

ENCANTARIAS BRASILEIRAS. A EMERGÊNCIA DE RELIGIOSIDADES HÍBRIDAS AFRO-AMERÍNDIAS: O CASO DO MESTRE IRINEU SERRA – DAIME

Leandro Mendes Rocha¹

Marcelo Henrique Ribeiro Borges²

RESUMO

Este artigo aborda as tramas da emergência de religiosidade híbridas de matrizes afro-ameríndias centradas no uso ritualístico da ayahuasca a partir do estudo do caso do Daime, religiosidade cuja linhagem foi fundada pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco, Acre, durante o chamado ciclo da Borracha. Trata-se do estudo de religiosidades híbridas frutos de processos identitários diaspóricos em espaços transnacionais das fronteiras amazônicas, marcados por tradições dos encantados, num universo onde há a ausência da separação entre o mundo e o sagrado, em que se mesclaram o xamanismo e a pajelança ameríndia-cabocla com as matrizes africanas formando novas religiosidades, embora também fortemente influenciadas pelo discurso hegemônico cristão.

PALAVRAS-CHAVE: Encantarias. Religiosidades híbridas. Religiosidade afro-ameríndias. Identidades.

ABSTRACT

This article deals with the emergence of hybrid religiosity of Afro-Amerindian matrices centered on the ritualistic use of ayahuasca from

-
- 1 Doutor em História pela Sorbonne Nouvelle - Paris III e Pós-doutor pela Université de La Rochelle. Professor Titular da Faculdade de História (FH) e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG); Coordenador do Projeto AMBAIA. Goiânia, GO, Brasil. E-mail: leandromrocha@uol.com.br.
 - 2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG. Pesquisa intitulada “Teias e tramas dos encantados na Ilha dos Lençóis: os paradoxos da arqui-escritura Del-Rey Dom Sebastião (1991-2010)” sob a orientação do Dr. Leandro Mendes Rocha. Goiânia, GO, Brasil. E-mail: mhrborges@gmail.com.

the study of the Daime case, a religion whose lineage was founded by Maranhão Raimundo Irineu Serra in Rio Branco, Acre during the so-called cycle of Eraser. It is the study of hybrid religiosities, fruits of diasporic identity processes in transnational spaces of the Amazonian frontiers, marked by traditions of the enchanted ones, in a universe where there is the absence of the separation between the world and the sacred, in which shamanism and pajelance Amerindian-cabocla with African matrices forming new religiosities, although also strongly influenced by Christian hegemonic discourse.

KEYWORDS: Incantation. Hybrid Religiosities. Afro-Amerindian religiosity. Identities.

Introdução

Frutos de processos identitários diaspóricos³, encontraram-se as tradições dos encantados⁴. Visões de mundo em que uma pedra talvez não seja apenas uma pedra, mas, dependendo de seu olhar e

3 No lugar de identidades estáveis e bem definidas, assiste-se hoje ao surgimento de identidades múltiplas, instáveis e muitas vezes sem referenciais geográficos definidos. A reinvenção das diferenças inerentes à era globalizada se efetua em diversos níveis. Localmente, às vezes se traduz pela exarcebção de particularismos identitários. Surgem então processos identitários marcados por hibridismos nunca totalmente coesos ou uniformes, fragmentados, descontínuos, amálgamas singulares de múltiplos espaços identitários. Há um claro deslocamento das identidades desterritorializadas aos hibridismos da multiterritorialidade. As identidades diaspóricas apresentam-se como espécie de laboratório das experiências sócioespaciais pós-modernas que convivem paralelamente com a fragilização de Estados nacionais, fluidez econômica e os hibridismos culturais. As identidades diaspóricas forjadas no Brasil permitem uma releitura da história social e cultural brasileira. O conceito de diáspora, delicado e escorregadio, busca considerar na análise processualista e situacional, o agency, envolvendo as populações afro-brasileiras e ameríndias.

4 Por encantado, entendemos as entidades espirituais (ver Prandi, 1997, 109-133) que teriam vivido na Terra e que não morreram, se encantaram, tornaram-se invisíveis (Ferretti M., 2000, 2008; Maués & Villacorta, 2001; Prandi & Souza, 2001); ou que sempre estiveram na condição de encantados, nunca teriam sido mortais; e haveria mesmo alguns encantados de origem totalmente desconhecida (Ferretti, S., 1996; Leacock, R. & Leacock, S., 1972).

relação com ela, esta seja um portal para o *mundo dos encantos*, terra paradisíaca em que o mito atravessa a carne, em que o sobrenatural penetra o material, e este, por sua vez, ressignifica a mente e o mito. *Entre-lugar* em que mortos não morrem, mas se encantam e são levados para *lugares-além*, por sereias, botos, princesas e rainhas d'além-mar. Tal o caso do Rei da Turquia e sua família; ou Dom Sebastião, mítico desde Portugal, que foi encontrar abrigo no Maranhão, numa terra vista abaixo do mar na Ilha dos Lençóis. Dizem que, em noites de luar, caminha pelas praias e dunas como o Touro feroz, guardião com uma estrela de ouro cravada no alto da cabeça e no centro da testa:

se alguém conseguir ferrar a estrela de ouro com a vara de ferrão⁵, os Lençóis vão desaparecer e vem abaixo o Maranhão, como diz o refrão de uma das toadas mais conhecidas (FERRETTI, S, 2013, p. 273⁵).

Há ainda as plantas que abrem portais, encantadas por sua própria natureza, portadoras de memória que contam sobre quando deuses caminhavam na floresta com pés no chão, comiam, bebiam, dançavam e amavam. Sepultados, tais deuses renasciam no corpo de plantas-sagradas, os sacramentos ancestrais que abrem portais – dos encantos e da percepção, a exemplo daquelas consagradas em linhagens xamânicas e de pajelança, como a jurema, peyote, paricá, ayahuasca e outras (Charles Grob & Dennis McKenna, 2002).

O tema geral das *encantarias brasileiras* constitui-se o eixo central do “Projeto AMBAIA: Amazônia Brasileira, Ancestral, Indígena e Africana”⁶. No entanto, a tecitura deste artigo pauta-se no recorte das tramas de *emergência de religiosidades híbridas* de

5 Sérgio Ferretti esclarece que: “vara de ferrão é um instrumento de madeira com cerca de dois metros, enfeitado com papel de seda colorido e recortado. Costuma ser usado em certos grupos de bumba-meu-boi de São Luís” (2013, p. 273).

6 Projeto de pesquisa que vimos desenvolvendo no âmbito do PPGH/FH/UFG, que tem como escopo estudar os fluxos diaspóricos e as dinâmicas de tradução cultural (Bhabha, 1998; Derrida, 1999; Hall, 2013) entre comunidades de matrizes ameríndias e africanas em espaços transnacionais de fronteiras amazônicas, com ênfase nos fluxos diaspóricos de relações identitárias em meio a processos migratórios que promoveram a intensificação do contato entre povos ameríndios e africanos e sua respectiva hibridação cultural.

matrizes afro-ameríndias centradas no uso ritualístico da ayahuasca, pelo estudo de caso do Daime, linhagem fundada por Raimundo Irineu Serra, negro, maranhense, em Rio Branco, Acre (1930-1945). Uma doutrina sacramental cristã com práticas purgativas de pajelança. A *linhagem daimista* é designada como pioneira das *linhas raízes*⁷ (Labate, 2004), nasceu nas tramas diaspóricas⁸ da primeira metade do século XX, durante o Ciclo da Borracha: 1877 a 1948 – referenciais de início e fim dos grandes processos de exploração do látex, quando têm vez as primeiras levas migratórias nordestinas ao território adjacente à *Sierra Madre de Dios*, correspondente hoje ao estado do Acre; e o fim dos grandes investimentos internacionais após a II Guerra Mundial, representado pela falência da *Ford Company*.

Portanto, trata das relações identitárias interculturais em meio aos processos migratórios da diáspora da borracha que promoveram a intensificação do contato entre religiosidades de matrizes ameríndias, caboclas e afro-maranhenses, ensejando, assim, as tramas de

7 Expressão corrente a designar as três comunidades religiosas (sincréticas/híbridas) vinculadas ao uso ritual de doutrina cristianizada da ayahuasca. O atributo de cada fundador é “Mestre”. Os fundadores dessas comunidades: Daime, Raimundo Irineu Serra, iniciado nos anos 10 e 20, líder religioso nos anos 30, 40, 50 e 60 – até 1971; Barquinha, Daniel Pereira de Mattos, iniciado em meados dos anos 30 e líder religioso nos anos 40 e 50 – até 1958 (ambas em Rio Branco, Acre, adotam o termo daime à bebida, as inúmeras vertentes genericamente são adscritas como linhas daimistas/cultura daimista); e a União do Vegetal, José Gabriel da Costa, iniciado nos finais dos anos 50 e líder religioso a partir de meados dos anos 60 – até 1971 (Porto Velho, Rondônia, adota os termos hoasca e/ou vegetal na designação da bebida. Suas inúmeras vertentes genericamente são adscritas como caianinhos e hoasqueiros/oasqueiros).

8 Diáspora vista como metáfora do deslocamento de identidade em situações de desterritorialização, típicas dos processos migratórios. Releitura de termo abstraído da literatura e tradição judaicas perante narrativas sobre êxodo forçado, cativo e holocausto, aplicado por Stuart Hall ao estudo da dispersão africana, em especial através das rotas atlânticas; também trabalhado em situações de culturas asiáticas (Hall, 2013).

hibridação cultural⁹. A partir dessa abordagem, compreendemos que aproximamo-nos melhor da possibilidade de reconhecimento das *noções encantadas de território e territorialidades*. Manifestações de espacialidades simbólico-identitárias concebidas nas e pelas culturas híbridas de matrizes ameríndias e africanas.

As manifestações de religiosidade ameríndias e africanas se organizaram no Brasil por meio de várias práticas de resistência aos imputos coloniais e de processos de reconstrução de sentidos simbólicos. Tais manifestações são elementos de expressões híbridas em diferentes níveis de contato e fusão, responsáveis por garantir a uma significativa parte dos sujeitos diaspóricos, o direito a uma identidade, de caráter religioso, porquanto, étnico e cultural. Registra-se que as estruturas sociais constitutivas destas tradições permitem interpretar os processos de colonialidades de poder e os mecanismos coloniais que imputaram historicamente situações de subalternidades aos seus praticantes. Com esse estudo, reconhecemos a necessidade da produção de outras formas de saberes que busquem a descolonização das culturas, das crenças, das paisagens e dos territórios.

Portanto, a partir dos fluxos migratórios amazônicos,¹⁰ é possível pensar num melhor reconhecimento das relações de *território e territorialidades* das encantarias, vistas como manifestações e espacialidades simbólico-identitárias concebidas nas e pelas culturas híbridas de matrizes afro-indígenas e caboclas/mestiças, no processo migratório em meio à pujança da colonização amazônica. Num turbilhão de transformações, permeado por processos de distintos agentes colonizadores, a ênfase central volve

9 Hibridação cultural entendida enquanto uma *condição* e uma *relação processual*. É uma condição do discurso colonial na sua enunciação, dentro da qual a autoridade colonial/cultural é construída em situações de confronto político entre posições de poderes desiguais. É também um processo de negociação cultural (como posteriormente García Canclini e Stuart Hall apontam), ou, no que poderia ser entendido como um lapso foucaultiano e freudiano/lacaniano, “um modo de apropriação e de resistência, do pré-determinado ao desejado” (BHABHA, 1994, p. 120).

10 Fluxo é um termo que se refere a coisas que não permanecem no seu lugar, mobilidades e expansões variadas: “Fluxo” [...] aponta, portanto, para uma macroantropologia, um ponto de vista bastante abrangente da coerência (relativa) e da dinâmica de entidades sociais e territoriais maiores do que aquelas convencionalmente abordadas pela disciplina. (HANNERZ, 1997, p. 11).

à investigação sobre estratégias de elaboração de *religiosidades* no fluxo das *linhagens encantadas*. Em vias de regra, religiosidades são carentes de elementos rígidos de *institucionalização*, característicos de estruturas de poder em sistemas religiosos que se pautam, em grau maior, pela primazia de intersecção com o *sagrado*, tendo exclusividade sobre perdão e salvação:

a religiosidade, na sua condição de característica exclusivamente humana, revela um atributo humano de busca do sagrado, sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos. Esse atributo humano não está referido a nenhuma religião específica, e é um domínio mais pertinente aos antropólogos e psicanalistas do que ao historiador.

Por essa razão, as práticas da religiosidade, muitas vezes entendidas como bruxaria, feitiçaria, “espiritismo”, nada mais são do que manifestações não institucionalizadas da religiosidade e exatamente por isso são sincréticas, livres e além de qualquer ortodoxia dominante (MANOEL, 2007, p. 107).

O caráter *encantado* está relacionado às cosmologias multidimensionais da *natureza* na encantaria amazônica: intervalo entre o “aqui” e o “ali”, “isso” e “aquilo”; fendas em que a *matéria* e o *etéreo* cruzam sobre si mesmos – paradoxos *par excellence*. O poder que faz *abrir os encantos* se opera por mistura dos planos *espiritual* e *natural*, temporal e espacial. Magia que traz à geração os encantados: “*as entidades sobrenaturais no Maranhão e na Amazônia são também denominadas de encantados, pois vivem num mundo ou reino especial, a encantaria*” (FERRETTI, S., 2013, p. 265-266). Nesse universo, há a ausência de separação entre o *mundo* e o *sagrado*, santuários e percepções de deslocamento de realidade por visões de encantamento do mundo: movimento de transmutação de *corpos* em níveis *substanciais* do mundo vivido. Metamorfoses entre humanos, animais, plantas, pedras, elementos e *locais*, os *encantes*, moradas dos encantados no *fundo* das águas, escondidas no ar, ocultas nas rochas, abaixo das dunas, no espírito das plantas, na magia dos animais, no poder do fogo... *Ad infinitum*.

A emergência de religiosidades híbridas

A chegada de Raimundo Irineu Serra no início do século XX ao Acre e todos os eventos que deram origem à sua transformação em Mestre Império Jurumidam (Labate, 2004) e fundação da linhagem do Daime na década de 1930, podem ser vistos como parte de um processo de tradução cultural¹¹ que permeou os processos de colonização amazônica, em maior ou menor grau. Destacamos que as manifestações de religiosidades afro-indígenas, caboclas/mestiças, constituíram-se por meio de várias práticas de resistência ao imputo do discurso da autoridade cultural e também como estratégias de reconstrução de suas narrativas históricas, seja com o viés da demonização perpetrada pelo discurso cristianizado que intentou homogeneizar tais tradições no campo simbólico do maligno e da feitiçaria; seja pela repressão institucional de pretensão caráter científico, em que se aportou o Código Penal de 1940, criminalizando suas práticas religiosas-terapêuticas enquanto ameaça à saúde pública – uma fria ironia. Isto levou à perseguição de líderes e praticantes de religiosidades híbridas afro-ameríndias, que cada vez mais se refugiaram na periferia dos grandes centros urbanos. No processo de agenciamento¹² de tramas das encantarias, muitos dos adeptos destes segmentos buscaram camuflar suas identidades em vertentes até mesmo de matriz africana:

a necessidade dessa mudança de identidade dos curadores e pajés tem sido ainda explicada pelo fato do Código Penal de 1940 (Decreto-Lei nº 2848, Art, 284), ainda em vigor, ter enquadrado o curandeirismo como crime contra a saúde pública e pelo fato da umbanda ser reconhecida como religião (FERRETTI, M., 2012, p.93).

-
- 11 Perspectiva processual e relacional sobre a vivência de sujeitos inseridos na dinâmica de deslocamento de identidades do hibridismo: “um processo de tradução cultural agonístico, uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74).
- 12 A noção de agência/agenciamento, *agency*, atribui ao ator individual a capacidade de processar a experiência social e de delinear formas de enfrentar a vida, mesmo sob as mais extremas formas de coerção (Anthony Giddens, 1981; Deleuze & Guattari, 1995).

A realidade dos seringais amazônicos traduz diretamente a relação transnacional do capital, pois se transformaram em verdadeiras engrenagens de produção e fornecimento do látex para o mundo do asfalto, recém-erguido ao norte do Atlântico – a irônica ambivalência do hibridismo¹³. O empenho de exploração da seringueira – *Hevea brasiliensis* – alimentou a engrenagem mortífera das Guerras Mundiais; além das “carruagens autômatas” de Ford, o que provocou a intensificação do processo migratório da diáspora da borracha, com suporte oficial do Estado brasileiro através do projeto dos “soldados da borracha”. A negociação cultural esteve posta sob a égide da sobrevivência dos seringueiros: índios, caboclos, negros, *retirantes dispersados*... Todavia, habitava em suas memórias o passado de sua “terra natal”, de sua “gente natal”. Logo, se lançaram ao desafio da fronteira desconhecida. Foi esse o contexto em que se inseriu o xamanismo e a pajelança ameríndia-cabocla, que, em contato com as matrizes afro-maranhenses dos seringueiros, promoveram ações decisivas no equilíbrio da saúde comunitária, e ainda alimentaram o *ethos social* de uma experiência singular. Essa negociação encontra, na formação de novas religiosidades, as expressões fenomenais de *fusão de mundos e rompimento de fronteiras*, que agregaram em sua existência os signos de uma teia cultural subalterna, perseguida e massacrada, enquanto dialoga com os valores da cultura hegemônica, tanto pela relação capital-trabalho, quanto pela absorção, introjeção e reinterpretção de preceitos e discursos hegemônicos, cristianizadores. Há a permanência de dogmas da moral cristã, porém, numa cosmovisão avessa à catequese romana – o verso e reverso do hibridismo: “*um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade*” (HALL, 2003, p. 74).

A emergência de religiosidades híbridas afro-ameríncias, como o Daime no ambiente dos seringais, abarca problematizações

13 Metamorfoses culturais, sociais e espirituais a partir do encontro com *o outro*. Bahbha compreende o hibridismo enquanto uma condição e um processo. É uma condição do discurso colonial na sua enunciação, dentro da qual a autoridade colonial/cultural é construída em situações de confronto político entre posições de poderes desiguais. É também um processo de negociação cultural (como posteriormente García Canclini e Stuart Hall apontam), ou, no que poderia ser entendido como um lapso foucaultiano e freudiano/lacaniano, “um modo de apropriação e de resistência, do pré-determinado ao desejado” (BHABHA, 1994, p. 120).

entre *etnohistórias* e *relações étnicorraciais*. Mesmo com a influência do discurso hegemônico cristão, características sinérgicas de outras matrizes atuaram com intensidade nas dinâmicas de interação cultural, a começar pela própria troca de experiências entre negros nordestinos, maranhenses por maioria, com os habitantes da fronteira, outros personagens que vivenciaram a emergência híbrida de referenciais identitários, diaspóricos, em meio aos desafios de sobrevivência em sua própria terra-natal (indígenas e não-indígenas). Não obstante, estranhamento e medo, a *diferença* assusta. Maldita feitiçaria, gritava o (re)verso de ódio. Na ânsia de promover um ataque público a Raimundo Irineu Serra, um trovador de Rio Branco que alegava ser matuto, fizera uso do relato de um alegado pesadelo em que visitara a comunidade originária do Daime, por onde haveria de ter descoberto a “identidade maligna” do fundador¹⁴:

Pesadêlo

Sonhei: em deserto, um campo amarelado
Um negro, de peito amplo, pescoço grosso,
Esbelto, forte, mesmo um colosso
Pés descalços dentes alvos, um olho encarnado.
Perguntou-me: que queres em meu reinado,
Vai-te embora, grande impostor
Tudo que veis aqui eu sou senhor
Este reino que estais, é encantado.
É do povo Dumbanda, domina Belzebu
Sou eu, seu ajudante, o Jacaré Assú.
Comecei a mexer-me com extorsão.
Acordei-me então muito cansado,
Meu Deus, que sonho atormentado
Nunca jamais, irei a tal sessão.

14 Raimundo Nonato Messias, em “Os macumbeiros – Pesadêlo. Trovador Matuto”, Rio Branco Acre, 1961. Ver: OLIVEIRA, Rosana Martins de. “De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945–1958)”. *Master’s thesis*, Recife: UFAC/UFPE, 2002, p. 17).

Dizendo ter encontrado com um negro de peito amplo e pescoço grosso: o senhor do reinado *dito* encantado do “povo Dumbanda, dominado por Belzebu”, o negro era seu ajudante, o Jacaré Assú! Entre o rol de perseguições contra o fundador da linhagem que galgaria ao Acre o título de “berço da ayahuasca”, destaca-se esta, proferida por Raimundo Nonato Messias, em circulação na capital acriana no ano de 1961, permeada, no mínimo, por *ressentiment*¹⁵. Representa a um só passo, toda perseguição sofrida por linhagens de *magia e encantaria*, não só nos ambientes amazônicos, mas em todas as Américas, inclusive pelos filhos de Umbanda, mal-dita pelo trovador.

Por fim, o “Pesadêlo” manifesta seu intento: “*jamais irei a tal sessão*”, fechando com estas palavras, a sentença de condenação. Ironicamente, Raimundo Irineu Serra veio a ser o nome do maior e mais populoso bairro de Rio Branco. Seu dignatário, venerado como filho de Nossa Senhora da Conceição, herdeiro do trono celestial. Não Jacaré Assú, mas Mestre Irineu. Não servo de Belzebu, mas Imperador Juramidam (ironia do destino, diríamos). O que criara, virara tradição. Viajou por mares, penetrou em diferentes lares, fez de sua vida uma missão. Inspirado, deixou o registro de um rico hinário, hoje já espalhado mundo afora, cantado em sessões de caráter sagrado – *sua palavra da salvação*. Tomando *daime*¹⁶, rompendo fronteiras, alterando destinos, dando voz ao *verbo*, modificando a percepção: aos discípulos, um novo Evangelho, e, mestre Irineu, o redentor: “*Eu estou aqui / Foi Deus do céu quem me mandou / Sou filho da virgem mãe / Lá no céu Jesus Cristo salvador*” (O Cruzeiro, Hino 11, UNAQUI)¹⁷.

15 “Guardar ressentimento é como tomar veneno e esperar que a outra pessoa morra”, Willian Shakespeare.

16 Ressaltamos: *daime*, distinção ao homônimo da vertente (Daime), atribuído à ayahuasca pelo fundador, em tese, por alusão a um preceito divino de rogativo, “dai-me”, signo de um gesto de *humildade, sujeição e submissão* à divindade.

17 Seguimos por este padrão de citação d’*O Cruzeiro Universal*, de Raimundo Irineu Serra – e demais hinários arrolados no decorrer da escrita. Trabalhamos com o arquivo referente às versões revisadas por dona Percília Matos em maio de 1964, personagem contemporânea ao *mestre fundador*, já falecida. Por mestre irineu ordenada como *Gerente-Geral do Hinário*, e, a meu ver, maior narradora das histórias do Daime e de seu mestre.

Em análise sobre a diversidade de vertentes originadas deste culto, Clodomir Monteiro da Silva¹⁸ enuncia os “Sistemas de Juramidam” e registra a identidade messiânica da linhagem – curiosamente, o tema não mereceu muito interesse acadêmico em trabalhos posteriores, vejamos:

são os centros ligados a uma mesma narrativa mítica primordial. A organização do culto e estrutura das colônias não se diferem acentuadamente. O panteão é o mesmo, a linha das entidades que entregam os hinários harmonizam-se em torno de uma única hierofania cósmica e Juramidam, o próprio Deus manifestado em carne na pessoa de Raimundo Irineu Serra (SILVA, 1983, *página não numerada nº 56 – Os Sistemas de Juramidam*).

A formação da comunidade ocorreu no decurso de longas quarenta décadas sob a liderança de Irineu Serra, 1,98 m, retirante, negro, nascido em São Vicente Ferrer, Baixada Maranhense, em 15 de dezembro de 1890, um colosso – facto. Por volta de 1912, chegou à Amazônia, primeiro em Manaus e depois às fronteiras do então conquistado Território Federal do Acre. Período em que a maioria dos relatos registra esta data, porém, não há precisão consensual que confirme esta e outras informações. Ao pesquisar a história do Daime anos atrás, nos deparamos com uma questão complexa, saindo da narrativa comum (*vulgata populis*). Logo descobrimos que, além da imprecisão sobre sua chegada à Amazônia, a partida do Maranhão também estava envolta em névoas. Até mesmo seu ano de nascimento fora publicado/registrado equivocadamente, conscientemente ou não, por décadas, até que a historiadora Rosana Martins de Oliveira, a mesma responsável em trazer o “Pesadêlo” ao escrutínio histórico-antropológico, resolve pesquisar nos arquivos da Casa Paroquial de São Vicente de Ferrer, sua terra natal:

todos os trabalhos produzidos até os dias de hoje apontam a data de nascimento de Raimundo Irineu Serra no ano de 1892, no entanto, em recente

18 Primeiro trabalho acadêmico (em nível de mestrado) voltado à religiosidade daimista, *O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983 (Labate et al., 2008).

pesquisa no arquivo da casa paroquial de São Vicente Ferrer, encontramos no livro de registro de batismo da paróquia a data do seu nascimento de 1890 (OLIVEIRA, 2002, p. 49).

Compreendemos que estávamos diante um caso clássico de quando o *Homem encarna o Mythos*: suas pegadas costumam metamorfosear-se junto de sua condição¹⁹. A narrativa histórica nem sempre é escrita pela linguagem hegemônica, nalguns casos, como o citado a seguir, a *verdade* não é examinada pelo escrutínio dos arquivos, pelas fontes formais/oficiais, mas sim por outros centros referenciais, em que a confiança na palavra dada se configura como critério de autoridade, são as vicissitudes das tradições inventadas nos processos identitários. Sobre este tópico, faz-se *jus* de citação o relato de Marcus Vinícios Neves²⁰, que investigou os mesmos arquivos na Casa Paroquial em São Vicente Ferrer. Não temos conhecimento na escrita dele, se antes já conhecera a referência do trabalho de Rosana Martins Oliveira. O notório é que lhe veio a mesma constatação. Desta vez, o pesquisador encaminhou a novidade à viúva de Irineu, Peregrina Gomes Serra; observemos a sutileza da relação entre *discurso oficial* (cartorial/paroquial) e *narrativa histórica* (referenciais de pertencimento):

lá conheci o lugar vazio onde antes havia existido uma tapera de adobe e palha, na qual, segundo os moradores locais, teria nascido Irineu. Pouco depois, encontrei com um sobrinho de Irineu que conhecia bem a história do jovem que partiu para ganhar o mundo e voltou como um homem feito dono do mundo, importante líder de uma comunidade. E, finalmente, fui ao pequeno e improvisado arquivo da

19 Mesmo assim, grande número de publicações acadêmicas e/ou jornalísticas acaba ainda incorrendo no mesmo equívoco. Ao longo de dez anos busquei reunir os possíveis relatos dispersos, muitas vezes contraditórios, da biografia de Raimundo Irineu Serra.

20 Presidente da Fundação Garibaldi Brasil, Rio Branco, AC. No artigo “Acre – Esfinge Amazônica”, publicado como um tópico entre o Prefácio e a Introdução do livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros”, de autoria de Edward MacRae (antropólogo) e Paulo Moreira (historiador): a data de registro SIBI/UFBA-CDD é de 2011 e da 1ª reimpressão em 2014 – de acordo com os autores/organizadores.

paróquia da cidade, onde encontrei o livro de registro de batismos no qual me deparei com uma informação nova. Ao invés de nascido em 1892, como difundido no Alto Santo e por todos seus demais seguidores, constava que Irineu havia nascido em 1890.

Esta, portanto, deveria ser uma informação importante para toda a comunidade daimista. Trouxe, então, a fotografia do registro onde constavam os nomes do pai e da mãe de Irineu, ou seja, sem margem à dúvida. E, assim que cheguei, fui ao Alto Santo dar conta à Madrinha Peregrina⁷ do que havia encontrado. Ao que ouvi surpreso. “Que Bom! Você encontrou um documento sobre ‘Meu Velho’. Mas, se ele disse pra nós que nasceu em 1892, então nasceu em 1892 mesmo. Obrigada” (NEVES *In.* MACRAE & MOREIRA, 2014, p. 30).

A questão originária destas reflexões veio com a imprecisão da biografia de Irineu. Isto se dá, em tese, devido ao alcance do mito, mas também à incrível longevidade do peregrino, que fez dele um timoneiro em zonas úmidas da floresta cultural amazônica. Tratamos as diferentes narrativas de sua história, respeitadas as *contingências* (Derrida, 2008) histórico-culturais de suas elaborações, respeitada a *dignidade humana* do velho Juramidam e de seu povo. Reconhecer seus *meios de agenciamento político* (Arruti, 1997; Pacheco, 1996) é trazer à luz suas estratégias de sobrevivência e ressignificação do mundo; objetivamente e pela simbologia metafísica, a começar por sua peculiar interpretação do cristianismo. Por tal sorte, o personagem teve um feito melhor que muitos, registrou sua narrativa em hinários – vistos como fontes primordiais.

Fazemos esta abordagem no sentido de já trazer ao debate um dos problemas mais caros aos historiadores, na certeza que aos antropólogos também: o trato com as fontes. Uma das maiores dificuldades em pesquisar a história do Daime e/ou de seu fundador está justo em saber qual fonte é confiável, não no sentido estrito de fraude, mas fundamentalmente no de equívoco/mal entendido – falta

de conhecimento²¹. Por algum motivo, perderam-se informações aparentemente simples da história de mestre Irineu, mas importantes, o que dificulta em demasia o ofício de historiar, narrar. Por vezes, falta de registro; por outras, imprecisões às narrativas, versões conflitantes, divergentes; noutros, momentos, silêncios. A problemática sobre a proliferação de versões em alguns temas importantes de sua biografia quebraria o núcleo duro da mais cientificista das escolas Históricas do século XIX. Distúrbios identitários em tempos de globalização, Agier (2001), talvez nos ajude a melhor compreender essa névoa que paira sobre a biografia do Mestre Irineu. Para esse antropólogo, identidade é formada por um caldeirão de enunciados ou de declarações de identidades alimentadas por suas relações com alhures, sempre múltipla, inacabada e instável. Esse autor se refere a processos que ele denomina de grandes empreendimentos identitários que se utilizam, em sua constituição, de conceitos e de raciocínios de diversas origens e conformações. Ao analisar o caso do grupo carnavalesco baiano Ilê Ayê, em uma pesquisa que o conduziu em direção a livros, etnólogos e numerosas agências e agenciamentos culturais e étnicos que emergiram nesse processo intimamente relacionado às memórias do grupo, operacionalizados por deslocamentos, apagamentos e outros processos identitários, observou como os seus fundadores e membros, por caminhos heterodoxos fabricaram suas tradições. E com o Daimê não seria diferente.

Compreendemos que o exemplo que abordamos, sua data de nascimento, de modo algum seja fugaz, mas sim muito emblemático, porque já adianta o terreno movediço que esta pesquisa precisa atravessar. Há muito nos deparamos com a questão: se por longa data, publicações, acadêmicas/jornalísticas, estiveram fundadas num equívoco sobre algo tão básico, como a data de nascimento do personagem central da trama, o que mais poderia incorrer em equívocos nas narrativas míticas envolvendo essa personagem

21 Michel Agier traz uma formulação extremamente pertinaz a esta análise: Quem chega à fronteira passa por um processo bastante lógico, recorrente e, por vezes, patológico de desidentificação pela perda ou pelo afastamento dos lugares, dos laços e dos bens que formam sua identidade. Em situações de faixas de fronteira, as pessoas não podem ultrapassá-la completamente e não conseguem, pois, encontrar um lugar, um estatuto; não têm reconhecimento nem “cidadania” plena no local de destino. Elas se tornam “homens-fronteira” em “lugares-fronteira”. A desidentificação tira da pessoa a possibilidade de se transformar em outra existência” (AGIER, 2016, p. 02).

histórica? A única alternativa que temos, ao buscar cumprir com o ofício, foi tentar correlacionar o maior número de fontes e narrativas possíveis, sem *merecer* ou *desmerecer* nenhuma matriz de recordação. No decorrer dos percursos de pesquisa, estas questões sempre estiveram postas, foi quando percebemos, em grau maior, o quanto as religiosidades marginalizadas são maltratadas no Brasil, o quanto do discurso hegemônico colonial mantém-se no poder. Não dar o direito à memória, pior condenação ao outro após a sua morte – e, neste caso, não dar o direito à memória, consistiu no não-interesse oficial (estatal/acadêmico) em investigar, auferir, registrar, enquanto fosse possível.

Sendo um evento histórico importante ocorrido no Acre, questiona-se: o porquê de os jornais da época terem registrado tão pouco sobre a emergência daquela comunidade e suas práticas religiosas? Não lhes coube muita atenção sobre a formação de uma comunidade religiosa por seringueiros nordestinos? A peculiaridade de estarem inseridos na vivência de uma nova experiência mítica não lhes causou curiosidade? Não se indagaram que aquela nova religiosidade poderia vir a ser responsável em iniciar a transmigração da ayahuasca do mundo xamânico às esferas urbanas – modernas, brancas e cristãs? Em sentido contrário à intenção do “Pesadelo” de Raimundo Nonato, registra-se o fato desta publicação como um registro da história do Daime, pautar-se na emergência da religiosidade, despertando a ira de quem se pôs a persegui-lo, um fato não muito distante das perseguições sofridas pelas religiosidades encantadas amazônicas e nordestinas, por onde o Maranhão se ergue na fronteira.

O vulto de Irineu figurou-se como um dos grandes responsáveis em começar a mudar o rumo de um dos mais antigos sacramentos da história: Aya Waska, *la madrecita* (Luna, 1986). Incrivelmente, a travessia que ele começou quando saiu do Maranhão cumpriu um feito dos mais extraordinários, em sentido literal: sua sina para ir “*conhecer o mundo, saber quanto custa 01 kg de sal e 01 kg de açúcar*”²², foi muito mais intensa do que o jovem homenzarrão poderia imaginar. A ressonância de sua travessia do Maranhão ao Acre cumpriu o passo de promover a transmigração de um dos

22 Conforme seu tio e pai de criação, Paulo Serra, teria lhe recomendado aos 17 anos quando, por algumas narrativas, Irineu lhe compartilhou que desejava se casar com uma moça que estava enranchado. A tratativa desta narrativa constará nesta secção, mas especialmente em capítulo específico (II).

elementos considerados mais sagrados do xamanismo sul-americano às culturas metropolitanas da contemporaneidade – (pós)modernas²³.

Uma bebida sacramental e purgativa ameríndia, adorada como *encantada* e *senhora dos encantamentos*. Sem dúvida, um dos mais antigos *sacramentos vivos* da Terra, isto é, pertence à categoria de signos (substâncias, gestos, traços) sacramentalizados por percepções metafísicas desde tempos antigos da (“pré”) história²⁴. Ainda em rito vivo de comunhão por alguma forma de herdeiros/descendentes de culturas originárias da acepção sagrada do xamanismo. Aliás, uma planta cujo *poder* é imanente ao seu *spiritus sanctus*: os corpos encantados pela natureza, *cipó* e *folha*, capazes de transportar a percepção do peregrino a outros modos de recordação, compreensão e sensação.

Tal é a *presença cultural* da ayahuasca, planta-de-poder em linhagens de cosmologias xamânicas (*ver adiante*), celebrada como sacramento de comunhão divina, integração cósmica – em linguagem corrente na contemporaneidade, *expansão da consciência*, ou em trabalhos de cura da pajelança, a *medicina da floresta*, em que a bebida é trabalhada/ministrada em busca de limpeza, purgação, purificação no tratamento de moléstias, condição em que o espírito precisa ser tocado para alterar a realidade do corpo, quando o xamã empreende o *voo além*, uma travessia que transporta o espírito do paciente a *outros mundos* para o tratamento e obtenção da cura: êxtase ou voo xamânico, êxtase ou voo mítico (Eliade, 1998²⁵; Ferretti, S., 2001²⁶; Langdon, 1996²⁷; Lewis, 1971²⁸).

23 No momento de escrita deste artigo (março-julho/2017), em pesquisa do termo “ayahuasca” no *Google* foram apresentados “aproximadamente 4.940.000 resultados (0,47 segundos)”.

24 Noutras noções: primeira manhã da linguagem, inscrição da *presença cultural*, rasura constituinte do *nome próprio*: arqui-escritura (Derrida, 2008); aurora de Eros, o princípio da vida, momento de organização das sociedades primevas (Freud, 2006).

25 ELIADE, Mircea. “O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase”. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

26 FERRETTI, Sergio. “Etnografia e etnopoiesia: Estudos sobre a Casa das Minas”. *Pandaemonium Germanicum*, n. 5, p. 101-114, 2001.

27 LANGDON, E. Jean Matteson. “Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas”. Florianópolis: Ed. U.F.S.C., 1996.

28 LEWIS, Ioan Myrddin. “Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo”. *Perspectiva*, 1971.

Um feito grande ao jovem maranhense que decidira conhecer o preço das coisas. Ainda no sentido de surpresa comentado por Neves, não houve comoção à Peregrina Gomes Serra com esta nova informação. Se “seu Velho” houvera de dizer 1892, o fato é este. O interessante, e ainda não apreciado pela literatura, reside em investigar/interrogar a(s) intenção(ões) dele em registrar este ano, e não o que, presumidamente, ele tivesse ciência de ser o factual. Outra questão instigante, é que, apesar de ser mundialmente conhecido como Raimundo Irineu Serra, seu sobrenome paterno foi adotado pelo mesmo em homenagem ao tio que lhe criou, Paulo Serra, enquanto que o de registro e batismo é Matos. Data de nascimento e sobrenome alterados, por vontade do próprio sujeito. Uma questão intrigante, no mínimo. No Acre, inclusive, se registrou com este nome, recebeu documentos, terras, fez negócios. Sua viúva o assina, o bairro da cidade é Serra. São muitas as contingências influenciadas por esta escolha, tão pessoal e livre, autêntica.

Edward MacRae e Paulo Moreira, já no primeiro parágrafo de os *Agradecimentos* do livro *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros* (2014) trazem à baila justo um pouco desta problemática tratada anteriormente. Num tom cortês, brincam que certamente devem ter incorrido em equívocos, pelos quais se responsabilizam pessoalmente, mas que os acertos que porventura tenham alcançados, só foram possíveis devido à ajuda de muitos amigos etc.:

Mais do que uma obra de cunho puramente acadêmico, este livro é fruto de sentimentos de carinho e respeito pelo Mestre Irineu, os quais pulsam no coração de muitos dos envolvidos em sua realização. Em nossas andanças para levá-lo a cabo, encontramos muitas pessoas cujas vidas haviam sido tocadas pela sua influência. Alguns tiveram o privilégio de conhecê-lo pessoalmente, outros através de seus ensinamentos. Para muitos, ele ocupa um lugar central em suas vidas. Conscientes disso, buscamos uma postura respeitosa em nosso trabalho, ao mesmo tempo em que procuramos fazer um relato fidedigno de sua vida. Certamente devemos ter incorrido em equívocos, pelos quais nos responsabilizamos pessoalmente, mas os acertos, que porventura tenhamos alcançado, somente foram

possíveis graças à ajuda de inúmeros amigos e de suas variadas formas de apoio, seja compartilhando conosco seus conhecimentos sobre a vida de Mestre Irineu e seus companheiros, seja cedendo fotos, documentos e partituras, seja ajudando de diversas outras maneiras na execução do texto final. A todos eles somos muito gratos. Tentaremos, em seguida, nomear alguns desses importantes colaboradores, mas desde já estendemos a nossa gratidão a um grupo ainda maior, que não pôde ser lembrado aqui em sua totalidade (MACRAE & MORAIS, 2014, *página não numerada nº 07 – Agradecimentos*).

Podemos tomar essas observações que fizemos como nota. Cremos que o melhor a ser feito seja justamente reconhecer nossas limitações, e, infelizmente ou felizmente, tomar consciência que uma parte do passado foi perdida. O que nos resta a fazer é arqueologia – em perspectiva foucaultiana: escavar, caçar, farejar os indícios, os sinais, os rastros, os detalhes. Trabalhar o campo da etnografia e não adotar uma versão restrita ou unilateral, tomar o partido sobre *essa* ou *aquela* narrativa, levar em demasia se *uma* ou *outra* versão faltaria com o respeito ao mestre. Temor desnecessário, Irineu nem precisaria disto, o velho Juramidam soube se virar bem, não há, até onde pesem os registros históricos, um ato ou fato que comprometa seu caráter. Um homem não ficaria ao longo de quarenta anos à frente de um projeto tão complexo quanto o dele, caso não tivesse o reconhecido comunitário de sua ombridade: realizar a transmigração da ayahuasca ao mundo urbano (pós)moderno, trazê-la hoje à comunhão pública, inclusive inscrevê-la à medicação ocidental²⁹.

Há questões importantes que, portanto, nos conduzem à conclusão de que não será possível reconstituir passado do modo apropriado, como, em tese, deveria. Tanto desta trama como de outras que trazem a mesma sina de caminhar no subterrâneo do discurso hegemônico, de ter boa parte de sua memória, “preservada” por seu inimigo. Então, neste caso, o que teríamos não é bem uma *preservação*, mas *(re)construção de memória* – um projeto de

29 Questões sobre a contemporaneidade da ayahuasca, uso terapêutico, pesquisas (nacionais/internacionais) etc., constituem-se em temas a outro trabalho.

poder. Desconstruir este discurso é uma condição *sine qua non* à investigação³⁰ e considerações que ora fazemos.

Por gosto de uma fria ironia dos tempos, aquilo que em sua época infringiu dor e sofrimento aos atores da trama, foi o que possibilitou reconstituir a narrativa de inúmeras outras linhagens de encantarias e pajelanças afro-americanas. Mundicarmo Ferretti o fez a partir de registros audiovisuais de Oneyda Alvarenga³¹ e casos policiais vinculados à imprensa, no cumprimento da função de incitar a sociedade e o Estado contra pajés e pajoas. Em pesquisa com as linhagens de *religiosidades afro-indígenas* no Maranhão e Pará, identificamos o Babassuê, um enigma escondido no véu do tão inocente “folclore”. Filho de mãe nagô e pai jeje, filho da floresta, Babassuê³², Brinquedo de Santa Bárbara:

há quem afirme que a pajelança de terreiro do Pará é mais próxima de modelo indígena e da pajelança encontrada em 1948 por Eduardo Galvão em Gurupá (PA), em comunidade do Baixo Amazonas – por ele descrita em Santos e Visagens¹⁴ –, do que da pajelança do Maranhão, sobre a qual temos direcionado nossa atenção nos últimos anos. Infelizmente não dispomos de informações que nos permitam fazer uma avaliação mais aprofundada das semelhanças e diferenças existentes entre elas. Os dados da pesquisa realizada pela Missão Folclórica em Belém,

-
- 30 Dois autores que se tornaram grandes referenciais da pesquisa pautaram seus trabalhos em desconstruir narrativas, no mínimo, equivocadas, sobre as religiosidades postas à margem da narrativa oficial, universos culturais altamente complexos, nascidos do encontro das pajelanças ameríndias e africanas, cujas narrativas míticas formam a *terra de encantaria*: Sérgio Figueiredo Ferretti e Mundicarmo Maria Rocha Ferretti.
- 31 ALVARENGA, Oneyda. “Babassuê: registros de folclore musical brasileiro”. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950; ALVARENGA, Oneyda. “Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II”. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.
- 32 A ‘descoberta’ do babassuê pelo *Brasil* remete primeiramente a Mario de Andrade, quando na década de 30 esteve em pesquisa no Pará e identificou um tipo de pajelança, até então desconhecido pelos círculos intelectuais e artísticos que convivia. Descreve ele que era um culto/rito africano muito específico – começo da ruptura com as visões de não-presença africana na Amazônia (o que ocorrera de modo tardio).

no terreiro de Satiro, são mais completos sobre o Babassuê ou Brinquedo de Santa Bárbara (que corresponde a uma mina de caboclo) do que sobre a pajelança realizada por Satiro. Em 1938, quando os pesquisadores paulistas estiveram em São Luís e em Belém registrando “músicas de folclore”, os terreiros precisavam solicitar licença à polícia para realizar ‘toques’ de mina e ninguém ousava solicitar licença para realizar rituais de Cura, pois a pajelança era proibida. Isso explica por que as músicas de pajelança, gravadas em Belém naquela oportunidade, tenham sido cantadas por Satiro no hotel em que estavam hospedados aqueles pesquisadores e não durante a realização de um ritual, como as do Babassuê¹⁵ (FERRETTI, M., 2014, p. 62).

Se não havia precisão sobre a data de nascimento, sobrenome, partida do Maranhão e chegada de Irineu às fronteiras dos seringais, muito menos precisão há de haver sobre seus primeiros contatos com a ayahuasca. Na versão comum circundante às linhagens daimistas, Irineu teria ido junto de seu amigo e companheiro de seringal, Antônio Costa, à selva peruana e participado com *caboclos* de uma cerimônia com ayahuasca. Estes caboclos são os *maestros vegetalistas*, linhagens de sacerdotes curadores, praticantes da *medicina da floresta*, o *vegetalismo* (Demange, 2002; Luna, 1986). Conhecedores e guardiães dos segredos das plantas, médicos da floresta, naturalistas, *herberos*, *doctor plants*, *brujos*, aqueles que *falavam a voz dos animais*, *naguais*. Curandeiros de *linhagem antiga* do xamanismo e de traços *mestizos*, pertenciam às cosmologias xamânicas e expressavam elementos de fusões religiosas e culturais sincréticas/híbridas.

A história da ayahuasca, segundo a literatura pertinente (Luna, 1986; et al.), tem sua origem na experiência do sagrado, por isso durante todo o trabalho abordamos a visão do sagrado na experiência humana com a ayahuasca, partindo de vestígios das mais antigas expressões xamânicas de comunhão do *sacramento* e sua consequente transmigração para outras formas de culturas. Quando as próprias tradições indígenas se transmutaram para experiências de mestiçagem e sincretismo – humano, espiritual, social e cultural do *caboclo*, um híbrido. Uma nova dinâmica se formaria, havendo a inserção de elementos simbólicos e ritualísticos provindos de

inúmeras matrizes: assim germinou no interior da América a cultura dos caboclos, a pajelança mestiça, curandeira, as linhas de tambor, maracá, pena e magia. Linhas de água salgada (africanas) e de água doce (indígenas) se cruzando (Ferretti, S., 2013), outro sincretismo em operação, mesmo que de alguma forma ligados ao catolicismo, mas numa zona maior de interatividade, autonomia, troca, partilha, reconhecimento: divindades híbridas começaram a se manifestar em toda a América Latina, mesclando rastros, referenciais, identidade. Culturas ligadas diretamente à floresta, aos rios e ao mar, uma nova e arrebatadora experiência com o suprassensível, tão profunda, que representa a própria história de miscigenação e sincretismo latino-americano, dando vida aos *vegetalistas*, *naturalistas* e *curandeiros* das fronteiras amazônicas, bem como aos *pajés*, *pajoas*, *pais e mães de santo* do Pará e Maranhão.

A cultura dos caboclos percorreu caminhos distintos de resistência e sobrevivência ao domínio das potências colonizadoras europeias, ao mesmo tempo em que absorveu, dentro do caos, aquilo que melhor lhe foi possível da cultura cristã. Um dos pontos mais intensos de cruzamento de visões de mundo de tão distintas linhagens pode ser identificado nos *encantos* do encontro entre Amazônia e os Andes, a atual tríplice-fronteira entre Brasil (Acre), Bolívia (Pando) e Peru (*Madre de Dios*): o *lugar do não-lugar*. Terra singular da experiência humana, em que a ayahuasca fervilhou nos caldeirões dos seringais com a chama acesa da recordação, transmigrando-se, a partir dali..., para um novo *feitio*³³ no mundo *dito* moderno.

A década de 10 será a época de Irineu viver sua *iniciação* e receber a *revelação* de sua missão como filho da Rainha da Floresta, Clara, a Lua Cheia: a mesma senhora mãe do salvador cristão, Virgem Maria (Borges, 2012; Labate, 2004; Silva, 1983). Característica bem peculiar à vertente, que, além de apresentar um caráter messiânico inovador, registra a presença acentuada de divindade feminina. Contudo, somente a partir de 1930, é que proceder-se-á a formação de sua comunidade, o *Batalhão da Rainha*, que percorrerá prioritariamente os próximos quinze anos com a formação da *doutrina*, seu campo moral-discursivo. Essa é a travessia que correlacionamos, por inspiração da leitura de Andion Arruti (1997) sobre os *agenciamentos políticos da mistura* em meio à *etnogênese*,

33 *Feitio* é nome em que nas *linhas daimistas* é conhecido o rito/*Trabalho* de preparação da ayahuasca.

evento de emergência identitária latino-americana³⁴, com a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora (Pacheco, 1997). No caso em questão, uma comunidade religiosa formada majoritariamente por seringueiros negros nordestinos. Nessa perspectiva, a trama do Daime encontra três grandes cenários:

Primeiro Período, 1912 a 1930, momento de encontro com a bebida de sacralidade ameríndia, início do tempo de vida nos seringais. Época em que também participou da primeira vertente urbana de uso religioso da ayahuasca no Brasil, o *Círculo de Regeneração e Fé (C.R.F.)*, criado e extinto entre 1913 e 1916 pelo mesmo amigo Antônio Costa e seu irmão, André. Posteriormente servirá às Forças Armadas na demarcação dos limites de fronteiras entre Brasil, Bolívia, Peru e Colômbia, principalmente. Sabe-se pouco dos contatos que mantivera no transcurso deste tempo de fluxo absoluto, porquanto, faz-se razoável compreender que deva ter tido oportunidades de partilha em *ritos encantados*, tanto com *los maestros vegetalistas*, quanto em cerimônias em *complexos culturais xamânicos* (Langdon, 1996), ou por trabalhos de cura com pajés. Aos fins da I Guerra Mundial, Irineu Serra se retirou dos seringais, a mão de obra ficara obsoleta com a queda da demanda mundial, no entanto, as Forças Armadas interessaram-se por utilizar a capacidade produtiva do jovem colosso do Maranhão, e depois o aparato militar policial do território acriano. Acre havia inclusive sangrado em pouco antes, guerra, separatismo, proclamação da independência e sucessão de três repúblicas até a anexação final ao Brasil – num intervalo extremamente rápido. Os seringais estavam em ebulição, o Exército era o Estado, *pacificar* aquela gente era preciso, viver não era.

Segundo Período, 1930 a 1945, trama central. Pede baixa do Exército e decide começar uma comunidade religiosa aos redores de Rio Branco, hoje Vila Ivonete, antes, terras do próprio Exército. Durante todo este período permanecerá como posseiro do Estado, assim nasceu o Daime. Exercerá o comando de poder, autoridade indiscutível entre os seus, líder carismático e autoridade política,

34 No texto, Arruti faz referência a um evento de caráter histórico-regional, se referindo aos casos de etnogênese dos índios misturados do Nordeste. Pretendo trabalhar com a categoria de análise deste conceito nos casos de emergência identitária nas religiosidades encantadas, de influência amazônica e andina.

possuía amizade com poderosos coronéis³⁵ – o que foi fundamental para resolver o conflito do cerco armado em 1945 –, mas primeiro, companheiro de trabalho na dureza da lavoura, o que lhe conferia respeito entre os seus – ao findar sua travessia era um grande produtor agropastoril. Entre estas *contingências* (Derrida, 2008; Nietzsche, 2006), constituir-se-á o campo doutrinário cristianizado do chá, identificação de símbolos religiosos, fardamento e, sobretudo, a formação do hinário *O Cruzeiro Universal* e o batismo da missão: “dai-me”, do rogativo ao imperativo. Um pedido e símbolo de devoção. Primeiro atribuído à ayahuasca, depois homônimo do agrupamento, identificado nesta época por *Centro Livre*. Registra-se que no Daime a transe mediúncia não foi aceita por Irineu Serra, sua doutrina consiste em receber instruções, curas, encantos, por meio da doutrina cantada nos hinos, da força de dedicação do discípulo, geralmente nomeada nas linhagens daimistas por *firmeza*.

Terceiro Período, 1945 a 1971, procedeu-se à institucionalização doutrinária: estatuto legal, registro civil, hierarquia diretiva, fixação em território definitivo, recebido por “doação de major do Exército” (*sic*), hoje, o bairro de seu nome. Enfim, sua adequação ao mundo urbano. Marcus Vinícios Neves apresenta em três parágrafos uma análise sobre as relações políticas de mestre Irineu a partir das especificidades do Território Federal do Acre, refutando os argumentos de que ele teria transformado suas amizades com os mandatários históricos do Território, em apoio político à Ditadura Militar.

por força de seu contexto político diferenciado, como Território Federal desde 1904, os acreanos não tinham direitos políticos que os possibilitassem ter partidos e disputas eleitorais que consolidassem espectros ideológicos claramente definidos.

Daí, por exemplo, porque a Legião Autonomista que originou o PTB local e que teoricamente representava setores mais populares e “autonomistas” da sociedade, foi contra o projeto que transformava o Território Federal em Estado Autônomo, ao final dos anos 50. Ao passo, que o PSD, originado do antigo Partido

35 Ver: CARONE, Edgard. “Coronelismo: Definição Histórica e Bibliografia”. Revista de administração de empresas, v. 11, n. 3, p. 85-92, 1971; DE CARVALHO, José Murilo. “Mandonismo, coronelismo, clientelismo”. IESP-UERJ (*version online*), vol. 40, n. 02, 1999.

Construtor e, portanto, pelo menos teoricamente, mais conservador, elitista e favorável às políticas do governo federal, foi quem levantou e defendeu o movimento que resultou na tardia criação do Estado do Acre, em 1962.

Da mesma forma, não se pode transformar a amizade de Mestre Irineu com o Cel. Fontenele de Castro e com o Governador Guiomard Santos líderes maiores do PSD acreano, que após 1964 seria transformado na Arena, em um possível apoio político à Ditadura Militar. Esta tentativa pode não ser mais do que uma extrapolação de inexistentes composições políticas e sociais do contexto acreano. Ao passo que se constitui num dos temas mais importantes do trabalho desenvolvido neste livro (NEVES *In*. MACRAE & MOREIRA, 2014, p. 31-32).

A comunidade será na década de 1960 um polo produtor agropastoril com a capacidade de abastecimento da capital, Rio Branco, fazendo de Irineu um senhor de posses, respeitado. Sua comunidade é apresentada como um modelo de organização social, inclusive, o mesmo mostrou muito empenho à fundação da Escola Cruzeiro (atualmente com seu nome) e zelava para que a mesma estivesse em bom funcionamento, da janela de sua casa, o Alto Santo, era ele o diretor. Irineu deixou a vida com uma comunidade ordeira e exemplar à Lei. Estes anos finais será de institucionalização da *religiosidade encantada*. Nesse período, se dará a forma final ao rito (no sentido de todo o corpo místico da *performance*, porque, de fato, não há um único rito em si) através do registro de um estatuto em cartório, documento que refletirá a visão moral e religiosa da doutrina, estabelecendo preceitos claros sobre a conduta esperada dos membros, ao mesmo tempo em que rejeita e reprova outras formas de comportamento: a materialidade do *discurso de poder* – feito até ‘comum’ do comportamento humano, consolidar regras após estado de emergência identitária. Aqui estaria uma visão de mundo impressa na realidade pelo *daime*, e esta visão é a noção de verdade manifesta pela grande revelação da missão de Juramidam.

A vertente receberá sua designação final: *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU)*³⁶, já sob a influência de linhagens místico-esotéricas, como a *Ordem Rosacruz (AMORC)* e o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CÍRCULO)*, além do espiritismo kardecista e catolicismo popular. Em dezembro de 1970, pouco tempo antes de falecer (*cerca de 06 meses antes*), de acordo com Percília Matos, Irineu “recebeu” os *Hinos Novos* de uma só vez, seu último hinário contendo 14 hinos, sua palavra final³⁷. A respeito do campo doutrinário, mestre Irineu declarou que “*o professor é o Daime e o livro é a palavra do Mestre*”, deixando a ordem para que ninguém alterasse nada da doutrina por ele estabelecida, pois tudo estava pronto: “*Eu vou sair e deixar uma doutrina pronta, sem precisar nem de um pingo no i*”.

No entanto, no interior das comunidades religiosas há uma forte valoração por parte das vertentes que se consideram originais à fundação, enquanto “puras”, preceito manifesto por expressões como “as antigas”, “da origem”, “originais”, “verdadeiras”, fundamentos do discurso de “raiz”. Uma operação em que vertentes oriundas de processos de rupturas e/ou novos agenciamentos posteriores ao falecimento dos fundadores, são, em vias de regra, classificadas como “clandestinas”, “impuras”, formas de corrupção da *doutrina*. Registra-se forte disputa entre algumas destas vertentes sobre a primazia maior de sucessão dos fundadores, em especial no Daime, mas também na União do Vegetal. Por outro lado, muitas das linhagens novas se afastaram em demasia de aspectos litúrgicos, ritualísticos, indumentário e outros, da época de fundação, o que inclui até a adoção do uso sacramental de outras plantas/substâncias psicoativas além da ayahuasca. Enquanto que há também a construção de um discurso de pureza a partir de *novas revelações e missões* de seus fundadores, postos como “herdeiros espirituais” dos “mestres da origem”.

36 Conhecido à época como *Alto Santo*, devido ao nome da sede, donde se originará após seu falecimento a expressão *santo daime*: em tese, os adeptos começaram a misturar os nomes, como em conversas que diziam em ir ao Alto Santo, ao Daime... ao *santo daime*.

37 “Recebimento” é a noção de inspiração astral/mediúnica para composição dos hinos, que *terrenamente* são de autoria de Irineu, mas, por esta concepção, o próprio autor atribui a primazia à Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta.

Neste cenário, o pensamento organizador desse artigo localiza-se nas dimensões de como ocorreram os processos de reconstituição de narrativas históricas no fluxo de religiosidades encantadas durante o Ciclo da Borracha. A noção de *linhas cruzadas* contém o preceito de que não há, em absoluto, a sobreposição de um elemento simbólico a outro(s), embora reconheçamos que possa pontualmente ocorrer, mas que se acentuam principalmente pela superação do distanciamento que antes as antagonizava. Percebemos a emergência de *linhas cruzadas* inserida em interstícios paradoxais: referenciais distantes, às vezes antagonísticos entre si, mas que se misturam e se fundem sob novos panoramas, se cruzam horizontalmente por capilaridade em um ponto de mutação: o *ponto cruzado* que amarra as *linhas*, vistas aqui por significados familiares a linhagens de cosmovisões, tradições metafísicas e/ou vertentes religiosas.

Porém, alguns paradoxos nos aparecem ao examinarmos estas questões sob a ótica da transmigração da ayahuasca aos centros urbanos. Situamos nosso ponto de observação na pluralidade das possibilidades. São “os paradoxos” das *linhas cruzadas*: quais as possibilidades de cruzamento quando o tecido temporal se dobra à engenhosidade do gênio humano, expresso em maior grau pela força arrebatadora da linguagem metafísica? Centramos a investigação nestes dois campos de problematizações: o paradoxo de cruzamento dos referenciais identitários metafísicos, as *linhas cruzadas*, e no paradoxo da relação presente-passado-presente. Como os personagens históricos se moveram? Mantiveram ou superaram os rastros de hegemonia colonial em suas *missões sagradas*? Reconheceram ou negaram o legado de ancestralidades tão perseguidas quanto eles próprios em seus presentes? Enfim, como inscreveram seus nomes na história? Por certo que será no presente que almejamos ter algum êxito em responder; no presente dos personagens, por isto a noção de que o presente está cercado por dois passados, o primeiro de onde vieram, que ousamos ainda chamar de *passado real*, o segundo, o que projetaram, o *passado ideal*. Quanto a isto, as problematizações são: como se locomoveram, quais seus referenciais, suas angústias, seus desejos, suas necessidades, suas estratégias, seus medos, suas conveniências, suas pretensões...? O valor das palavras ditas. Que escritura buscaram inscrever no tempo? Nos intriga o messianismo existente nas *linhas raízes*. No Daime, o *mestre fundador* é reverenciado como a encarnação de uma segunda vinda do Cristo à Terra.

No final de sua jornada, Raimundo Irineu Serra – o homem – se encontrou angustiado por não ter a quem deixar o legado. Entre os discípulos de então, nenhum se mostrava qualificado a assumir o posto de comando que ele havia erguido com tanto labor. Esta foi sua sentença, sem meias palavras. Clodomir Monteiro da Silva destacou este processo:

enquanto esteve vivo o Mestre Irineu autorizou vários de seus oficiais mais adiantados a fazer o Daime e ministrar o serviço em suas próprias casas. Tal fato justificava-se especialmente no inverno, quando as estradas se tornam de difícil tráfego e os ramais secundários praticamente desaparecem. Exigia desses novos líderes que doassem a metade da bebida feita ao centro sede, que fizesse o Daime de acordo com seus ensinamentos, recomendando a participação de pessoas previamente instruídas e preparadas. Contudo, a morte de Mestre Irineu suscitou acirrada disputa entre os novos líderes. Tal fato ocorreu em virtude da estrutura do grupo não prever mais de um mestre. Mesmo a sagração de Irineu Serra foi parcialmente contestada pelos freqüentadores do CRF. Lá Antonio Costa ocupava o cargo de general, tendo Raimundo Irineu Serra “comandante em chefe” (XIII) (SILVA, 1983, *página não numerada nº 61 – A Legitimação dos Mestres*).

A caminhada final será marcada por intensas palestras do mestre, afirmando que o dever de cada um seria manter a paz e a harmonia da comunidade após a sua despedida. Instruiu que continuaria a amparar a todos quando necessário ou chamado. A ordem era para ter união e trabalho, relata-nos a grande maioria dos depoentes que vivenciaram o momento. Sua cadeira à mesa dos trabalhos permanece sempre vazia em simbologia à presença do Imperador Juramidam, a dirigir os Trabalhos. Por fim, o terceiro período finda-se em 1971, com o falecimento de mestre Irineu, em 06 de julho de 1971. Antes de ir, deixou a inscrição de sua visão sobre morte e permanência:

Pisei na terra fria
Nela eu senti calor
Ela é quem me dá o pão
A minha mãe que nos criou
A minha mãe que nos criou
E me dá todos ensinamentos
A matéria eu entrego a ela
E o meu espírito ao divino
Do sangue das minhas veias
Eu fiz minha assinatura
O meu espírito eu entrego a Deus
E o meu corpo à sepultura
Meu corpo na sepultura
Desprezado no relento
Alguém fala em meu nome
Alguma vez em pensamento³⁸

Por fim, ponderamos que, ao estudar a constituição de religiosidades híbridas em espaços transnacionais de fronteiras amazônicas, encontramos, na perspectiva do Pós-Estruturalismo de Derrida (2008), a abertura necessária para o alargamento dos horizontes teóricos e metodológicos. Inclusive, a compreender a metafísica de tais comunidades enquanto meio de linguagem, uma forma de comunicação do mundo e com o mundo. Posto que é isto que nos significaria a arqui-escritura, o jogo diferença na linguagem, o rastro identitário, as formas de compreensão e de relação dos sujeitos com a sua própria história, marcadas desde a primeira manhã da linguagem pela inscrição do *nome próprio* num sistema cultural. Ao passo que a própria questão afro-ameríndia no Brasil vem rompendo com tradições historiográficas, um dia já cristalizadas pelos mesmos

38 “O Cruzeiro Universal, Hino 129, PISEI NA TERRA FRIA” – na estética de *escritura* (Derrida) do hinário, os títulos sempre estão com todas as letras em maiúsculo, portanto os manterei pelo mesmo padrão de registro. Cada estrofe é repetida duas vezes neste hino. Último d’*O Cruzeiro*, cantado apenas à *capella* em ritos excepcionais, sempre revestido com muita solenidade no fechamento de *Trabalho/Sessão*.

caminhos de afirmação do eurocentrismo, época em que “*havia a Europa, e nisso se resumia a história*”³⁹:

Considerações finais

Evidenciam-se em nossas breves considerações, os referenciais de emergência de outras epistemologias ao campo do saber histórico, outras ontologias. Uma vez que as chamadas *narrativas subalternas*, não europeias ou europeizantes, estiveram postas ao “esquecimento”, referendando com tal prática o discurso de “povos sem história”. Hoje já se consolida uma *virada* na escrita da história, não só linguística, mas, sobretudo, na formação de uma memória histórica capaz de fundamentar um novo campo ao trabalho historiográfico, não mais negando o direito à história aos sujeitos diaspóricos, e sim operando pela inclusão de novos temas e abordagens a partir da própria descolonização do pensamento.

Ao buscar correlacionar o maior número de fontes possíveis desta história, tivemos que embaralhar as versões e jogá-las à mesa, para que se misturassem e comesçassem a desenhar a(s) narrativa(s). Através desta operação, buscar os vestígios, os rastros, os indícios, os sinais de uma meta-fala, que perfura os tecidos do tempo e possibilita o empenho de reconstituir narrativas históricas/arqui-escritura: diferentes possibilidades de caminhos para a mesma travessia. Percebi, em definitivo, que a verdade está na relação de *um com todos*, com *tudo*, no conjunto total do que foi processado a recordar – e como recordar. Matéria-prima de primeira qualidade, rabiscos de escritura. Não se trata de negar confiança a determinado depositário da memória, narrador, (erudito/acadêmico e popular/adepto) ou de privilegiar outro por critério de autoridade, mas deixar que estas narrativas se cruzem, se atravessem, se penetrem – talvez, da tensão entre elas, possamos escutar o silêncio: aquilo que todos se silenciaram, eis aqui o ponto de interrogação da investigação.

Ao embaralharmos as versões e jogá-las na mesa, buscamos também nesse artigo seguir as trilhas dos encantos e encantados em sua jornada diaspórica do Maranhão ao Acre. Através da figura do mestre Irineu, percorremos diversos caminhos, trilhas nos levaram a

39 Reflexão de Henri Moniot na abertura de seu capítulo “*A história dos povos sem história*” (p. 99) na obra “*História: novos problemas*”, organizada por Jacques Le Goff e Pierre Nora (1988).

esse ser humano diaspórico e seus processos identitários em espaços transnacionais. Ele mesmo, o “Mestre Império”, um mito inventado, criado e recriado. Um soldado da borracha que vivenciou diversas outras experiências com indígenas e caboclos, que traduziu, fundiu velhas práticas e tradições e inventou, através de suas traduções, novas práticas e experiências. Um quase encantado em suas metamorfoses e vivências amazônicas. Esse maranhense que nos é apresentado como o fundador da linhagem do Daime, é ele próprio o resultante de um amálgama de diversas crenças e práticas indígenas, africanas e europeias – mestiças. Um mestre, uma voz subalterna, que nos fala profundamente na alma com seus encantados e encantamentos, seu contato metafísico com a Virgem Maria, Rainha da Floresta e seus encantos.

Referências Bibliográficas

AGIER, Michel. Nova Cosmópolis – As fronteiras como objetos de conflito no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 31, n. 91, jun-2016, p.1-11. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais: São Paulo, Brasil.

AGIER, Michel. *De la frontera a la condición cosmopolita: La antropología más allá del multiculturalismo*. *Frontera norte* 26.SPE3 (2014): 57-73.

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. *Mana* [online]. 2001, vol.7, n.2, pp.7-33. ISSN 0104-9313.

ALVARENGA, Oneyda. *Babassuê: registros de folclore musical brasileiro*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.

ALVARENGA, Oneyda. *Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.

ANKERSMIT, F. R. *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Londrina: Eduel, 2012.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares*. Papirus Editora, 1994.

- AUGÉ, Marc. *Para onde foi o futuro*. São Paulo: Papiro, 2012.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BORGES, Marcelo Henrique Ribeiro. *História da Ayahuasca no Brasil: Um estudo ontológico sobre as fronteiras da travessia humana com o supracensível*. Goiânia: Kelps, 2012.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo, 2003.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Editora Papirus, 1991.
- DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que Amanhã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. Anais seminário de ações integradas em folclore, 6, (pp. 1-6). São Paulo: Comissão Paulista de Folclore/Abaçai Cultura e Arte 2008. Recuperado em 13 de fevereiro de 2009, de <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Encantados e encantarias.pdf>.
- FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. Em Anais da reunião brasileira de antropologia, XXII (pp. 11-20). Brasília: Universidade de Brasília. 2000. Recuperado em 12 de janeiro de 2009, de <http://www.divinoemaranhado.art.br/pag/grl/lit/0600300003.doc>.
- FERRETTI, Mundicarmo. Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias. UEMA Editora, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. Mina, uma religião de origem africana. São Luís, SIOGE (1985).

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa. CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, 2012.

FERRETTI, Mundicarmo. Repensando o turco no tambor-de-mina. *Afro-Asia*, 15, 56-70, 1992. Recuperado em 10 de março, 2010, de http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n15_p56.pdf

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor-de-mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão. Em *Anais reunião anual da SBPC*, 53. Salvador: Universidade Federal da Bahia 2001. Recuperado em 24 de novembro, 2008, de www.divinoemaranhado.art.br/pag/grl/lit/0600300002.doc

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina em São Luis: dos registros da missão de pesquisas folclóricas aos nossos dias. *Pós Ciências Sociais*, 3(6), 1-11. 2006. Recuperado em 11 de janeiro, 2009, de http://www.pgcs.ufma.br/Revista UFMA/n6/n6_Mundicarmo_Ferretti.pdf

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. Em *Seminário cultural e teológico da umbanda e das religiões afro-brasileiras*, II (pp. 10-13). Porto Alegre: CEUCAB, 1996. Recuperado em 12 de janeiro de 2009, de <http://www.geocities.com/Augusta/1531/tambor.htm>

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de caboclo*. SECMA, 1994.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Candomblé da Bahia*. Afro-Asia (UFBA. Impresso), v. 40, p. 267-274, 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. *Revista Lusófona de Estudos Culturais* 1.1 (2013): 262-285.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1996.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GIDDENS, Anthony. Agency, institution, and time-space analysis. *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro-and macro-sociologies*, p. 161-174, 1981.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GINZBUG, Carlo. Sinais, raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GROB, Charles. A Psicologia da Ayahuasca. In: *Ayahuasca – alucinógenos, consciência e o espírito da natureza de Ralph Metzner*. Edição traduzida para o português. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: dp&a, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Mana, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas, São Paulo: Fapesp, 2004.

LANGDON, E. Jean Matteson. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. U.F.S.C., 1996.

LEWIS, Ioan Myrddin. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. Perspectiva, 1971.

LUNA, Luis Eduardo. Vegetalismo. In: *Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1986.

LUNA, Luis Eduardo & AMARINGO, Pablo. *Ayahuasca visions. The religious iconography of a peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1991.

MANOEL, Ivan Ap.. História, religião e religiosidade. *Revista de Cultura Teológica*. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 59, p. 105-128, 2007.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Outra Amazônia: Os santos e o catolicismo popular*. Norte Ciência, v. 2, n. 1, p. 1 a 26, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. Estudos Avançados, 19(53), 259-274.2005. Recuperado em 13 de dezembro, 2009, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142005000100016&lng=en&nrm=isso

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. Em R. Prandi. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos caboclos, mestres e encantados* (pp. 11-58). Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MCKENNA, Dennis. Ayahuasca: uma história etnofarmacológica. In: *Ayahuasca – alucinógenos, consciência e o espírito da natureza de Ralph Metzner*. Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2002.

MONIOT, Henri. *A história dos povos sem história*. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. SciELO-EDUFBA, 2011-14.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 1981.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização brasileira* 11 (1979): 101-140.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* *Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PRANDI, R. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. Em C. E. M. Moura (Org.). *Somavó, o amanhã nunca termina* (pp. 63-94). São Paulo: Empório de Produção, 2005.

PRANDI, R.; SOUZA, P. R. Encantaria de mina em São Paulo. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos caboclos, mestres e encantados* (pp. 219-280). Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ROCHA, Leandro Mendes. Memorial apresentado à Faculdade de História da UFG para ascensão a classe de Professor-Titular. Goiânia, UFG, 2015.

SILVA, Clodomir Monteiro da. *O palácio de Juramidan. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural/UFPE. Recife, 1983.

TAUSSIG, Michael. Transgression in: TAYLOR, Mark (Editor) *Critical Terms For Religious Studies*. University of Chicago Press, 1998.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

Recebido para publicação em fevereiro de 2018.

Aceito para publicação em maio de 2018.