperativa e projetos. É um grupo que dispõe dos conhecimentos necessários para comandar as relações econômico-financeiras e administrativas da comunidade.

Essas duas formas de visões se movem numa espécie de tabuleiro de um jogo, que não tem vencedores, cada um reivindica sua condição de importância dentro da comunidade, cada qual procura validar seu conhecimento. O grupo dos “caboclos” se percebe com direitos especiais pelo legado originalmente deixado pelo líder. São legitimados e se consideram portadores, zeladores, do conhecimento da doutrina e rituais ensinados pelo padrinho. “Os de fora” mostram sua importância através do poder do conhecimento formal necessário à comunidade, esse conhecimento contribui facilitando o trânsito da religião no contexto nacional e internacional, ainda para a própria viabilidade econômica da comunidade.

Na aparente diferenciação entre as visões, o grupo que evidencia uma postura mais tradicionalista justifica sua "superioridade" baseado no princípio de herança do “dossel sagrado”⁵¹, garantido pelo *status* privilegiado que é herança dos “caboclos”, fundadores que conviveram com o Padrinho Sebastião e formaram o primeiro grupo, são os “padrinhos” e “madrinhas” que têm reconhecimento hierárquico mais elevado, considerados guardiões da doutrina, atrativos que despertam o interesse dos novos adeptos e visitantes que se deslocam de lugares distante com o objetivo de encontrá-los e aprender a doutrina deixada pelo líder carismático, “diretamente da fonte”, como dizem. São figuras que estão à frente dos trabalhos espirituais e através da participação nos rituais revigoram os valores deixados pelo Padrinho.

Aparentemente não existe uma tensão visível, nem questões que se possam observar como forma declarada de subestimar o “outro”, mas disputam o grau de importância. Criaram uma espécie de dependência onde um grupo precisa do outro, as regras desse jogo estão fundamentadas na profecia do Padrinho Sebastião, que previu a chegada “de um povo de fora para ajudar os caboclos”, como mostra um dos fundadores:

[...] o Padrim dizia: rapaz vai vir muita gente sabido, nós somos uns bestas, eu fiquei prestando atenção, aí veio esse povo prá falar por nós, desde o começo o Padrinho falava da crueldade que iam fazer com a gente, se não fosse esses homens sábios que estão aí na frente talvez nós estivéssemos na cadeia [...] já vieram nos colocar na chave, acabar com tudo, mas..aqui tem o poder [...] (A. P. O. 74 anos, acreano, morador da Vila Céu do Mapiá).

As diferenças se evidenciam como num jogo de poder que se estabelece nas relações cotidianas, porém, não é um confronto deliberado, é sutil, se torna claro, por exemplo, quando elegeram para presidente da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá uma pessoa “de fora”, que encontra dificuldades para conseguir mobilizar o grupo dos “caboclos” como mostra a narrativa:

[...] os caboclos sentem que eles precisam de nós prá esse movimento, prá benefício deles, e a gente sente que precisa deles porque também a gente não consegue muito acesso à comunidade se não for por via deles, por isso a importância do Zezé Corrente (de origem rural e presidente da Associação). Quando a gente montou a nossa chapa anterior que era o Alex Polari o presidente, a Regina de Vice e eu de Secretário-geral, tudo bem a gente tinha um ótimo trabalho, mas a gente tinha certa dificuldade de ir até a caboclada, entendeu? Porque nenhum de nós era, então a gente tinha dificuldade de fazer os mutirões, chamar o povo, ir até eles, por isso que a gente teve que começar a fazer reunião de bairros prá chegar mais neles. O Zezé não, ele tem essa ligação porque é a turma todinha dele, ele fala prá um, que fala pro outro, todo mundo ouve ele, e ele consegue mobilizar as pessoas para participar do mutirão, consegue fazer essas coisas com mais facilidade [...] (O.G. morador da Vila Céu do Mapiá).

⁵¹ “O Dossel Sagrado”, título do livro de Peter Berguer.

Essas visões em alguns momentos se confrontam, se sobrepõem, porém, através da religião e dos seus rituais - hinários, bailados, orações – esses conflitos se acomodam, as forças das diferenças se neutralizam, Geertz (1989, p.128) esclarece que no ritual existe uma fusão entre o mundo vivido e imaginado, tornando-se um mundo único, produtor de convicção, da veracidade das concepções religiosas.

Essas transformações ocorrem dinamicamente na sociedade, não existem possibilidades de engessamento da tradição, dos costumes, do ritual, o sociólogo Anthony Guiddens (2007, p.17) mostra que a *idéia de tradição é uma criação da modernidade*, e adotando às concepções de Hobsbawm e Ranger, “sugere que as tradições e costumes não são genuínos, são fabricados, não se desenvolvem espontaneamente”, estes estudiosos consideram o uso da tradição como meio de poder, e também mostram que as tradições não existiram desde tempos imemoriáveis. Para Guiddens “a idéia de que a tradição é impermeável à mudança é um mito”, considera ainda que não existe tradição pura, elas “evoluem ao longo do tempo, mas podem também ser alteradas ou transformadas de maneira bastante repentina” (2007, p. 51).

Segundo o autor o processo contemporâneo caracterizado por um mundo globalizado implica transformações que afetam quase tudo que fazemos assim tradições (inventadas) também estão sujeitas a transformações, portanto as mudanças destacadas pelos adeptos vão continuar ocorrendo, em alguns casos pode haver rupturas, permanecer do mesmo jeito ou serem modificadas.

Essas questões ilustram a diversidade de concepções que circula no grupo em relação transformações que estão ocorrendo, não apenas o conceito de ‘comunidade’ proposta pelo Padrinho Sebastião se transformou como hábitos, costumes, rituais, havendo incorporação de novos elementos na cultura. O grupo tem a percepção clara das mudanças ocorridas, se percebe que os conflitos se baseiam na idéia de que a tradição é estática, para a maioria dos adeptos as idéias, os ensinamentos, os rituais, a forma de vida, o hábito deveriam permanecer da mesma forma desde quando o Padrinho Sebastião criou o grupo, as regras iniciais para a comunidade, no entanto, a mudança, incorporação de novos elementos faz parte do processo dinâmico da tradição, sempre existe a incorporação de algum elemento, o fim de algum costume, o uso de parte de um ritual, uma possibilidade da entrada de um novo elemento simbólico não significa o fim, o desaparecimento da tradição, a transformação é inevitável e tanto pode ser gradualmente, ou até mais rapidamente como se percebe na contemporaneidade expressada pelos adeptos do CEFLURIS.

Nessa perspectiva destacam-se mudanças econômicas, sociais e religiosas que fazem parte das transformações provenientes do processo de globalização que afeta todas as esferas e que tem um grande significado para o grupo, são conflitos que parece colocar em risco a continuidade do grupo, os rumos que seguirão e como conseguem se organizar frente a tantas diferenças. Mas isso tudo tende a desaparecer quando os adeptos participam dos rituais. No espaço sagrado os conflitos parecem se diluir e deixam de existir temporariamente, da mesma forma acontece quando algo externo ameaça o grupo, nesses momentos, mas do que nunca se tornam coesos.

4.2 O parentesco no fortalecimento do Grupo

A relevância do parentesco nesse trabalho se baseia nas formas de relações sociais vividas nos seringais, origem dos fundadores e grande parte dos adeptos do CEFLURIS, local que onde se criavam laços de amizade, parentesco por afinidade, compadrio como forma de manutenção da vida na floresta, onde precisavam formar grupos de ajuda para desenvolvimento de atividades como construir pontes de acesso as moradias, desobstruir varadouros, fazer farinha, açúcar, mel, e outras que necessitassem. Dessas atividades se formavam os laços e solidariedade entre as famílias, apoio, principalmente nas doenças, uma rede de relações sociais que originava o casamento e o compadrio, forma de organização que perdurou na floresta e se estendeu para a cidade.

A perspectiva do parentesco como forma de organização social se baseia na concepção de WOORTMANN (1995, p. 76) considera o “parentesco como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade” seguindo a proposta de Leach (1968, p. 5) ao estudar um grupo camponês mostrando a relevância do parentesco e casamento para as práticas e uso das terras, é como se percebe o contexto dos moradores da floresta que se deslocaram para as cidades no final das atividades gumíferas.

Para FORTES (1953, p.30) apud WOORTMANN, (1996, p.76 -77) uma das formas de fixar, estabelecer alguém na sociedade de forma precisa. Não está limitado aos laços consanguíneos, mas se estende a novos laços por afinidade e compadrio. Segundo Aghassian, et al. (1975, p.15) “o parentesco é, pois, uma relação social; nunca coincide completamente com a consangüinidade, quer dizer, com o parentesco biológico.”

A antropóloga Benedita Esteves (1999, p. 42) estudou as transformações sociais que desencadearam a mudança dos seringueiros da floresta para os centros urbanos evidenciando

que o parentesco é uma forma de organização que perpassa na formação das comunidades, sindicatos, ou seja, na concepção da participação política dos seringueiros em seus sindicatos e cooperativas.

Algumas características evidenciam que os trabalhadores que se deslocaram da floresta e se estabeleceram na cidade procuraram se organizar próximos ao grupo de parentesco - consanguíneo e por afinidade. A rede de trocas e solidariedade proveniente das formas estabelecidas através dos trabalhos coletivos, da ajuda mútua, meios pelos quais as relações se estreitavam e se ampliavam a convivência social, criando possibilidades de novos arranjos como casamento e o compadrio, foram traços culturais que continuaram a fazer parte das relações dos ex-seringueiros na cidade quando o sistema seringal faliu e grande parte dos moradores se deslocou para as periferias das cidades, principalmente, da capital.

O historiador Ailton Chaves da Rocha (2006, p.115) na tese de doutorado *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – Acre (1971-1996)* mostra que os seringueiros levaram da floresta para a cidade uma longa experiência comunitária, como exemplo sugere a prática do adjunto⁵² como um modo de vida, prática comunitária que posteriormente é reinventada contribuindo para formas de organizações na Igreja Católica, através das Comunidades Eclesiais de Base – CEB's, sindicatos, associações de bairros, mutirões comunitários.

Na configuração do conceito de parentesco Aghassian, et al (1975, p.20) vai além da noção de parentesco como forma de organização social, sugere portanto que,

O parentesco não é apenas princípio de classificação e organização, é também um código, uma linguagem mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada. É, pois, uma chave para a interpretação de todas as sociedades (mesmo as sociedades sem Estado) em que o parentesco não se reduz à família conjugal, mas preside, totalmente ou em parte, à formação de grupos sociais e à organização das relações entre os mesmos.

No CEFLURIS se percebe a configuração das relações que têm como base o parentesco por consanguinidade e por afinidade, é também uma forma de organização da religião, a instituição dos padrinhos e madrinhas como forma de representação de uma segunda família, com o sentido de “um segundo pai” e “uma segunda mãe”, pessoas que terão papéis definidos de orientar o afilhado na vida espiritual e se necessário, material, o

⁵² ROCHA (2006, p. 111) conceitua o “adjunto” como “forma de solidariedade amplamente vivenciada pelas famílias de colonos e seringueiros, que além de terem trabalho individualmente nas estradas de seringa e na coleta de castanha, participaram ativamente de trabalhos coletivos na produção da agricultura de subsistência e de outras atividades”

parentesco impõem responsabilidades de ambas as partes, já que o afilhado deve respeito, atenção, obediência ao padrinho/madrinha.

No grupo estudado os “padrinhos e madrinhas” fazem parte da hierarquia religiosa, é um grau que confere autoridade, prestígio e poder, não é qualquer adepto que tem. Outra característica que se percebe na formação desses laços é que eles se estabelecem diretamente entre o “padrinho”, “madrinha” e o “afilhado”, existe uma negociação que pode ser acordada ou implícita, depende do estabelecimento inicial, da empatia, da recepção do padrinho, da aproximação em decorrência de algum significado especial – doença, dificuldades de adaptação. Esse apadrinhamento é uma hierarquia atribuída para os fundadores, que iniciaram junto com o Padrinho Sebastião e formaram o primeiro grupo, estes são reconhecidos naturalmente pelos adeptos como padrinhos/madrinhas. Essa consideração aos padrinhos/madrinhas também ocorre na escolha do apadrinhamento das igrejas, quando o nome de um padrinho é usado na forma de patrono (a) como se observa na Igreja Céu da Montanha, localizada em Visconde de Mauá, no Rio de Janeiro que recebe o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Rita Gregório, o mesmo ocorre com a Igreja Céu de Maria, que recebe o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Lúcio Mortimer, a igreja matriz localizada na Vila Céu do Mapiá, tem a denominação de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo e assim sucessivamente nas outras igrejas filiadas do CEFLURIS.

O grupo estudado se formou criando uma espécie de organização de clãs, tendo a família do Padrinho Sebastião Mota de Melo e Madrinha Rita Gregório de Melo no centro, considerada pelos adeptos como “família real”, em torno da qual outras famílias se organizaram, formando o grupo de fundadores. Essa forma de organização consolidou o grupo comandado pelo líder Sebastião Mota de Melo; o clã formado pelas famílias dos fundadores são considerados “padrinhos” e “madrinhas”, destacando o estabelecimento de vínculos, como forma transposta da organização dos seringais para a religião tornando os adeptos parentes por afinidade religiosa.

A legitimação da liderança espiritual de Sebastião Mota de Melo, formação do grupo inicial e a tradição da religião é competência da família Gregório de Melo. Os casamentos entre primos, parentes consanguíneos, é um costume também herdado dos nordestinos, permaneceu nos seringais e também entre os filhos dos fundadores, esses vínculos também proporcionaram sustentação e solidificação do grupo. O casamento com os adeptos que vieram de outros estados e países ajudou estrategicamente na expansão da religião e as formas

de casamento como a poligamia e a bigamia⁵³ encontrado, são consideradas parte da missão espiritual dos líderes. Não é generalizado entre os fiéis, não faz parte da vida das pessoas como um todo, apenas daqueles que receberam como missão ou têm esse compromisso com base espiritual, como o líder espiritual.



Diagrama dos clãs formado pelas famílias que fundaram o CEFLURIS

Essa formação dos clãs, que junto com o líder criaram a organização inicial do grupo é de nordestinos ou descendentes e tem como característica comum a origem rural. Os adeptos têm grande consideração e respeito pelos fundadores e manifestam consideração especial pela família do Padrinho Sebastião, Madrinha Rita Gregório e seus filhos. Os fundadores chamados de “padrinhos” e “madrinhas” são os disseminadores, que deram continuidade aos ensinamentos aprendidos na convivência com o Padrinho Sebastião, são os principais responsáveis pela transmissão do conhecimento para as novas gerações, representam a memória dos ensinamentos contidos nos hinários deixado pelo líder, assim como o exemplo da forma de vida em comunidade. Para os novos adeptos os valores morais,

⁵³ Essas formas de relações encontram explicações na espiritualidade, normalmente estão associadas a questões que envolvem uma “missão” pessoal, ou um “compromisso” assumido em outras vidas.

regras sociais que expressam sentimento de solidariedade transmitido pelos padrinhos/madrinhas é como se fosse um “porto seguro” em suas vidas.

Alguns pré-requisitos precisam ser cumpridos para que um adepto se torne um ‘padrinho/ madrinha’, mas prevalece a idéia de que o ‘ofício’ é um processo decorrente do desenvolvimento espiritual da pessoa, no qual não se consegue apenas pelo conhecimento da doutrina, mas pela prática da espiritualidade, como o relato abaixo mostra,

[...] a padrinagem é um ofício: escutar problemas, aconselhar, dar uma ajuda. Um padrinho pode ser também uma pessoa muito engajada na doutrina, um orientador, um disciplinador, ter firmeza na igreja na hora que tomar o Daime, saber o que está fazendo, não sei se é critério, energia ou presença, mas não é qualquer um. Mas, também se tem muito dinheiro, ficar ajudando muito as pessoas, fundar uma igreja pode ser [...] aqui o conceito, é mais pelo espiritual ou o que eles representam, trouxeram o Daime, veio através da família deles. Pensar em ser um padrinho é uma prepotência, a pessoa pensando nisso já perde toda e qualquer força que poderia ser. [...] (C. B, 52 anos, gaúcho, morador da Vila desde 1983).

O apadrinhamento é um modelo de relação que se estendeu com a expansão da igreja para outros estados e países. No âmbito do grupo, o “padrinho” ou “madrinha” tem como principais obrigações orientar através de conselhos, apoio espiritual, ensinamentos doutrinários, acompanhando o afilhado na caminhada espiritual. Os adeptos consideram que os fundadores “já vêm com o grau”, são os “padrinhos espirituais” e todos que se fardam, assumem o compromisso de entrar para o grupo, os reconhecem como padrinho/madrinha, conforme se observa na narrativa abaixo

[...] a Madrinha Rita sempre foi madrinha, a Madrinha Júlia também desde que eu conheço, a Madrinha Cristina do mesmo jeito a Madrinha Etelvina. (V.M, Chilena, 56 anos, acompanha o grupo desde 1977, moradora da Vila Céu do Mapiá).

Os adeptos podem desenvolver a espiritualidade e receber esse grau, para isso consideram que é preciso ter “personalidade espiritual” que é reconhecida pelo afilhado que o elege, normalmente é uma pessoa que se destaca pelos trabalhos espirituais e comunitários, conhecimento doutrinário, pela trajetória dentro do grupo. Outra forma de ser padrinho/madrinha é no ritual quando se coloca a estrela no uniforme do adepto que está iniciando sua trajetória na religião, a pessoa que coloca a estrela pode também ser considerando um padrinho para aquele adepto.

Em relação aos diferentes significados de padrinho e madrinha, destacamos a noção que corresponde à visão da maioria dos adeptos,

[...] é aquele líder que te bota no colo, que te dá o ombro, que representa um pouco “papai e mamãe”, aquele carinho, aquele cuidado, aquela pessoa que você pode

buscar uma orientação que ela te recebe. Eu vejo que depende da afetividade da pessoa, mas tem que ter afinidade com ela [...] (W.M.R.A., mineira, 47 anos, moradora da Vila desde 1990).

O apoio que os padrinhos e madrinhas dedicam aos novos seguidores é considerado uma forma de intermediação, que facilita a adaptação no grupo, cria laços próximos, proporciona a noção de familiaridade faz com que os recém-chegados não se reconheçam totalmente estranhos no grupo, proporcionando e a sensação de fazer parte de uma ‘grande família’. Os conselhos fazem parte do empenho dos padrinhos e madrinhas para facilitar as mudanças de hábitos, vícios e outros conflitos interiores com o objetivo de auxiliar o adepto na caminhada espiritual, conforme mostra a narrativa,

[...] o padrinho e a madrinha são pessoas estimadas, pede para a gente seguir a doutrina, deixar os maus costumes, se você pelo menos tentar praticar pelo menos um tanto do que eles pedem já é um dos companheiros, um dos apóstolos deles. (J.B.C, acreano, 29 anos, morador da Vila desde 1992).

As realizações de batizados normalmente ocorrem dia de São João e no Natal, não existem critérios definidos em relação à idade, pode-se ser batizado em qualquer idade, quando criança ou quando se entra na doutrina. Se o adepto fizer parte do grupo que participa da Umbandaime - sincretismo entre elementos da Umbanda e Santo Daime- pode também ter um segundo batismo,

[...] tem as outras apadrinhagens via Umbanda, que são aquelas que dão a proteção dentro da Umbanda, trabalho de Umbanda então também ganham esse título [...] (O.G. paulista, 43 anos, morador da Vila desde 1999)

Os adeptos relatam que antes da dissidência e formação do CEFLURIS o “padrinho” era o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, depois Sebastião Mota de Melo passou a ser o “padrinho” e a esposa Rita, “madrinha”. A extensão do grau de padrinho e madrinha para os adeptos que contribuíram para a formação do grupo, os fundadores, companheiros que iniciaram junto com o Padrinho Sebastião, começou a ocorrer depois que começaram a se incorporar ao grupo pessoas de outros estados e países. Reconhecidos como “os de fora” os recém chegados elegeram os fundadores, adeptos mais antigos, como padrinhos e madrinhas por afinidade, pela proteção espiritual que sentiam. Em geral os dirigentes de igreja podem também chegar a ser chamado de padrinho, mas é opcional somente se permitirem que os adeptos o tratem como tal.

Na relação entre padrinhos, madrinhas e afilhados é comum a troca de favores. Por parte do afilhado além do tratamento com respeito e consideração é prática comum pedir a

bênção, cuidar em casos de doença e estar sempre por perto pronto para auxiliar o padrinho/madrinha. A convivência permite uma troca, o afilhado adquire conhecimentos doutrinários apreendidos a partir dos exemplos da prática de vida, como se observa na narrativa,

[...] eu vejo no padrinho e numa madrinha é o potencial de amor deles, a Madrinha Júlia aqui dentro me ensina de sobra, direto e reto, eu vejo a demonstração do amor dela, da Madrinha Rita, e até distante eu vejo do Padrinho Alfredo, de longe eu vejo a política de trabalho, a administração dele. No começo eu não entendia muito bem, mas hoje eu vejo que é sabedoria, porque não adianta ficar brigando com fulano ou sicrano, então observando o padrinho Alfredo eu aprendi isso, a atitude dele dentro do salão quando é uma coisa muito grave que ta acontecendo, ele diz, gente olhe, a lei aqui da terra existe, a lei de Deus existe e eu estou junto com as duas, quem tiver fazendo coisa errada se alerte, só fala isso, e o povo faz de conta que não escuta, continua fazendo as coisas erradas, as vezes a pessoa vai embora do Céu do Mapiá, depois diz: Padrinho Alfredo eu me arrependi quero voltar. Ele diz: volta meu filho [...]. (R.M.S, mineira, 57 anos, moradora da Vila desde 2000)

4.3 Sincretismo e Santo Daime

O encontro de elementos das diversas formas de manifestações religiosas contidos no Santo Daime é uma característica sincrética que perpassa a religiosidade que se desenvolveu na Amazônia brasileira. O sincretismo como sugere Ferretti (1999. p. 114):

Não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas.

A visualização desse sincretismo espelha simbolicamente uma espécie de mosaico formado por fragmentos diferenciados oriundos da variedade de elementos religiosos que se entrelaçam ao contexto sócio cultural, unindo, organizando e recriando símbolos, tendo como elo a Ayahuasca, bebida sagrada usada milenarmente por grupos indígenas da Amazônia em rituais xamânicos.

O uso de plantas da floresta para fazer bebidas e usar em rituais para fins de cura de doenças, caçar ou tirar o azar quando não conseguem pegar nenhuma caça é mostrado na narrativa do Padre Constant Tastevin, registradas em 1924 - quando em suas viagens para substituir o missionário que residia em Seabra (hoje Tarauacá), visita algumas aldeias Kaxinawá - que é prática dos indígenas o uso de várias bebidas e fumo em seus rituais,

À tarde, o chefe enviou um jovem em busca de um feixe de um certo cipó cultivado que eles chamam de honé. O suco desta planta os mergulha numa espécie de

embriaguez ou de abobamento que dura um pouco mais que um quarto de hora, e em seguida a esta eles adquirem propriedades mágicas que lhes permitem curar por encantamento todos os tipos de doenças. Enquanto o efeito da bebida opera sob seu cérebro eles não podem dormir. Eles acreditam ver todo ver todos os tipos de animais fantásticos: dragões, tigres, queixadas que se jogam sobre eles para rasgá-los, etc. Esta ação do honé dura quatro ou cinco horas, segundo a quantidade absorvida. No dia seguinte todos os sentidos adquiriram uma acuidade extraordinária: o mínimo barulho da floresta, a mínima nuance das cores da zona debaixo das copas de árvores são percebidos sem dificuldades pelo caçador em busca de caça; também. Como a imperícia e a má sorte são catalogadas pelos índios como doenças, eles bebem o honé não só para curar as doenças dos outros mas também para tratar do seu azar e para livrar-se dele....não é o yagé ou kahpi dos índios do Japurá e do rio Negro, apesar de servir para a mesma coisa. PARISSIER(2009: 120/121)

O Honé, citado pelo missionário, parece muito com o efeito da Ayahuasca, conhecida entre os indígenas também como Yagé ou Caapi. O missionário faz uma narrativa mostrando que os indígenas usavam além da bebida o fumo num ritual de cura,

Estávamos em dia de lua cheia. Urse brilhava no horizonte na mesma hora em que Wari, o sol, desaparecia no ocidente. Havia sido preparado também fumo torrado reduzido a pó misturado com cinza. Quando a lua apareceu a cerimônia começou....Os assistentes formavam um meio círculo em volta da bebida sagrada e do pequeno pote de fumo.... o índio que fazia o papel de servente derramava um pouco de fumo na cavidade da mão, introduzindo uma pequena dose na extremidade do tubo que os pacientes pegavam e levavam até uma das narinas. O servente soprava com força e o pó de fumo penetrava no nariz. Baixando então o tubo da sua narina para sua boca, o paciente soprava na boca do servente, assobiando de uma maneira muito especial, seguindo as instruções da Grande Serpente. O servente fazia uma leve careta e o paciente parecia sofrer atrozmente, mas o tratamento recomeçava três vezes, de maneira a introduzir suas doses em cada narina...

Então Mame preenchia uma pequena cabaça de suco de honé e de kawa, soprava sobre ela, para que não fizesse nenhum mal ao paciente, e este o absorvia de uma vez, após o que ele devolvia a Mame o minúsculo vaso sagrado, fazendo uma careta horrorosa e soprando com barulho como que para se aliviar de um grande sofrimento.

Cada um dos celebrantes tomava tanto quanto podia, porque era necessário acabar com a bebida preparada,mas enquanto que um não pode suportar mais do que quatro doses, e os outros cinco, Mame engoliu sete, e foi o último a cair em estado de abobamento ou de embriaguez.

.....

Repentinamente, uma voz estranha aflautada se elevou, muito alta e melodioso, o que me fez sobressaltar. Ela dizia frases ritmadas cujos versos terminavam em “i”. Aproximei-me do grupo imóvel. Era Mame quem cantava; mas ele parecia estar em êxtase.

- O que é que ele canta? – perguntei a um índio.
- Não sei! – disse ele – Eu não sou feiticeiro!
- Então você não entende a sua própria língua?
- Não é na minha língua que ele canta!
- Que língua então?
- Não sei! Além disso não é ele quem está cantando!
- Quem então?
- É a Grande Serpente que entrou nele!

A Grande Serpente falava tão rápido, mas tão rápido, que era impossível escrever tudo, ainda mais que só tinha a lua para me iluminar. Escutei então, encantado, a voz harmoniosa daquela que enganou a nossa mãe Eva, nos pomares do Éden, Mame lhe emprestava a garganta, a língua, os lábios, mas evidentemente ele não estava aí para

nada. A sua cabeça estava beatamente inclinada sobre o seu ombro esquerdo, os seus olhos estavam fechados, a sua alma estava no céu! (2009:122/123)

O êxtase, considerado por Lewis (1971, p. 18) como “o mais decisivo e profundo de todos os dramas religiosos, a tomada do homem pela divindade” é o dispositivo central das religiões que fazem uso da Ayahuasca. A experiência xamânica é uma prática originalmente indígena que foi repassada para os nordestinos que chegaram à região Amazônica, especificadamente ao Acre, no processo histórico desencadeado pelos ciclos econômicos do látex.

O Santo Daime foi gerado dentro da floresta, nos seringais, no encontro entre o catolicismo rústico que se deslocou com os nordestinos e o contato com a cosmologia indígena da Amazônia, sincretismo que Canevacci (2006, p.21) considera resultado de um contato intercultural e interlinguístico, explicado pelo estudioso como uma espécie de contágio cultural, um vírus.

Seguindo os passos do sincretismo percebe-se que desde a primeira experiência do transe com a Ayahuasca quando o fundador da religião, Irineu Serra, em transe, iniciou um diálogo com Nossa Senhora da Conceição, constata-se um progresso de contínua incorporação de elementos de outras religiões e filosofias, se destacando influências do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e da Ordem Rosacruz.

Através dos hinos é possível perceber a diversidade de entidades que fazem parte do panteão daimista agrupando elementos da religiosidade católica, indígena e afro - brasileira formando um mosaico de entidades que são exaltadas como figuras que fazem parte da corte do Império Juramidam. Algumas figuras que se destacam nas diversas religiões, segundo o elenco elaborado por Vera Froes Fernandes (1986, p.26) como: Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição, São João Batista, patriarca São José, Tuperci, Ripi Iáíá, Currupipiraguá, Equiôr, Tucum, Barum, Marum, papai Paxá, B.G, Rei Titango, Rei Agarrube, Rei Tintuma, Princesa Soloína, Princesa Janaína e Marachimbé.

Beatriz Caiuby Labate e Gustavo Pacheco em *As Matrizes Maranhenses do Santo Daime* associam algumas semelhanças nos termos encontrados nos hinos criados por Irineu Serra e a religiosidade maranhense, destacando algumas entidades características da pajelança, mas ainda se faz necessário um estudo mais específico dessas entidades, visto que apresenta destaque grande para os santos católicos; por outro lado a influência indígena foi marcante para os seringueiros que aprenderam a fazer uso de plantas para tratamento de

saúde, entre outras influências de uso prático, forneceram a bebida sagrada, a Ayhuaska que é o sacramento das linhas e segmentos daimistas que atualmente existem.

Após a morte de Irineu Serra, quando começaram as dissidências, os líderes que criaram novos grupos passaram a ser chamado de zeladores da doutrina, com a proposta de dar segmento aos princípios deixados pelo fundador. A primeira dissidência foi liderada por Sebastião Mota de Melo originando o segmento do CEFLURIS, com a proposta de continuidade da doutrina deixada por Irineu Serra o líder dissidente “levantou uma nova bandeira”, com abertura para experiências espirituais com o uso de outras “plantas de poder” como a *cannabis*, a incorporação da Umbanda, e novos elementos que começaram a fazer parte do conhecimento do grupo através da participação cada vez maior de pessoas que chegavam de outros estados brasileiros e países estrangeiros com conhecimentos e práticas do sincretismo em movimento da chamada Nova Era. Leila Amaral (1999, p.71), considera “um tipo de sincretismo que deixou de ter necessariamente um lugar para se fazer em movimentação, impelidos que são os “errantes da Nova Era” por um desejo de ligar-se a outros mitos e outras tradições”.

A proposta de vida em comunidade e a aceitação das experiências espirituais de outras religiões e filosofias vividas pelos adeptos que foram se agregando atraiu jovens de outros estados e países com as mais diversas formas de conhecimento e experiências, predominando na essência, a direção da espiritualidade com base nos ensinamentos e rituais do Santo Daime deixados por Irineu Serra, porém, com a ampla possibilidade de incorporação de novas experiências.

Com a mudança do grupo para a floresta, na década de 80, onde construíram a Vila Céu do Mapiá, esses processos sincréticos se intensificaram, principalmente depois da morte do Padrinho Sebastião em 1991, quando o filho Alfredo Gregório assume a liderança espiritual e dá continuidade a expansão da religião, criando novas igrejas em outros estados e países, assim como também começa a desenvolver atividades no Juruá, criando novos centros e instalando a Reserva Ecológica do Céu do Juruá, próxima ao local de nascimento do pai.

Padrinho Alfredo intensifica a expansão do grupo, participando de encontros no Brasil e exterior realizando rituais nos novos centros e atraindo com sua liderança carismática adeptos por onde passa, trazendo sempre com ele pessoas de diferentes lugares para conhecer e participar das datas comemorativas na Vila. O líder e adeptos assumem esse novo momento de expansão como Nova Era, sendo, inclusive, criado um hinário pelo Padrinho Alfredo com essa mesma denominação. Para entender o uso do termo Nova Era pelo grupo, um adepto explica:

[...] essa questão da Nova Era é uma questão mundial, é um despertar espiritual mundial, o Padrinho Alfredo captou isso pelas suas andanças por aí tudo, ele captou isso e trouxe para somar no Daime. Como a gente já tinha desde o Padrinho Sebastião a questão da Nova Jerusalém, o Padrinho Sebastião falava muito, um novo povo, um novo sistema, então ele já tinha essa ligação. Com essa história da Nova Jerusalém que seria um novo ponto de encontro da espiritualidade, que seria o Céu do Mapiá e então já trazia isso. O Padrinho Alfredo veio somar com a história da Nova Era que traz um pouco isso assim, aceitação de outras formas de espiritualidade de outras culturas, e essa coisa de trazer para a Amazônia, de *“colher essa grande família para um dia apresentar (hino) [...] (O. G. morador da Vila Céu do Mapiá).*

O hino “Novo Era” recebido por Padrinho Alfredo, mostra a continuidade da missão deixada por seu pai, considerado como um novo momento, uma Nova Era:

Nova Era (hino do Padrinho Alfredo Gregório)

Que beleza no Universo
Meu pai está me guiando
E quanto mais eu me entrego
Mais Ele vai me limpando

Eu vou seguindo ensinando
O que meu pai deixou na terra
Na colheita de irmãos
Que vêm compor a Nova Era
Eu convido os meus irmãos
Se alegrar na nossa festa
Esquecer a ilusão
E se firmar bem na floresta

Na floresta temos tudo
Ela, Mamãe e Papai
Toda fonte de riqueza
Natureza e muito mais.

Com a expansão do grupo para outros centros e criação de várias filiais a Vila Céu do Mapiá passa a ser o lugar de maior referência, onde residem as principais lideranças, fundadores e se localiza a matriz da Igreja, passando a ser o centro de peregrinação de visitantes e adeptos para participar das comemorações importantes, dos chamados festivais baseado nas datas específicas do calendário anual, dentre as comemorações ganham destaque especial os aniversários de nascimento e morte dos padrinhos e madrinhas, dias santos conforme o calendário católico (dia de Reis, São José, São Jorge, Santo Antonio, São João, São José, São Pedro, Santa Madalena, Assunção de Nossa Senhora, São Miguel, São Gabriel, São Rafael, Virgem da Conceição, São Sebastião), e outras datas comemorativas como dia de Yemanjá, do Preto Velho, das mães, finados, Natal e Ano Novo.

O sincretismo com a Umbanda ocorreu quando Padrinho Sebastião ainda era vivo, desde o início quando surgiram os primeiros adeptos da Umbanda no grupo, foram bem aceitos, considerando que o Padrinho tinha experiência com incorporação desde quando morava no seringal e trabalhava com cura através do espiritismo kardecista. Portanto, não houve oposição por parte do Padrinho, os adeptos contam que pelo contrário, ele pediu para continuar com os trabalhos e as pessoas que conheciam a Umbanda ensinassem para outros adeptos a incorporação, iniciando assim o envolvimento entre Umbanda e Santo Daime.

Outras experiências começaram a fazer parte dos trabalhos espirituais do grupo mais recentemente. Entre elas o “San Pedro” e o “Peyote”. Com este último o grupo estabeleceu uma aliança espiritual com os índios Cheyennes do grupo da Native American Church. A relação com o xamanismo proposto por outros psicoativos é uma das características do grupo e demonstrado no “Hino da Aliança” onde se confirma a aceitação de outros psicoativos, considerados sacramentos divino, como forma de ligação com o sagrado:

“Hino da Aliança” (Madrinha Beth – Igreja de Florionópolis)

Esta Aliança veio do Astral
Do astral, do astral superior
Ela é divina e consagra as medicinas
Estas flores tão finas
Do nosso Pai Criador

Evoluindo as quatro portas do mundo
Na expansão das doutrinas nativas
A profecia da águia e do condor
Vem do Norte para o Sul
Selando com todo amor

Sagrado Tabaco, Peyote, Santo Daime
Santa Maria, São Pedro clareou
Estes são os Sacramentos Divinos
Da nossa Mãe Terra
Cristo vivo Redentor

Oh, Grande Espírito me entrego com amor
Com Amor a Aliança Superior
Clareai as trevas deste povo sofredor
Iluminando o caminho
Do fiel seguidor.

Nos relatos dos adeptos prevalece a visão de que essas formas de ‘doutrinas nativas’, como denomina o hino, são caminhos espirituais diferentes, porém, ”todos esses caminhos levam à mesma direção, são divinos”, a união entre esses psicoativos é visto como resgate dessa forma de espiritualidade que é originária dos nativos e que proporciona a união entre os grupos diversos que fazem uso de diferentes psicoativos, como também de outras formas de espiritualidade, contribuindo para maior desenvolvimento do ser, a soma de psicoativos pode significar maior potencial espiritual. Alguns adeptos não participam dos rituais quando ocorre o encontro com grupos que fazem uso desses psicoativos, assim como nem todos participam dos rituais da Umbanda, a participação é espontânea. Prevalece na concepção dos adeptos que participam a convicção de que o Santo Daime é o principal elemento de direção dos trabalhos como um adepto explica:

[...] a gente faz esse estudo todo, acho que esse panteão de espiritualidades, de religiões tudo dentro do Santo Daime ajuda a dar uma direção para isso tudo, o cristianismo. Ajuda a gente a não ficar muito fragmentado, pelo contrário, acho que como diz o hino “no Santo Daime a tudo se soma” então a gente estuda o que tem e consegue, graças ao grande professor, que é o Santo Daime. (O.G., 43 anos, morador da Vila Céu do Mapiá, 2008).

Nessa diversidade de expressões religiosas da qual os adeptos fazem parte a concepção de Deus que prevalece é de “força superior”, um poder que se manifesta através da “natureza” e dos benefícios que proporciona ao homem. Esse reconhecimento da manifestação divina através da natureza é ressaltado nos hinos onde se consagram a terra, água, ar, florestas, flores, vento, maresia, o sol, lua e estrelas, considerando a associação entre os elementos da natureza, astros, divindades cristãs.

Conforme explica um adepto “a lua representa Nossa Senhora, o Sol é o Deus verdadeiro, ele é tudo, as estrelas somos nós e assim por diante”; Deus também está associado à idéia de luz e força provenientes do significado do efeito atribuído a chacrona (*Psycotria Viridis*) e ao cipó jagube (*Banisteriopsis Caapi*), plantas produtoras da Ayahusca, para o adepto “o Daime quer queira, quer não é o Deus puro, é Deus vivo”, outros acreditam que Deus é uma força do todo, uma energia da criação e que uma partícula de Deus está nos homens, essa presença divina que está em tudo comanda o universo.

O Padrinho Sebastião está presente em todas as narrativas como o grande o líder espiritual. Sua figura é associada a São João Batista e considerada pelos adeptos como um líder que primava pela “disciplina”, era um “professor” que ensinou as pessoas a trabalhar, como mostra a adepta que conviveu com o padrinho e acompanhou o grupo desde a Colônia

Cinco Mil, para ela o padrinho era especial, como “uma pessoa que só uma vez na vida se conhece, admirável, santo”.

Circula entre os adeptos a concepção que a energia de cada apóstolo, santo, que faz parte do panteão cristão está na terra vinculada a alguns padrinhos e madrinhas do CEFLURIS, essa concepção também é encontrada em algumas linhas e diversos segmentos daimistas. No CEFLURIS a energia desses espíritos iluminados estão relacionados a presença do Padrinho Sebastião que tem sua figura associada a energia de São João Batista e o Mestre Irineu, fundador do Santo Daime, a energia de Jesus Cristo.

Com essa mesma concepção os adeptos fazem associação entre algumas lideranças com as divindades cristãs, como mostra um adepto:

Padrinho Sebastião: “O “velho Mota” ele vem representando o João Batista de novo na terra;

Padrinho Alfredo: “... um dos apóstolos do pai dele, tem a proteção de São Miguel e ele vem como rei Salomão”

Padrinho Waldete : “...um dos apóstolos, muito estimado, Maraximbé, ou São Jorge Guerreiro nas costas dele”

Alex Polari: “... é o Rei Davi”;

Madrinha Rita: “... Rainha da floresta”;

(J.B.C., 29 anos, morador da Vila Céu do Mapiá)

Em relação ao destino dos espíritos após a morte a concepção da maioria é kardecista, com a mesma noção de reencarnação; em relação ao lugar que os espíritos ficam depois da morte predomina a noção de um plano superior, o “astral”, lugar que se aproxima da idéia de um paraíso, proposta pelo cristianismo. Nesse plano, onde Deus habita, estão os espíritos puros como Mestres Irineu e Padrinho Sebastião, alguns padrinhos, madrinhas e adeptos que faleceram, mas é preciso ter “merecimento” - ter praticado boas ações e ter o coração limpo – para habitar nele. É o lugar para onde vão os espíritos que já alcançaram perfeição, conforme explica uma adepta: “Acredito nessa vida paralela, nessa vida que tem um astral superior, livre de muita coisa que na matéria a gente não está”.

A maioria dos adeptos diz que antes de beber o Santo Daime não acreditava no mundo espiritual, a partir da experiência com a bebida passaram a ter fé, a ter certeza que existe outra vibração, que existe um outro lado, que existe um poder maior e uma força que rege tudo, que era desconhecido ou até ignorado por eles. Considerada como uma doutrina de transformação o que se pode observar nos depoimentos de adeptos que abandonaram bens, empregos, que foram curados de doenças, vícios e que estão em processo de transformação da sua maneira de ser. A doutrina é considerada como uma grande soma, conforme se observa no hino:

Dia das mães (Padrinho Alfredo)

Firmei-me na lua cheia
No grande dia das Mães
Pedindo conforto a meu Pai
E pedindo bênção à mamãe

A bênção para viver
E colher essa grande família
Para um dia eu apresentar
No Reino da Soberania

Oh! Santa Mãe das Mães
Em todo Universo impera
Protegei a nossa família
Com minha Mãe que me trouxe em matéria

A doutrina é verdadeira
O santo Daime em tudo se soma
O mestre é o de Nazaré
E o mistério é da Amazônia

5 RESIGNIFICAÇÃO DO CATOLICISMO: CRIAÇÃO DO SANTO DAIME

A criação da religião conhecida como Santo Daime traz em sua essência de origem o xamanismo indígena reinterpretado pelo maranhense e neto de escravos Raimundo Irineu Serra⁵⁴ que viveu na região da Baixada Maranhense até adulto, com vinte anos se deslocou para a Amazônia, mais especificadamente para o território federal do Acre.

Como muitos outros migrantes nordestinos Raimundo Irineu Serra veio para a região como mão-de-obra para a produção gumífera, chegando em 1912, período que se caracteriza como intermediário entre os dois ciclos econômicos da produção do látex.⁵⁵

Inicialmente se estabeleceu na região de Xapuri, mas foi com a mudança para Brasília, município próximo aos limites do Brasil com a Bolívia e o Peru, que teve maior contato com a floresta, experimentou a Ayahuasca, e aprendeu a reconhecer as plantas que são usadas na decocção da bebida: o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha chacrona (*Psycotria Viridis*).

Alguns estudos mostram que a experiência inicial com a Ayahuasca ocorreu num ritual a convite dos conterrâneos, irmãos Antônio e André Costa e dirigido pelo curandeiro Crescêncio Pisango, peruano, descendente dos Incas e detentor dos conhecimentos e mistérios da espiritualidade desenvolvida através do uso da bebida. O processo de iniciação xamânica ocorreu através do contato com curandeiro que na linguagem seringueira, descrita nos estudos de Wladimir Sena era “caboclo que sabia onde as andorinhas moravam”. Segundo o antropólogo, Irineu Serra, foi o único no grupo que teve a visão do curandeiro emergindo da cuia que continha a bebida, episódio que o curandeiro reconheceu como um sinal de que apenas Irineu Serra, naquele grupo, tinha condições de desenvolver o trabalho com a bebida. (ARAÚJO 1999, p. 40-41).

Em outro ritual, sob o efeito da bebida Irineu Serra teve a experiência de conversar com uma mulher que se autodenominava Clara; posteriormente, num processo sincrético ocorre a reconfiguração da figura denominada Clara que passa a ser a mesma Nossa Senhora da Conceição, símbolo da igreja católica, que também é reconhecida como a mesma entidade da “Rainha da Floresta”. (Clara = Nossa Senhora da Conceição = Rainha da Floresta)

Segundo FERNANDES (1986, p.23-24) nesse encontro a mulher revela⁵⁶ que a missão espiritual de Irineu Serra era de comandar o Império de Juramidam, para isso exigiu o

⁵⁴ Irineu Serra nasceu em 1890, chegou à região do então território do Acre em 1912, conheceu Ayahuasca em 1914 e morreu em 1971.

⁵⁵ O ciclo da borracha viveu seu auge entre 1879 a 1912, tendo depois experimentado uma sobrevida de 1942 a 1945.

cumprimento de algumas regras que foram fielmente cumpridas. O nome “Juramidam” é compreendido pelos adeptos como um império, no qual “Jura” é o imperador Irineu Serra e “Midam” o seu povo. O imperador é detentor do poder divino que veio com a missão de governar o mundo pela paz, tendo como princípio a humildade, conforme explica uma adepta do segmento do CEFLURIS:

[...] o Império de Juramidam é humilde, não é orgulhoso, então é uma coisa que você vai conhecer só se recolhendo dentro de você mesmo, aí você vai entender que você pode ser uma pessoa MIDAM, eu posso dizer o que eu acho, mas é uma coisa que você vai entender dentro do seu coração, você mesmo toma o Santo Daime e pergunta: meu Santo Daime me ensina, eu quero saber, porque o Santo Daime é” *pedindo e rogando que podemos alcançar*”(hino). O conhecimento se adquire assim, pessoalmente, pedindo. Porque isso é humilde, é uma coisa que você tem que ser, bem baixinho, é coisa que vem do coração que você vai entender, dentro da humildade, sabe nas areias brancas, na relva, nessas coisas pequenas, aí você vai entender quê que é o Império Juramidam, porque o grande está no pequeno, aí você vai entender. [...] (V. M. 57 anos, Moradora do Céu do Mapiá).

Nas regras estabelecidas pela santa é exigida a abstinência de alimentos e sexo, preceitos que se observam em relação a alguns estudos sobre xamanismo, conforme mostra Lewis (1971, p. 72-76) numa descrição do xamanismo da tribo saora, em Orissa (Índia), onde a escolha do xamã ocorre pela intervenção direta de um espírito feminino, casamento que realiza a sagração do novo sacerdote; e antes de “qualquer sacrifício importante, por exemplo, o xamã deve jejuar e abster-se de relações sexuais”. A regra imposta pela santa posteriormente, com a criação do Santo Daime, se torna condição de preparação dos adeptos para participar dos rituais, quando os adeptos devem se alimentar de comidas mais leves e cumprir abstinência sexual três dias antes do uso da bebida. Essa relação que Irineu Serra estabelece com a santa se apresenta como elemento definidor da presença do catolicismo na religião.

O poder conferido a Irineu Serra é supostamente semelhante ao de Jesus Cristo, com a mesma característica de sofrimento e sacrifício que Jesus passou para salvar a humanidade; a concepção cristã desse episódio é reconfigurada na criação da nova religião que recebeu a denominação de Santo Daime, apelo que evoca a Deus o pedido de Dai-me amor, Dai-me luz, Dai-me força. A reconfiguração do panteão cristão, uma das características da religião, a organização da estrutura dos rituais, hinários e a doutrina criada em forma de hinos

⁵⁶ “E eu vou te entregar esse mundo para tu governar. Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente. Você vai passar oito dias comendo só macaxeira (mandioca) cozida insossa, com água e mais nada. Também não pode ver mulher, nem uma saia de mulher a mil metros de distância”. O diálogo e as regras estabelecidas pela Santa foram retiradas do livro de Vera Frões Fernandes, p. 23, 24).

evidenciam o sincretismo que envolve elementos do xamanismo indígena, do catolicismo e religiões afro-brasileiras.

Irineu Serra criou junto com os amigos que lhe apresentaram a bebida o Círculo da Regeneração e Fé – CRF, em Brasiléia, município na fronteira do Acre com a Bolívia, em que morava. Nessa primeira configuração da religião se observa que a forma de organização do grupo se baseia numa hierárquica militar, com categorias de soldados a marechal, conforme mostra Araújo (1999, p. 41). Com a desarticulação do grupo, Irineu Serra se desloca para Rio Branco, chegando à capital na década de 30; depois de trabalhar e aposentar-se na Guarda Territorial começou a desenvolver a atividade de agricultura na colônia em que morava.

Na área de terra conhecida como Colônia Custódio Freire, Irineu Serra, subdividiu em lotes e distribuiu com pessoas próximas, dando seqüência ao trabalho espiritual fazendo uso da Ayahuasca em trabalhos que incluía os rituais de curas. Com esses trabalhos fundou o CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal.

As pessoas eram atraídas até o Mestre Irineu pela busca da cura para enfermidades, nesse período quando se iniciaram os trabalhos espirituais na periferia de Rio Branco, a cidade era carente de médicos, o acesso à saúde era precário com poucas opções de tratamento. Grande parcela da população que morava nas periferias da capital era composta de ex-seringueiros que desligados das atividades da seringa com as baixas de preço do mercado, se instalaram em áreas próximas a cidade. Mal remunerados, ou mesmo desempregados, não tinham muitos recursos para tratamento de saúde, continuavam com as mesmas práticas que usavam no seringal, sendo comum o conhecimento de rezadores e parteiras, o uso de garrafadas com ervas diversas, plantas, cascas de árvores e banha de animais para uso terapêutico, o trânsito dos hábitos da floresta era resistente e a cidade era um reflexo da vida na floresta.

A prática da cura era comandada em ritual pelo Mestre Irineu Serra, que, posteriormente, cria na cidade um espaço para tratamento das pessoas doentes que não podiam se deslocar até à colônia. O Pronto-socorro, como ficou conhecido, era dirigido pelo Padrinho Wilson Carneiro, um dos seguidores de confiança do mestre conforme recorda um adepto: “[...] a pessoa chegava e dizia: mestre Irineu minha mulher, meu irmão, está doente e não pode nem vir aqui. Ele chamava o Wilson e dizia: pega esse litro de Daime e vai lá curar fulano. Ele só saía de lá quando dava o Daime e a pessoa se levantava e ia embora [...]” (A.P.O., 75 anos, morador da Vila Céu do Mapiá)

A religião inicialmente, não foi aceita pela sociedade que prioritariamente se percebia como católica; a Igreja condenava abertamente o uso da bebida, se opondo e

instigando a sociedade e o Estado contra as práticas de uso da bebida, e não aceitando o sincretismo que relacionava as principais divindades católicas ao panteão daimista. Por muitos anos se disseminou o preconceito contra a nova religião que era associada ao vício da bebida sagrada e a práticas ilícitas, se estabelecendo uma rejeição da sociedade e perseguição das autoridades.

Para os adeptos, o preconceito, perseguição e rejeição faziam parte do mesmo processo vivido pelos cristãos quando perseguidos, fazendo uma associação entre Jesus e Irineu Serra. O Santo Daime era visto pela sociedade e autoridades como droga perigosa, seu fundador, Irineu Serra como pervertido e os fiéis como drogados, desajustados, doentes. Essa visão perdurou por muito tempo, era comum a rejeição que predominava até nas instituições locais, como nos cartórios quando um adepto precisava registrar o nascimento de seus filhos. Uma adepta relatou que no município de Tarauacá o escrivão exigia que os pais procurassem primeiro o padre, só depois da anuência do nome da criança pelo padre era feito o registro.

A autoridade carismática que torna Mestre Irineu em Mestre Imperador se fundamenta na crença e devoção das qualidades que ultrapassam as fronteiras do senso comum, penetrando no extraordinário. Os poderes transmitidos por Nossa Senhora da Conceição no transe xamânico – na religião passou à denominação de “miração” – lhe conferiu a missão de “governar o mundo”, e o poder da cura, o domínio sobre o grupo se basearam na crença dessas qualidades. (WEBER, 1971, p. 340)

A doutrina daimista é reunida em hinários⁵⁷, conjunto de hinos descritos com linguagem simples recebidos nos rituais e considerados “inspiração do astral superior”⁵⁸, possui elevado grau de subjetividade requerendo, para conhecimento dos adeptos, o estudo, a interpretação do que se está querendo revelar através da letra e música do hino, mas sempre tem uma função determinada a cumprir. Essa “inspiração divina” concentra a filosofia sincrética da religião, os hinos podem ser de exaltação aos santos católicos e entidades que fazem parte do panteão daimista, destacando sempre a relação com a natureza.

Em sua trajetória até a morte em 1970, Mestre Irineu, junto com alguns adeptos que se destacaram pelos trabalhos na formação dos hinários e rituais criaram a estrutura de organização da doutrina. Após sua morte houve a primeira dissidência, dando origem à criação de outros grupos. O primeiro grupo dissidente foi liderado pelo adepto Sebastião Mota

⁵⁷ “Um hinário é um conjunto de hinos – versos musicados simples – recebidos por uma pessoa através de captação divina, é a linguagem de comunicação com o astral, onde estão todos os seres divinos”

⁵⁸ Astral Superior pode ser interpretado como o céu, o paraíso, lugar onde está Irineu Serra.

de Melo, o CEFLURIS, iniciando outras dissidências, onde todas consideravam a liderança espiritual do Mestre Irineu, mas não tinham vínculo institucional com o CICLU – Alto Santo.

Em sua trajetória, Mestre Irineu formou o hinário “O Cruzeiro”, considerado pelos adeptos como o “Terceiro Testamento” cuja essência revela a missão do mestre em semelhança a de Jesus Cristo. Outros seguidores também criaram hinários com denominações próprias como “O amor Divino”, hinário de Antônio Gomes; “O Mensageiro”, hinário de Maria Damião, esses hinários são mais conhecidos pela denominação dos adeptos, e cada um tem uma mensagem específica, como por exemplo, o hinário de Maria Damião é composto de 49 hinos, nas letras dos hinos revelam-se mensagens de amor a pátria, previsões de mudanças no grupo, fatos históricos, doutrinação, dentre outras mensagens direcionadas ao grupo.

Através dos hinos são revigorados os sistema de crenças da religião, as mensagens contidas estão relacionadas ao estabelecimento de normas e valores morais que devem servir de orientação para o grupo. O ritmo é variado composto de valsa, marcha e mazurca; acompanhado de instrumentos diversos como o maracá, o violão, acordeão, bandolim e outros.

A função do hino é diversificada, pode ser de louvação, exaltação aos santos e entidades, cura, doutrinação – conselhos abrangentes que as pessoas ou grupo estão necessitando -, orientações sobre a vida, a importância do amor, fraternidade, respeito entre os homens e entre estes e a floresta. Os hinos exercem o papel de fio condutor, levando a pessoa ao transe e proporcionando o encontro com suas concepções.

O fardamento depende do ritual. A farda branca é usada nos trabalhos oficiais e a azul para os outros rituais, cada um tem seus detalhes e significados, e independente do fardamento usa-se o símbolo de Salomão.

São rituais, as Festas Oficiais, Concentração, Missa e Cura, cada ocasião tem o hinário específico. As Festas Oficiais seguem as comemorações do calendário cristão, o ritual é composto por hinários, orações e bailados; a Missa tem uma característica diferente, os hinos são apenas entoados sem acompanhamento de instrumentos e bailados, e as orações são intermediadas pelos hinos, é um ritual dedicado aos mortos; os Trabalhos de Cura se dividem em Trabalho de Oração e Trabalho de Concentração.

Quando o ritual comporta o bailado, as pessoas se organizam no salão posicionadas ao redor da mesa central, o grupo de adeptos se divide em quatro subgrupos por gênero – homens separados de mulheres se subdividindo em moças e rapazes - todos com seus maracás, formando um quadrilátero, o ritmo do bailado é compassado, acompanhando a cadência dos hinos.

Os elementos que compõem o complexo universo daimista – doutrina, hinários, fardamentos, rituais, orações - são considerados pelos adeptos como símbolos sagrados, que revelam a influência das religiões que compõem sincreticamente o Santo Daime. Esses elementos merecem um estudo detalhado, fazem parte do sistema cultural da religião, ultrapassando a simples descrição de cada uma das formas aqui apresentadas, porém, não é esse o objetivo deste trabalho, referimo-nos apenas a uma apresentação breve desses elementos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo destaca o sincretismo a partir da concepção de diáspora, que dentre outras consequências obrigou os seres humanos a se tornarem alheios em sua própria terra, como explica Massimo Canevacci (1996, p. 8). O estudioso acrescenta que apesar de suas dores a diáspora proporcionou um cenário produtivo em que tudo pode ser contaminado, deglutido, entrelaçado, pluralidade destacada pelo antropólogo como um dom que o Brasil atual pode oferecer.

Com essa perspectiva da diáspora como geradora de sincretismo sugerida por CANEVACCI é que sugerimos a criação do Santo Daime pelo maranhense e migrante Raimundo Irineu Serra, que se deslocou para a região norte, especificadamente para o Acre com o objetivo de trabalhar na produção gumífera como muitos migrantes nordestinos, motivados por fatores de ordem ambiental (secas) e econômica (a crise da produção algodoeira), estimulados pela propaganda da empresa seringalista, que necessitava de mão de obra para produção do látex.

Na construção de uma nova forma de vida nos seringais os nordestinos se moldaram ao meio, fazendo uso de seu arcabouço cultural, hábitos, crenças, tradições e religiosidade que permeava entre o catolicismo rústico e crenças populares, que foram contaminadas, deglutidas, entrelaçadas a partir das relações estabelecidas com os diversos atores sociais que se estabeleceram na empresa capitalista da produção da borracha, salientamos nesse estudo a grande contribuição cultural do indígena que vivia na região como produtor de conhecimentos diversos tanto do uso dos recursos naturais – alimentação, produção de canoas, construção de casas – como de plantas curativas, sagradas, cultura construída dentro da floresta, no contato indissociável entre o indígena e a natureza.

O contato com os indígenas foi marcado por conflitos e quase dizimação desses povos que foram submetidos à prática das correrias⁵⁹ empregadas pelos patrões e seringueiros como forma de afastar, ou mesmo eliminar o indígena que não se incorporou ao trabalho escravo imposto pela empresa seringalista. Considerados obstáculos a serem superados, muitos índios morreram em confrontos ou por transmissão de doenças, os que resistiram foram expulsos de suas terras e se deslocaram para o interior da floresta.

⁵⁹ Expedições armadas feitas com o objetivo de matar as lideranças das aldeias, aprisionar homens para o trabalho escravo e obter mulheres que seriam vendidas aos seringueiros.

O contato com o branco provocou uma desestruturação nas formas de vida desses povos, porém, resultou em trocas e assimilações de conhecimentos, intercâmbio de práticas, portanto, com os indígenas os seringueiros aprenderam dentre outras a forma de contato com a natureza, o uso dos recursos naturais de forma equilibrada e a relação com a natureza de forma mística, eis alguns elementos incorporados à visão do nordestino.

O migrante aprendeu a conhecer e usar as plantas e frutos nativos e a fazer uso da caça e a pesca como base para sua alimentação, a construir e usar a canoa como meio de transporte entre os rios e igarapés, usar as plantas para tratamento e a conviver com o universo das práticas mitológicas que lhe proporcionou uma relação mítica com o meio ambiente e fazer uso dos recursos naturais de forma equilibrada.

A diáspora é mediatizada, é relativizada por esses elementos, sobretudo quando se trata da religião, como mostramos nos capítulos desse estudo os migrantes nordestinos tornaram-se trabalhadores da produção da borracha nos seringais da região, na floresta precisaram construir um novo sistema cultural que pudesse lhes dar sustentação na nova forma de vida, para isso, criaram seus próprios santos, criaram suas rezas e construíram seus lugares sagrados.

A partir dessa perspectiva não se pode considerar que houve um desenraizamento do migrante nordestino, e sim, um processo criativo e dinâmico de geração e incorporação de novos elementos, a bebida indígena conhecida como Ayahuasca foi uma das diversas heranças adquiridas no novo contexto de vida na floresta. Reinterpretada através do encontro cultural entre elementos simbólicos de brancos, negros e índios, a bebida usada pelos migrantes nordestinos – tendo a frente o maranhense Raimundo Irineu Serra - deu origem a religião que recebeu o nome de Santo Daime. O processo que envolve os elementos simbólicos que deram origem a religião remete a concepção de CANEVACCI (1996:8), quando trata a “*diáspora*” como mãe do sincretismo.

Com a concepção de diáspora pretende-se excluir do migrante nordestino a noção de vítima a qual lhe fora atribuído quando alguns estudos destacaram apenas as questões econômicas que envolvia a migração para a região. A religiosidade surgida na Amazônia brasileira patenteia em sua doutrina o apelo do retorno do homem à natureza, considerada sagrada, detentora dos recursos intermediadores da relação do homem com Deus. Exaltada pelo poder atribuído de principal veículo de acesso ao sagrado através das “plantas de poder ou plantas professoras⁶⁰” e da divinização dos elementos que fazem parte da natureza,

⁶⁰ Como são conhecidas pelos adeptos as plantas nativas que dão origem a Ayahuasca.

representadas de várias formas, em figuras decorativas na igreja, nos fardamentos, e entoadas nos hinários que são repetidos em rituais, e que fazem parte do conjunto de símbolos sagrados, o que sugerimos como sendo uma supervalorização dos elementos da natureza.

Com a proposta de evidenciar o sincretismo a partir do CEFLURIS, uma dissidência do primeiro grupo liderada pelo ex-seringueiro Sebastião Mota de Melo, consideramos uma dinâmica do sincretismo a entrada, no grupo, do ritual da *Cannabis Sativa*, recebendo a denominação de Santa Maria, que na cosmologia católica é a mãe de Jesus.

Ainda como parte dessa percepção, o retorno à floresta facilitou a entrada de outras expressões religiosas. Atualmente faz parte do calendário do grupo a participação espontânea na Umbanda, denominada de Umbandaime. Novas propostas de desenvolvimento espiritual com base em experiências com outros psicoativos também faz parte da concepção do grupo predominando a idéia de ‘ecletismo’ sustentado pela denominação de “Centro Eclético da Fluente Luz Universal”, criada pelo Padrinho Sebastião.

Como parte do sincretismo em movimento, característica da Nova Era, onde se prioriza o pluralismo de diversas práticas espirituais que foram se incorporando através dos adeptos que foram se agrupando ao CEFLURIS, o espaço denominado Vila Céu do Mapiá é considerado pelos adeptos como um espaço de vivências espiritual. O grupo manifesta esse pluralismo de práticas com objetivos de desenvolvimento da espiritualidade, nessa perspectiva demonstram interesse por diversas formas de expressões que possam ampliar seus conhecimentos espirituais, mas nos últimos anos o grupo tem se voltado para as experiências com psicoativos. Nas entrevistas alguns adeptos relataram que na Vila tiveram experiências com o uso do San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), substância usada pelos curandeiros do Peru, do Peiote (*Lophopora wiliamsii*), utilizado por índios mexicanos e pela Igreja Nativa Norte-America, com este último o grupo do CEFLURIS estabeleceu um elo que traduz a união mítica entre “a águia e a condor” uma profecia huichol, essa união nas palavras dos adeptos simboliza o encontro do xamanismo do norte e sul do continente o que seria o simbolismo da Nova Era e espiritualidade no Novo Continente.

As experiências são consideradas pelos adeptos como uma busca espiritual mais elevada, consideram que as associações desses psicoativos potencializam o efeito do transe proporcionando ao adepto um maior desenvolvimento espiritual.

Com essa mesma concepção, Wright (2005, p. 94) mostra a diferença nas experiências do uso de duas substâncias psicoativas usadas pelos xamãs do noroeste da Amazônia, o pariká, um rapé considerado sagrado e o caapi. Segundo o estudioso “o pariká ‘levanta uma escada’ para o pajé subir até os outros mundos no cosmos; o caapi, por sua vez,

mostra um ‘caminho’, que é o cipó que vai até um ‘começo’ que deve ser o mundo dos mortos. Com o pariká, o pajé se transforma em variadas formas espirituais, a sua alma se desprende do corpo e pode assumir diversos aspectos. Com o Caapi, o pajé se transforma apenas em urubu, que está relacionado ao mundo dos mortos. Com essa perspectiva o estudioso sugere que a combinação das substâncias provavelmente potencializa a experiência de cada uma.

A noção de potencialização mostrada Wright (2005, p. 94) onde os xamãs do noroeste da Amazônia fazem uso de duas substâncias psicoativas é também evidenciada como uma característica do grupo estudado – CEFLURIS.

Em relação ao pensamento indígena amazônico que está presente no contexto religioso do Santo Daime, se observa no CEFLURIS em diversas manifestações principalmente pela relação que os adeptos têm com a natureza, remete a idéia do “*perspectivismo*” proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 116 -117) através dessa teoria o antropólogo sugere que para os xamãs os animais possuiriam uma forma interna humana, essa característica é percebida pelos xamãs, mostra Castro (1996), ou seja, é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana com um esquema corporal humano abrigado pela máscara animal. Os seres, homens e animais, compartilham de uma mesma essência se diferenciando apenas no aspecto externo, segundo o autor, essa forma pode ser enganosa, considerando que é uma máscara, uma roupa que se pode tirar. Nessa concepção que chama de *perspectivismo cosmológico* ou *multinaturalismo*, Castro (1996, p. 118) esclarece que, “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia.”

Conforme observamos a filosofia dos indígenas da Amazônia proposta pelo ‘*perspectivismo*’ e na dinâmica do uso de diversos psicóticos no exemplo do uso do pariká e do caapi, encontramos referências, via xamanismo indígena, para a noção de potencialização que se manifesta no grupo do CEFLURIS. Não como uma intencionalidade do grupo, mas como algo mais subjetivo, proporcionado pela herança indígena que se manifesta através do uso da Ayahuasca.

REFERÊNCIAS

AGHASSIAN, M. et al. **Os domínios do parentesco**: filiação, aliança matrimonial, residência. Tradução Ana Maria Bessa. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

ALMEIDA, M. F. H. **Santo Daime**: a colônia Cinco Mil e a contracultura (1977 – 1983). 2002. Dissertação (Mestrado em História)– Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2002.

ALMEIDA NETO, D. J. **Aos trancos e barrancos**: identidade, cultura e resistência seringueira na periferia de Rio Branco – Ac (1970 – 1980). Rio Branco: EDUFAC, 2004.

ALVERGA, A. P. **Espiritualidade, ecologia e floresta**: a experiência de uma comunidade na Amazônia. Disponível em: <http://www.unicrio.org.br/textos/dialogo/alex_polari_de_alverga.htm>. Acesso em: 20 jun. 2009

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

_____. **Seriam os deuses alcalóides?** O contexto ritual da miração. [20-?]. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/arquivos/alex4.htm>>. Acesso em:

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

ARAÚJO, W. S. **Navegando sobre as ondas do Daime**: historia cosmológica e ritual da barquinha. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

AUDRIN, J. M. Frei. **Os sertanejos que eu conheci**. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio, 1963.

AUGÉ, M. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

BALDASSARI, P. Pe. **Medicina da floresta**: fonte de vida. Rio Branco: Assessoria de Imprensa, 2001. 130p.

BAUMAN, Z. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Orgaização Luiz Roberto Benedetti. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BIANCHI, A. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.

BORNHEIM, Gerd e Outros. **Cultura Brasileira - Tradição contradição**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987. 152 p.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégia para entrar e sair na modernidade. Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2003. (Ensaio Latino-americanos,1)

CANEVACCI, M. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. Tradução Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel; Instituto Cultural Italo Brasileiro; Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CARVALHO, J. J. **Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea**. In: BINGEMER, M. C. (Org.). O impacto da modernidade sobre a religião. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 133-195.

CARVALHO, S. M. S. **O trikster como personificação de uma práxis**. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CASTRO, E. V. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. *Mana*, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

CEMIN, A. B. **Ordem, xamanismo e dádiva**: o poder do Santo Daime. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo 1998.

CEMIN, A. B.; MADEIRO, E. C.; ARAÚJO, E. D. **A ayahuasca como terapêutica para o uso de drogas**: o imaginário do uso e da cura. Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/artigo22.html>>. Acesso em: 20 jun 2009.

CUNHA, E. **À margem da história**. Portugal: Imprensa Moderna, 1909. 390p.

CUNHA, E. **Um paraíso perdido**: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Organização, introdução e notas Leandro Tocantins. Rio de Janeiro: José Olympio; Fundação

de Desenvolvimento de Recursos Humanos da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Série Monografias), 272p + mapas.

DIAS JR. W. **Céu do Mapiá**: a “terra prometida” ou uma nova “torre de babel”. In: ENCONTRO DE XAMANISMO BRASILEIRO, 1. 2005, [S.l.] Associação Brasileira de Xamanismo. Disponível em: <<http://www.xamanismo.com.br/conteudo462.html?idmenu=618>> . Acesso em: 20 jan. 2009.

ESTEVES, B. M.G. **Do “manso” ao guardião da floresta**: um estudo do processo de transformação social do sistema seringal, a partir da Reserva Extrativista Chico Mendes. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

FERRETTI, S. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. In: CAROSO, C.;

BACELAR, J. **Faces da tradição afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro : Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999. p. 113-127.

FERNANDES. V. F. **A história do povo de Juramidam**: introdução à cultura do Santo Daime. Manaus: SUFRAMA, 1983. 162p.

FUNDAÇÃO ELIAS MANSOUR. Centro dos Trabalhadores da Amazônia. Idaceflures – Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra. **Revista Céu do Mapiá 20 anos**: uma comunidade espiritual no coração da floresta. Jan, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução de Vera Ribeiro, revisão técnica, Maria Cláudia Pereira Coelho. RJ: Jorge Zahar, 2001.

GIDDENS, A. **Mundo em descontrolado**: o que a globalização está fazendo de nós. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007

GOULART, S. L. **As raízes culturais do Santo Daime**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

GOULART, S. L. **Contrastes e continuidades em uma mesma tradição religiosa amazônica**: os casos do Santo Daime, da Barquinha e da UD. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005. p. 305-393.

GROISMAN, A. **Missão e projeto**: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. *Revistas de Estudos da Religião*, n. 1, p. 1-18, 2004. Disponível em: < http://www.puc.sp.br/rever/rv1_2004/p_groisman.pdf >. Acesso em:

GUERRIERO, S. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2003. 132p.

HALL, S. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HOUTART, F. **Mercado e religião**. Tradução de Claudia Berliner e Renata Cordeiro. São Paulo: Cortez, 2003.

IANNI, O. **A sociedade global**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 192p.

IBAMA – Instituto Brasileiro. Relatório Sócio Econômico da Floresta Nacional do Purus. 2005. (Nilda Maria Gomes Esteves – Técnica Responsável).

KLEIN, E. P. **Santos da floresta**: cultura e religião entre os seringueiros do Acre. Rio Branco: Editora da UFAC, 2003. 68p.

KUPER, A. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Tradução de Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru – SP: EDUSC, 2002.

LABATE, B. C. **Labirinto**: o uso ritual da ayahuasca em centros urbanos. *Revista Eletrônica de Estudos do Imaginário*, Porto Velho: UFRO, 2000. (Entrevista concedida a Antonio Rogério Toscano). Disponível em: <<http://www.cei.unir.br/entrevista1.html>>. Acesso em: 20 jun. 2009.

_____.; GOULART, S. L. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das letras, 2005. 518p.

_____.; PACHECO, G. **As matrizes maranhenses do Santo Daime**. In :SENA ARAÚJO,W.(Org.). **O uso ritual da Ayahuasca**. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 1-13.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Agnès Chauvel. Prefácio Maria Isaura pereira de Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. **A descrição etnográfica**. Tradução João Manoel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004. 137 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini . 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1969. 2004 . p.33.

LEWIS, M. I. **Êxtase religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MARTINELLO. P. **A batalha da borracha na Segunda Guerra Mundial e suas conseqüências para o vale amazônico**. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, 1988, 368 p. (Cadernos da UFAC, n.1, Série “C” – Estudos e pesquisas)

NEVES. M. V. **História nativa do Acre**. Disponível em:
<http://www.ac.gov.br/bibliotecadafloresta/biblioteca/index.php?option=com_content&task=view&id=112&Itemid=93>. Acesso em: 20 jun. 2009.

OLIVEIRA. R. C. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis, Rj: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

PASSOS. J. D. **Como a religião se organiza**: tipos e processos. São Paulo: Edições Paulinas, 2006. 141p.

PIERUCCI. A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, 2003.236 p.

QUEIROZ, M. I. P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

_____. **O catolicismo rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo: Universidade, n.3, p.103.126, 1968.

ROCHA, A. C. A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – Acre (1971-1996). 2006. 245 f. Tese (Doutorado em História)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, B. S. (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SILVA, C. M. **O palácio de Juramidam - Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pernambuco, Recife, PE, 1983.

SILVA, C. M. **O uso do ritual da Ayahuasca e o reencontro de duas tradições**. (Texto mimeografado).

SILVA, T. T.; HALL, S.; WOORDWAD, K. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 7.ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 131 p.

SODRÉ, N. W. **Síntese de história da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 135 p.

SODRÉ, M. **Reinventado a cultura**: a comunicação e seus produtos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 179 p.

THOMAS, K. **Religião e declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo, Cia. das Letras, 1991. p. 49; 35-36; 613; 436-437 e 529, respectivamente.

TOCANTINS, L. **Formação histórica do Acre**. V.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Amazônia, natureza, homem e tempo**: uma planificação ecológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335p.

_____. **Ensaio de sociologia**. Organização e Introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills. Tradução de Waltensir Dutra; Revisão Técnica: Professor Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971. 530 p.

WOLFF, C. S. **Mulheres da floresta**: uma história: Alto Juruá, Acre (1890 – 1945). São Paulo: Hucitec, 1999.

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. (Org.). **Significados da terra**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WRIGHT, R.M. **Profetas do pariká e caapi**. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005. p. 83-116.

ZALUAR, A. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZONEAMENTO ECOLÓGICO ECONÔMICO – ZEE. Documento síntese. Rio Branco – Acre, 2006.