



PUC Minas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Ronaldo Emiliano de Miranda

DOS ESTADOS MÍSTICOS DE CONSCIÊNCIA ÀS SUAS MANIFESTAÇÕES:
um estudo comparado sobre São Francisco de Assis e o
daimista Mestre Irineu

Belo Horizonte
2022

Ronaldo Emiliano de Miranda

**DOS ESTADOS MÍSTICOS DE CONSCIÊNCIA ÀS SUAS MANIFESTAÇÕES:
um estudo comparado sobre São Francisco de Assis e o daimista
Mestre Irineu**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza.

Área de Concentração: Religião e Cultura.

Linha de pesquisa: Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem (PDL).

**Belo Horizonte
2022**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M672d Miranda, Ronaldo Emiliano de
Dos estados místicos de consciência às suas manifestações: um estudo comparado sobre São Francisco de Assis e o daimista Mestre Irineu / Ronaldo Emiliano de Miranda. Belo Horizonte, 2022.
149 f.

Orientador: Carlos Frederico Barboza de Souza
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Francisco, de Assis, Santo, 1182-1226. 2. Serra, Raimundo Irineu, 1892-1971. 3. Mística. 4. Místicos. 5. Teologia - História. 6. Religiões - Relações. 7. Santo Daime. I. Souza, Carlos Frederico Barboza de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248.2

Ficha catalográfica elaborada por Daniela Luzia da Silva Gomes - CRB 6/2505

Ronaldo Emiliano de Miranda

**DOS ESTADOS MÍSTICOS DE CONSCIÊNCIA ÀS SUAS MANIFESTAÇÕES:
um estudo comparado sobre São Francisco de Assis e o daimista
Mestre Irineu**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza – PUC Minas (Orientador)

Profa. Dra. Isabela Oliveira – UNB (Banca examinadora)

Prof. Dr. Volney Berkenbrock – UFJF e IFT (Banca examinadora)

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas (Banca examinadora)

Belo Horizonte, 08 de julho de 2022.

*A minha família por todo o encorajamento,
em especial aos meus filhos,
fonte de toda a inspiração.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por permitir que eu vivenciasse essa experiência.

Ao meu orientador, prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza, que tornou possível a difícil missão de realização deste trabalho.

Aos professores, em especial Dr. Roberlei Panasiewicz e Dr. Stephen Simim, e ao presidente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Minas Gerais – CICLUMIG, Sr. Eduardo Gabrich. Aos meus filhos, que, de certa forma, auxiliaram com os seus conhecimentos das ferramentas da Internet, aquisição de livros virtuais e viabilizaram os acessos iniciais das aulas via online. Particularmente, ao V CONACIR – Congresso Nacional de Ciências da Religião (2021) e à Revista Religare pela excelente parceria nas publicações dos conhecimentos científicos inerentes a esta pesquisa. Enfim, a todos(as) que, de alguma forma, contribuíram para a construção deste feito.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar e analisar as vidas e as místicas distintas vivenciadas por São Francisco de Assis e pelo daimista Mestre Irineu, dentro dos seus ambientes socioculturais e religiosos. Nesse sentido, visa discutir as semelhanças e diferenças existentes entre essas místicas. Para desenvolver essa discussão, foram elaborados três Capítulos. O capítulo 1 foi dedicado a São Francisco, abordando sua vida a partir do final do século XII, sua convivência com a burguesia, sua experiência como cavaleiro da Cruzada, sua conversão, a fundação das três Ordens Religiosas, sua mística itinerante e ecológica. O capítulo 2 foi dedicado ao Mestre Irineu, abordando sua vida a partir do final do século XIX, a migração para a região acreana, o contato com a *Ayahuasca* (Daime), a fundação da Religião do Daime, sua nova vida na cidade do Rio Branco e as revelações dos hinários do “Cruzeiro”. E, finalmente, o capítulo 3 trata dos estados místicos de consciência e suas manifestações, abordando os conceitos de mística, as interpretações das místicas, os tipos de estados místicos com e sem ingestão de substâncias psicoativas e as comparações entre as místicas de Francisco e de Irineu, no que tange às aproximações e distanciamentos entre elas. Para a elaboração desta Dissertação, empregou-se basicamente o padrão de pesquisa bibliográfica em Ciências Humanas e revisão de literatura. Após as análises comparativas das místicas dos protagonistas em destaque, pode-se afirmar que se tratam de místicas religiosas manifestas de maneiras diversificadas.

Palavras-chave: Santo Daime. Mística. Estados Místicos. Francisco de Assis. Mestre Irineu. História das teologias e religiões.

ABSTRACT

This work aimed to investigate and to analyze the lives and the different mysticism experienced by Saint Francis and the daimist Mestre Irineu, within their sociocultural and religious environments. In this sense, it aims to discuss the similarities and differences that exist between these mystics. In order to develop this discussion, three Chapters were prepared. Chapter 1 was dedicated to Saint Francis, approaching his life from the end of the 12th century, his coexistence with the bourgeoisie, his experience as a knight of the Crusade, his conversion and the foundation of the three Religious Orders, his itinerant and ecological mysticism. Chapter 2 was dedicated to Mestre Irineu, approaching his life from the end of the 19th century, the migration to the Acre region, the contact with *Ayahuasca* (Daime), the foundation of the Daime Religion, his new life in the city of Rio Branco and the revelations of the “Cruzeiro” hymnals. Finally, chapter 3 deals with mysticism states of consciousness and their manifestations, approaching the concepts of mysticism, the interpretations of mysticism, the types of mysticism states with and without the ingestion of psychoactive substances, the comparisons between Francis and Irineu's mysticism in their similarities and differences. For the elaboration of this Dissertation, the standard of bibliographic research in Human Sciences and the revising of literature were used. After the comparative analysis of the mysticism of the featured protagonists, it can be considered that they are religious mystics manifested in different ways.

Keywords: Santo Daime. Mysticism. Mystic States. Francis of Assisi. Mestre Irineu. History of theologies and religions.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT – Associação Brasileira de Normas Técnicas

Ad – Admoestações

At – Livro dos Atos dos Apóstolos

1Cel – Primeira Vida, de Tomás de Celano (Biografia de São Francisco de Assis)

2Cel – Segunda Vida, de Tomás de Celano (Biografia de S. Francisco de Assis)

CECP – Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento.

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

Cf – Conforme

CIC – Catecismo da Igreja Católica

CICLU/Alto Santo – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal / Alto Santo

CICIUMIG – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Minas Gerais

D. – Dona

Dir. – Direção

Dt – Livro do Deuteronômio

EAC – Estados Alterados de Consciência

Eclo – Livro do Eclesiástico

Ed. – Editor

ENOC – Estados não Ordinários de Consciência

2EP – Espelho da Perfeição (Maior)

ExL – Livro da Exortação ao Louvor de Deus

Fior – I Fioretti

ICEFLU – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal

Is – Livro do Profeta Isaías

Jo – Evangelho de Jesus Cristo segundo o evangelista João

LH – Laudes do Senhor ou Louvor de Deus nas Horas Canônicas

Lm – Legenda Menor, de São Boaventura (Biografia de São Francisco de Assis)

LM – Legenda Maior, de São Boaventura (Biografia de São Francisco de Assis)

LS – Encíclica do Papa Francisco – *Laudato Si*

LTC – Legenda dos Três Companheiros (Biografia de São Francisco de Assis)

Mc – Evangelho de Jesus Cristo segundo o evangelista Marcos

Mt – Evangelho de Jesus Cristo segundo o evangelista Mateus

NMRs – Novos Movimentos Religiosos

OP – Ofício da Paixão do Senhor

Org. – Organizador

OFM – Ordem dos Frades Menores

P. – Página

1Pd – Primeira Carta de Pedro

RB – Regra Bulada

RnB – Regra não Bulada

S/d – Sem data

S/p – Sem página

SM – Saudação à Bem-aventurada Virgem Maria (Escrito de São Francisco)

SV – Saudações às Virtudes (Escrito de São Francisco)

Test – Testamento, de Francisco de Assis

UDV – União do Vegetal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 UM NOVO APÓSTOLO NA IDADE MÉDIA CENTRAL: SÃO FRANCISCO DE ASSIS E SUA MÍSTICA ITINERANTE E ECOLÓGICA	18
1.1 Testemunhas oculares e primeiros biógrafos de São Francisco de Assis. 20	
1.1.1 <i>Frei Tomás de Celano</i>	22
1.1.2 <i>Frei Boaventura</i>	23
1.2 Francisco de Assis: da burguesia ao casamento com a Senhora Pobreza 25	
1.2.1 <i>A conversão e os momentos iniciais pós-conversão de São Francisco de Assis</i>	25
1.2.2 <i>A Ordem dos Frades Menores: gênese de uma proposta de vida</i>	29
1.2.3 <i>As divergências internas na Ordem e os momentos finais da vida de São Francisco de Assis</i>	32
1.3 A mística de São Francisco de Assis	38
1.3.1 <i>A pobreza, a fraternidade e a mística itinerante</i>	38
1.3.2 <i>A comunhão com as tradições religiosas e a natureza</i>	44
1.3.3 <i>Fé, oração, contemplação, meditação e curas</i>	48
2 MESTRE IRINEU: UM MÍSTICO ECLÉTICO APAIXONADO PELA FLORESTA AMAZÔNICA	54
2.1 A vida de Mestre Irineu na região inóspita da Amazônia.....	55
2.1.1 <i>A migração de Mestre Irineu: de agricultor maranhense a seringueiro no território do Acre</i>	56
2.1.2 <i>As experiências iniciais de Mestre Irineu com a Ayahuasca e sua resignificação como Daime</i>	58
2.1.3 <i>O feitio do Daime, um ritual primordial daimista</i>	62
2.2 A nova vida de Mestre Irineu na cidade do Rio Branco: a missão pública, a fundação da Religião do Daime, o seu falecimento e a divisão da doutrina	65
2.2.1 <i>A nova vida, a missão pública de Mestre Irineu e a fundação da Religião da Floresta</i>	66
2.2.2 <i>A sedimentação da Religião do Daime, a morte do Mestre e a consequente divisão interna da doutrina</i>	71
2.3 A mística e a vivência religiosa consolidada de Mestre Irineu	75
2.3.1 <i>A comunhão entre a comunidade daimista e a natureza</i>	76
2.3.2 <i>As revelações nos chamados de Mestre Irineu</i>	83
2.3.3 <i>As revelações nos Hinários de Mestre Irineu</i>	86
3 ESTADOS MÍSTICOS DE CONSCIÊNCIA: UM FIO CONDUTOR ENTRE AS MANIFESTAÇÕES MÍSTICAS DE FRANCISCO DE ASSIS E DE MESTRE IRINEU	95
3.1 Mística	96
3.1.1 <i>O que é a mística: pluralidade de conceitos e características</i>	96
3.1.2. <i>As interpretações das manifestações místicas vivenciadas pelo sujeito místico</i>	102

3.2 Os estados místicos de consciência e suas manifestações	108
3.2.1 Os tipos de estados místicos de consciência	109
3.2.2 Os estados místicos de consciência sem a ingestão de uma substância psicoativa.....	113
3.2.3 Os estados místicos de consciência induzidos pela ingestão de uma substância psicoativa	117
3.3 Comparações entre as vivências místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu	121
3.3.1 Pontos de aproximação entre as místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu	121
3.3.2 Pontos de distanciamento entre as místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu.....	129
CONCLUSÃO	137
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

A intenção de propor este tema para a Dissertação de Mestrado foi de investigar e analisar as místicas de São Francisco de Assis e do daimista Mestre Irineu, dentro dos seus ambientes socioculturais e religiosos. Nesse sentido, o problema proposto é compreender se existe ou não diferença entre os caminhos místicos, empregando-se ou não uma substância psicoativa. Considerando que os elementos facilitadores dos estados místicos de consciência são os vinculadores de suas manifestações, então, que semelhanças e diferenças existem entre as místicas de Francisco de Assis e de Mestre Irineu? Portanto, o interesse pelo tema proposto ocorreu em três momentos distintos: 1) a partir do conhecimento da Doutrina do Santo Daime, ao cursar a Especialização em Ciências da Religião no Instituto de Ensino Continuoado (IEC – PUC Minas) em 2017; 2) ao estudar os textos de Juan Martín Velasco sobre mística em: “*El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso del ser humano*”, na Disciplina de Mística, do referido curso; 3) na elaboração de um trabalho sobre a vida de São Francisco de Assis, na Igreja Católica de São Francisco, a qual frequento, no bairro Castelo, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Assim sendo, o que chamou a atenção dentro da doutrina do Santo Daime foi o uso da substância psicoativa tida como enteógena pelos daimistas, o Daime, ingerido dentro de seus rituais religiosos como um sacramento ritual, semelhante ao sacramento Eucarístico católico. Daí o desafio para compreender e entender, de fato, como funciona essa doutrina. Então, tomei a iniciativa de entrar em contato com o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais (CICLUMIG) e solicitei o agendamento de uma entrevista informal, quando fui prontamente atendido. A entrevista com o presidente da CICLUMIG foi realizada em 29 de outubro de 2017, em Santa Luzia, Minas Gerais. As perguntas foram por mim elaboradas, com base no artigo “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global” (ASSIS; LABATE, 2014). A finalidade da entrevista foi de esclarecer dúvidas e, a partir daí, abrir novos horizontes para a interpretação dessa doutrina. Posteriormente, interessei-me pela história de vida e pelas experiências místicas de Francisco de Assis, estudando obras de outros autores, tais como: Leonardo Boff, Tomás de Celano, os escritos do próprio São Francisco de Assis, Jacques Le Goff, José Roque Junges, Alceu Amoroso Lima, Walter Nigg. Resolvi, então, trabalhar com o tema São Francisco de Assis no Trabalho de Conclusão do

Curso (TCC) da Especialização em Ciências da Religião e escrevi o artigo “Da mística à ecologia: uma análise sobre a vida de São Francisco de Assis em uma perspectiva ecológica”.

A metodologia empregada na elaboração dos três capítulos propostos para esta Dissertação de Mestrado seguiu basicamente o padrão de pesquisa bibliográfica em Ciências Humanas, utilizando a bibliografia existente de autores renomados sobre o tema. De maneira sintética, pode-se dizer que as bibliografias escolhidas como constituintes das fontes primárias foram selecionadas, inicialmente, a partir da pesquisa no Portal de Periódicos CAPES / Ministério de Educação e Cultura (MEC), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), via de acesso da Comunidade Acadêmica Federada (CAFE) através da plataforma de busca por Assuntos, utilizando os termos: “mística”, “místico” e “experiência mística”, bem como a pesquisa no Google Acadêmico. A partir daí, levantaram-se as obras que abarcavam os termos pesquisados, entre cujos autores se podem citar, por exemplo, William James, Juan Martín Velasco, Santo Agostinho, São João da Cruz, São Boaventura, Henrique Vaz, Luigi Borriello *et al*, Robert Charles Zaehner, Raymundo Heraldo Maués, Ronney César F. Praciano e outros. No decorrer da elaboração da Dissertação de Mestrado, foram utilizados os mesmos recursos, bem como informações obtidas a partir das obras inicialmente lidas, que permitiram agregar novas obras ao *corpus* bibliográfico, constituindo, assim, uma revisão de literatura incluindo outros autores que abordam o mesmo tema, tais como: Bernard Barzel, Evelyn Underhill, Josias da Costa Júnior, Ronney César Praciano, Fr. Von Hügel, Steven Katz, Bernard MacGinn, Maria Clara Bingemer, Arnold M. Ludwig, Josep Otón Catalán e outros. Assim sendo, de maneira semelhante foi realizada a busca no referido portal, utilizando-se agora o termo “Daime”, e distintos autores foram encontrados, com destaque para artigos, teses e livros de Glauber Loures Assis e Beatriz Caiuby, Eduard MacRae, Paulo Moreira, Isabela Oliveira, Claudio José Miranda e outros. Continuando a pesquisa realizada sobre o tema “Daime”, que, por sua vez, está interligado com o Mestre Irineu, evidenciam-se outros autores, como: Alberto Groismam, Bomfim Juarez, Silas Guerreiro, Martine Xiberras, Vera Froés, bem como as pesquisas nos *sites*, por exemplo: Céu da Nova Vida, Comunidade do Alto Santo, da CICLUMIG, Centro de documentário e ICEFLU, bem como Hospital Santa Mônica. Enfatiza-se que o mesmo método foi aplicado na busca realizada sobre “São Francisco de Assis” no portal e no Google Acadêmico. Em complemento ao que foi

explicitado anteriormente, a pesquisa agregou novos autores com as suas referidas obras, como, por exemplo: Mônica Amim, Ricardo José Belloi, Celso Márcio Teixeira, Henrique Matos, a Bíblia de Jerusalém, Denise Nascimento, Eloi Dionísio Piva, Antonio Pimentel Pontes Filho, Martin Carbajo Núñez, Leonardo Boff, Giovanni Miccoli, Alberto da Silva Moreira, Orlando Bernardi. Acrescenta-se a isso a pesquisa nos *sites*: Província Portuguesa da Ordem Franciscana, Província Santa Cruz, Franciscanos OFM BH/MG e Centro de Informática e Bíblia Abadia de Maredsous. Finalmente, com relação ao tema “estados místicos”, conhecidos também como “estados alterados de consciência”, “estados não usuais de consciência” e outros, a pesquisa foi realizada com o emprego dos mesmos critérios e conduziu a outros autores com suas respectivas obras, como Charles Tart e Zangari *et al*, e vale enfatizar que este tema também é abordado por William James, Arnold Ludwig e Juan Velasco.

Adentrando no terreno da mística, Evelyn Underhill (1911) entende que “mística é a expressão da tendência intrínseca do espírito humano em completa harmonia com a ordem transcendente, seja qual for a ideia teológica através da qual se compreende esta ordem” (UNDERHILL, 1911, p. XIV). Esta definição dada por Underhill foi a escolhida dentre as outras, que serão abordadas posteriormente, por interpretar o conceito de forma holística, buscando um entendimento mais integral da mística desvinculada de uma tradição religiosa específica. Pontua-se que o termo “estados místicos de consciência” (JAMES, 1991, p. 296) será utilizado nesta pesquisa em substituição da expressão “estado alterado de consciência”, visto que foi empregada por William James (1991) em sua obra *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana* (JAMES, [1902] / 1991), evidenciando que esses estados podem ocorrer de diversas formas, sendo eles induzidos ou espontâneos. Segundo Charles Tart, esse estado vivenciado pelo sujeito místico “é aquele em que este sente claramente uma mudança ‘qualitativa’ em seu padrão de funcionamento mental [...], mas também que alguma qualidade ou qualidades de seus processos mentais estão ‘diferentes’” (TART, 1990, p. 1).

Dito isso, vale dizer que a mística de São Francisco de Assis ocorreu dentro de um ambiente ligado à tradição católica romana, porém, de maneira peculiar e diferenciada das outras místicas que estavam presentes em sua época. Ela se manifesta através dos místicos como sendo: fruto da fé, da oração, dos rituais, da contemplação, da meditação, do canto, da poesia, do silêncio e da compaixão pelo outro. E inclui, de forma específica, a mística ecológica de Francisco por meio de sua

relação harmoniosa com a natureza, com os seres vivos e não-vivos, bem como a relação de todos com o Universo. Posteriormente, o santo a transmitiu para as três Ordens Religiosas que fundou entre os anos 1209 e 1221, na cidade de Assis, na Itália. O bem-aventurado veio de uma vida abastada dentro da sociedade burguesa e fez a opção por uma mudança de vida. De maneira paupérrima e solidária, colocou-se junto aos pobres excluídos no seguimento de Jesus Cristo. Sendo assim, esse foi o caminho escolhido por Francisco de Assis que lhe permitiu uma experiência de união com o Sagrado. O estudo sobre a vida de São Francisco de Assis será desenvolvido no contexto da Idade Média Central, entre os anos 1181/1182 (ano de seu nascimento) e 1226 (ano de seu falecimento), com ênfase na sua conversão. Portanto, o Capítulo 1, dedicado a São Francisco, discorrerá sobre os primeiros biógrafos da vida do santo, o seu nascimento, a sua vida abastada junto de sua família, sua juventude na prodigalidade, a sua conversão, a fundação das Ordens Religiosas, as pregações evangélicas, as missões internacionais e a mística itinerante e ecológica, as divergências internas na Ordem dos Frades e o seu falecimento.

Por sua vez, a mística de Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, no seio de sua comunidade, ocorreu de maneira diferente. Além de utilizar os elementos presentes na mística franciscana, tais como a fé e as orações, tem-se a concentração, os chamados e os hinários, o bailado e especificamente a ingestão da *Ayahuasca* (rebatizada como Daime, por Irineu) durante os rituais sacramentais daimistas. Destaca-se que o Mestre Irineu, ao fundar a Religião do Daime, conhecida também como Religião da Floresta, agregou aos ritos daimistas basicamente elementos cristãos e da tradição xamânica ameríndia, além dos elementos esotéricos e da tradição afrodescendente. Vale ressaltar que a *Ayahuasca* é um chá xamânico obtido através da decocção do cipó Jagube e da folha do arbusto Chacrona, que possuem substâncias psicoativas. Assim sendo, o capítulo 2, dedicado ao estudo sobre a vida do Mestre Irineu, abordará desde sua migração para a região amazônica, por volta de 1912, até o seu falecimento em 1971. Abordar-se-á inicialmente a sua vida em sua terra natal com a família, as suas atividades na região acreana, as experiências com a *Ayahuasca* junto à tradição indígena, a resignificação da bebida como Daime, as suas experiências místicas iniciais (mirações) com o chá xamânico, sua transferência definitiva para a cidade de Brasileia, a fundação da Religião do Daime (que, com o transcorrer do tempo, passou a ser conhecida como Santo Daime), as revelações dos ensinamentos transmitidos

pela Virgem Mãe através dos hinários recebidos e a sua missão pública com o Daime, a sua mística da floresta, as práticas de cura da saúde das pessoas com o Daime, o seu falecimento e a divisão da doutrina. É importante esclarecer que a delimitação do objeto de estudo se restringirá à vertente daimista Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU / Alto Santo), originária do Mestre Irineu, por manter presentes os elementos desde sua origem e permitir uma melhor interpretação desse fenômeno religioso e de seu significado, bem como sua caracterização. Em seguida, tem-se o Capítulo 3, que será desenvolvido com a finalidade de ser o suporte teórico-bibliográfico para as discussões sobre as comparações entre as místicas distintas vivenciadas por Francisco de Assis e Mestre Irineu, no que tange aos pontos de aproximação e distanciamento. Portanto, esse capítulo abordará as diversas concepções de mística, a interpretação das manifestações místicas, o estudo sobre os estados místicos de consciência e suas manifestações, os estados místicos induzidos ou não por substâncias psicoativas e, finalmente, as comparações entre as místicas de Francisco e de Mestre Irineu.

Vale dizer que o tema proposto está dentro da área 44 da CAPES, de Ciências da Religião e Teologia, assim como da subárea História das Teologias e Religiões. Também se encontra na Área de Concentração Religião e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas e se enquadra na linha de pesquisa Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem (PDL), relacionada ao projeto de pesquisa Mística, Espiritualidade e Diálogo, do Prof. Dr. Carlos Frederico Barboza de Souza. A pesquisa visa investigar as experiências místicas de São Francisco de Assis e do Mestre Irineu que se manifestam de formas diferentes dentro dos ambientes socioculturais distintos e procurar compreender se existe ou não diferença entre o caminho místico com e sem o uso de substâncias psicoativas. Trata-se de temática pouco investigada na academia, inclusive nas Ciências da Religião, com material escasso. Este tipo de pesquisa também se justifica por se tratar de uma temática polêmica referente ao emprego da *Ayahwasca* (Daime) nos rituais daimistas e por ser um chá que possui substâncias psicoativas. Portanto, a discussão se instaura tanto no meio acadêmico, quanto na opinião pública, principalmente no meio dos fiéis dos grupos das expressões religiosas hegemônicas, que, pelo desconhecimento da tradição daimista, às vezes se manifestam de forma intolerante, reducionista, que deriva em preconceito e descaracterização da doutrina e da mística de modo geral.

Cabe enfatizar que existe também certo desconhecimento sobre a palavra mística, que, às vezes, é confundida como algo relacionado à magia e/ou superstição.

1. UM NOVO APÓSTOLO NA IDADE MÉDIA CENTRAL: SÃO FRANCISCO DE ASSIS E SUA MÍSTICA ITINERANTE E ECOLÓGICA

Este capítulo tem por finalidade investigar e analisar a vida de Francisco na região da Úmbria, nas épocas anterior e posterior à sua conversão¹. O período estudado no capítulo 1 vai do final do ano de 1181 ou início de 1182, ano de nascimento de Francisco, até o ano de 1226, época do falecimento do santo² na igreja da Porciúncula, próxima à cidade de Assis, na Itália. Assis foi o local onde ele nasceu e viveu. Vale dizer que o período de tempo a ser abordado encontra-se dentro da Idade Média Central³ que compreende os séculos XI ao XIII (SÁNCHEZ, 2000, p. 26). Nessa época, existia uma relação conflituosa entre os poderes papais (espiritual e temporal) e os imperadores (poder temporal) que dominavam a região do território italiano. Além disso, existia nessa época a insurreição popular conduzida pelos movimentos religiosos leigos⁴ emergentes, tidos como heréticos⁵, por se contraporem a algumas doutrinas da Igreja, provocando conflitos com a Cúria Romana. Acrescentam-se a isso as críticas desses movimentos quanto à primazia da pregação evangélica pelas hierarquias da Igreja Católica e a postura dos clérigos, que muitas vezes viviam no luxo, na riqueza e na ostentação. Vale destacar também

¹ Conversão é mais do que uma mudança externa de volta para Deus. Antes é uma mudança interior que perpassa toda pessoa e afeta todas as dimensões da vida sendo um ato de razão e de vontade. (JORDÃO, 2008, p. 116). Ou, converter-se significa virar de volta, mudar de rumo para o retorno a Deus. (SANTOS, 2003, p. 222).

² Santo (do latim *sanctus*; que se tornou sagrado). Que vive segundo os preceitos religiosos, a lei divina. É um bem-aventurado. Para a Igreja Católica também pode ser aquele que foi canonizado, segundo os seus preceitos. É respeitável, venerável, tem bom coração, bondoso ao extremo. É aquele que participa da santidade divina pela observância da lei ou pelos sacramentos. São pessoas que desempenharam uma obra admirável, ou cuja vida serve de testemunho aos demais católicos. Em português, convencionou-se empregar o substantivo "santo" para nomes masculinos iniciados por vogal ou a letra H, e "são" para nomes iniciados por consoante, no caso São Francisco. (FERREIRA, 1986, p. 1548). Vale esclarecer que o termo "santo" aqui empregado não tem nenhuma conotação de ser uma afirmação de fé, mas é a expressão com que Francisco é reconhecido, tanto no catolicismo como, muitas vezes, fora do catolicismo. Além disso, quer indicar a busca de se respeitar as nomeações que as tradições religiosas dão às pessoas que lhes são importantes. O mesmo será feito com a tradição religiosa do Santo Daime.

³ Idade Média Central é o período que vai dos séculos XI ao XIII, (FRANCO JÚNIOR, *apud* AMIM, 2017, p.119). Ela está embutida dentro do período que abarca toda a Idade Média, que se inicia no ano 476 (século V), com o fim do Império Romano do Ocidente e termina no ano 1453 (século XV), marcado pela queda de Bizâncio, Império Romano do Oriente, (LE GOFF, 2005, p. 55).

⁴ Leigos, na Idade Média Central, são membros da Igreja não engajados no sacerdócio, ou seja, são os cristãos não ordenados nem consagrados pela Igreja, diferentemente dos "clérigos". (LE GOFF, 2005, p. 63-64).

⁵ Hereges era a denominação dada pelas autoridades religiosas cristãs da época (Idade Média Central) àqueles que se opunham aos preceitos e à hierarquia da Cúria romana ou entendiam de forma diferente e contraposta diversas de suas doutrinas

o surgimento paralelo das novas Ordens Religiosas, por exemplo, as medicantes, representadas pelos franciscanos e dominicanos. Nessa época, era de praxe os imperadores serem coroados ou até excomungados pelo Sumo Pontífice em exercício, como afirmava o Papa Inocêncio III (1198-1216), conhecido de Francisco de Assis, que afirmava: “[...] o poder real vai buscar o seu esplendor na autoridade pontifícia, da mesma maneira que a lua reflete o esplendor do sol” (MATOS, 2008, s/p).

O estudo proposto dará ênfase à vida pós-conversão de Francisco na cidade de Assis, com a adoção radical da pobreza como uma nova forma de vida, com o seu total desapego em relação às coisas materiais e a introdução da mendicância, além da prática de uma pregação itinerante, ecológica, fraternal e sua acolhida aos pobres excluídos, bem como às outras tradições religiosas presentes. Destaca-se que, nessa época, existia também a manifestação de outras formas místicas em diversas Ordens Religiosas⁶ e nos movimentos religiosos leigos⁷ que surgiram entre os séculos XI e XII.

Sendo assim, para o desenvolvimento deste capítulo 1, adotou-se o critério de três tópicos divididos em subtópicos. No primeiro tópico, intitulado “Testemunhas oculares e primeiros biógrafos de São Francisco de Assis”, serão abordados os critérios adotados pelos primeiros biógrafos em suas descrições sobre a vida do santo. No segundo tópico, intitulado “Francisco de Assis: da burguesia ao casamento com a Senhora Pobreza”, serão abordados os fatos que marcaram a vida de Francisco de Assis a partir do seu nascimento, com uma juventude vivenciada de forma descompromissada, o sonho de se tornar um cavaleiro das Cruzadas, as suas experiências místicas iniciais, a sua conversão, até a fundação das três ordens franciscanas, suas missões evangélicas itinerantes e internacionais. Esse tópico abarcará também as divergências ocorridas dentro da Ordem e os acontecimentos que levaram ao afastamento de Francisco de Assis e às doenças que apressaram sua morte. E, finalmente, o terceiro tópico, intitulado “A mística de São Francisco de Assis”, abordará os acontecimentos e fatos que levaram Francisco a se manter firme na opção por uma mudança de vida radical em uma vivência paupérrima e a adoção

⁶ Ordens religiosas sublinhadas nesse período: Ordem dos Cartuchos, Ordem Beneditina, Ordem dos Cistercienses e Ordem Premonstratense.

⁷ Movimentos religiosos leigos que se destacam nesse período: as Beguinhas e os Begardos que surgiram na Bélgica, os Valdenses, os *Umiliati* (Humilhados), os Cátaros, os Albigenses e outros.

pelo bem-aventurado⁸ de uma mística itinerante de pregação evangélica no seguimento de Jesus Cristo. Aqui será abordado também o seu relacionamento com as tradições religiosas que coexistiam com a queda do feudalismo e a ascensão da sociedade burguesa, considerando que sua clara visão da relação de todos os seres com o Universo resulta na concepção fraternal de que todos somos irmãos e oriundos do mesmo Pai Criador. Este tópico irá também discutir os elementos vinculadores das manifestações místicas presentes em Francisco de Assis, por exemplo, o seu dom, via oração, de interceder junto ao Sagrado, suscitando a cura dos necessitados.

1.1 Testemunhas oculares e primeiros biógrafos de São Francisco de Assis

O objetivo deste tópico é abordar a vida de São Francisco de Assis de maneira concisa, mas com respaldo de uma factualidade registrada sobre os episódios narrados, mesmo que de certa forma seja um pouco imaginária. Vale dizer que as descrições apresentadas foram algo solicitado e aprovado pela hierarquia da Igreja Católica em tempos distintos. O desenvolvimento do capítulo 1 foi fundamentado nas narrativas apresentadas pelos primeiros biógrafos sobre a vida de Francisco de Assis, considerando as várias versões traduzidas dos textos originais desses autores em épocas distintas, sendo que alguns dos tradutores eram pertencentes à Ordem Franciscana e outros não, conforme consta das referências bibliográficas. É importante esclarecer que as primeiras biografias franciscanas são classificadas como pertencentes ao gênero literário hagiográfico⁹, muito empregado na época. Porém, elas têm caráter histórico por estarem presentes declarações de testemunhos seguros, autorizados e confiáveis. Além disso, são úteis para a compreensão de como Francisco era acolhido por seus pares, ou seja, o impacto de sua pessoa na sociedade e Igreja da época. Isso pode ser verificado, por exemplo, no prólogo de 1Cel: “desejando narrar em ordem a vida e os feitos de [...] Francisco [...] sempre guiado e conduzido pela verdade [...] procurei apresentar pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube por testemunhas de confiança” (CELANO *apud* MICCOLI, 2004, p. 203, nota 1); no prólogo de 2Cel: [o Capítulo confiou] a nós, à nossa pequenez

⁸ Bem-aventurado, no sentido religioso, é um substantivo masculino aplicado a uma pessoa que, nesta vida ou após a morte, pode desfrutar das bem-aventuranças divinas, da felicidade eterna: os bem-aventurados terão o reino dos céus (FERREIRA, 1986, p. 247).

⁹ Hagiografia: vem do grego: *hagios*, santo; *graphía*, escrever. Hagiógrafo é um autor que conta a vida dos santos (FERREIRA, 1986, p. 881).

escrever os atos e até os ditos de [...] Francisco para a consolação dos presentes e memória para os futuros [frades, baseada na] convivência assídua e mútua familiaridade com [o santo]” (CELANO *apud* MICCOLI, 2004, p. 203, nota 1); e na Legenda Maior: “concluímos com fé indubitável que [...] Francisco, foi [...] digno de ser amado por Cristo, imitado por nós [...], vivendo no meio dos homens, foi imitador da pureza dos anjos e pela qual foi colocado como exemplo para os perfeitos seguidores de Cristo (LM, Prólogo, 2). No entanto, deve ficar claro que foi dada uma atenção especial ao livro *As fontes franciscanas e clarianas* (2014), de Celso Márcio Teixeira, não por ser considerado melhor do que os outros, mas por abarcar uma grande quantidade de informações e narrativas dos acontecimentos e fatos sobre as experiências vividas por Francisco, inclusive em consonância com Clara de Assis.

Então, segundo Miccoli (2004), a narração hagiográfica dos primeiros biógrafos constituiu-se como história, com seus critérios e seus autorizados testemunhos, mesmo recorrendo a um excesso de imagens, figuras e cenas sugeridas e destacadas pela tradição, que são julgados dignos de serem narrados (MICCOLI, 2004, p. 204). A recuperação da história da vida de Francisco de Assis tinha uma urgência e um significado totalmente específico e particular, na medida em que a Ordem devia continuar e referir-se ao bem-aventurado como o seu próprio inspirador e modelo ideal a ser seguido. Ressalta-se que existiam conflitos e problemas que dividiam a Ordem, contraposições que começaram a surgir enquanto Francisco de Assis estava em viagem missionária ao Oriente, em 1220, e caracterizam os debates em torno à Regra, ocorridos nos anos seguintes. Então, ao tomar conhecimento desses conflitos, Francisco é obrigado a regressar à Itália para enfrentar as inovações (mudanças) introduzidas pelos “*fratres seniores*”¹⁰ na vida da Ordem, que teve como consequência o pedido do santo à Cúria por um “cardeal protetor” (Hugolino)¹¹ para a Ordem, e por fim a demissão de Francisco do cargo de Ministro Geral, em 1221. Enfatiza-se que existiam duas tendências opostas no interior da Ordem dos Frades: uma delas desejava manter as características fundamentais da proposta primitiva da “forma de vida” originada da “primeira Regra” e mantida na “Regra não Bulada”; a outra, estava decididamente disposta a modificar a proposta primitiva da Ordem e

¹⁰ *Fratres seniores* eram homens importantes e significativos por experiência, prestígio e autoridade, aos quais o próprio Francisco recorria para garantir o governo e a orientação cotidiana da comunidade.

¹¹ Hugolino, esta será a grafia adotada, nesta pesquisa, para o nome do Bispo de Óstia, futuro Cardeal Hugolino (1Cel 73,2) e que mais tarde tornou-se o Papa Gregório IX.

configurá-la em termos de Ordem Religiosa, semelhante às existentes na época, tendo em vista a sua capacidade de presença apostólica. Os *seniores* afirmavam, segundo Miccoli (2004), que em termos de comportamentos, praxes e condições de vida para um grupo pequeno, a manutenção era aceitável, porém, em se tratando de um grupo de milhares de homens, era insustentável e inadmissível (MICCOLI, 2004, p. 222-224). Isso, todavia, não significa que eles não gostassem de Francisco de Assis, porém, que se opunham ao ideal primitivo do bem-aventurado. Isso veio a ser manifestado na Regra Bulada aprovada em 1223.

Sendo assim, a Legenda Maior elaborada por São Boaventura tinha como finalidade tentar libertar a Ordem dessa polêmica sobre a forma de vida dos frades.

Destaca-se que as narrativas de Tomás de Celano estão mais ou menos próximas dos fatos acontecidos. Então, de acordo com Miccoli (2004), a sua função não foi apenas de organizar e de transmitir uma recordação, promover um culto, mas permitir o diálogo entre aqueles protagonistas, testemunhos e participantes dos acontecimentos. (MICCOLI, 2004, p. 210-211).

1.1.1 Frei Tomás de Celano

Frei Tomás de Celano foi o primeiro biógrafo de Francisco de Assis. Não se conhece a data exata de seu nascimento, mas se considera que ocorreu entre os anos 1185 e 1190, na cidade de Celano, uma comuna italiana. Provavelmente é originado de uma família abastada, por ter estudado em uma Universidade, e era um culto eclesiástico e sacerdote. Ele entrou na fraternidade franciscana por volta do ano 1215. Segundo Jordano de Jano, Tomás fez parte da segunda expedição missionária enviada à Alemanha pelo Capítulo Geral de 1221 (JORDANO DE JANO *apud* TEIXEIRA, 2014, p. 20). Destaca-se que, em 1223, Tomás foi nomeado vigário da região do Reno e, no final do mesmo ano, foi nomeado custódio, cargo que contemplava os conventos de Mainz, Worms, Colônia e Spira (Alemanha). O primeiro trabalho literário do Frei Tomás de Celano (1Cel), o "*Prima Vita*" (Vida primeira de São Francisco de Assis), narra o modo de ser de Francisco, a vida do santo, os costumes e salutares ensinamentos e alguns milagres operados por meio dele em vida, através das intercessões via oração. É importante ressaltar que esse trabalho literário foi encomendado pelo Papa Gregório IX, provavelmente no ano 1228, após canonização do santo. Posteriormente, um segundo trabalho (2Cel), "*Secunda Vita*"

(Segunda vida de São Francisco de Assis), solicitado a Tomás, admite-se ter sido encomendado pelo Ministro Geral da Ordem Franciscana, Crescêncio de lesi, no período entre 1244 e 1247. Essa obra tinha por objetivo recolher dados verdadeiros sobre a vida, os sinais e os prodígios de Francisco que não foram narrados na Vida Primeira (1Cel) até sua morte.

Segundo Teixeira (2014), a 2Cel teve tríplice finalidade: 1) devocional, em exaltar a santidade de Francisco; b) informativa, em tornar conhecidas a vida e as virtudes do bem-aventurado; c) formativa, em propor Francisco como referência e modelo para edificação dos presentes e futuros irmãos da Ordem. Existe também uma terceira obra (3Cel), o “Tratado dos Milagres”, que narra os milagres pós-morte do santo, redigido entre os anos 1250 e 1253, que não será abordada nesta pesquisa. Segundo uma tradição comum, Tomás de Celano faleceu em 1260 em São João, no vale de Varri (TEIXEIRA, 2014, p. 20-27).

1.1.2 Frei Boaventura

Frei Boaventura de Bagnoregio, Giovanni Fidanza, o futuro São Boaventura, nasceu por volta de (1217-1221) na cidade de Bagnoregio, em Viterbo, na Itália, e foi o segundo biógrafo de Francisco de Assis. Boaventura relata e registra que, ainda criança, foi curado de uma doença por intercessão de São Francisco. Entre 1225 e 1235, o menino Giovanni se ofereceu para servir no convento franciscano de Bagnoregio, onde recebeu seus primeiros ensinamentos. Durante o período de 1235 a 1243, foi enviado à Universidade de Paris, onde estudou na Faculdade das Artes. Então, em 1243, tornou-se *magister in artibus* (professor de artes) e, após entrar na Faculdade de Teologia, na própria Universidade de Paris, decidiu vestir o burel e ingressar na recém fundada Ordem dos Frades Menores, ou seja, dezessete anos após a morte de São Francisco de Assis. Vale dizer que, em 1250, Boaventura foi graduado Bacharel Bíblico e, em 1252, Bacharel Sentenciário. Em 1254, foi colocado à frente da Escola Franciscana de Paris, onde permaneceu até 1257. Em 1257, Frei Boaventura foi eleito Ministro Geral da Ordem e se esforçava para conduzir os frades a uma vivência dentro dos ideais do santo. Boaventura se distinguiu como um grande teólogo, escritor e clarividente místico. Sua obra mais conhecida e estudada é o tratado filosófico-místico *Itinerarium mentis in Deum* (Itinerário da mente para Deus), obra escrita no Monte Alverne, o eremitério, onde Francisco de Assis se recolhia para

os retiros espirituais. Mais tarde, em 1273, Frei Boaventura foi nomeado Bispo de Albano e Cardeal da Igreja. Tornou-se também o conselheiro pessoal de Gregório IX e organizador do II Concílio de Lião. No ano de 1274, antes de sua morte, em julho, renunciou ao cargo de Ministro Geral. Boaventura foi descrito como um “homem de ciência e eloquência eminentes, ilustre por sua santidade de vida, afável, piedoso e misericordioso, rico de virtudes, amado por Deus e pelos homens” (TEIXEIRA, 2014, p. 31-32). Destaca-se que no Capítulo 1, ano de 1257, decidiu redigir a Legenda Maior (LM), com o intuito de resolver os seguintes problemas: 1) a luta contra os mendicantes promovida pelas Universidades e dioceses francesas; 2) divergência interna de pensamentos na Ordem, que se dividiu em dois grupos, sendo um deles “os espirituais”, que queriam o retorno à vida primitiva estabelecida por Francisco, e o outro “os irmãos da comunidade”, que lutavam por uma adaptação da Ordem às novas situações; 3) o incremento e a diversidade de produção literária sobre São Francisco de Assis. No entanto, no Capítulo geral de Narbona, em 1260, Boaventura recebeu o encargo de elaborar uma nova Legenda de São Francisco. Então, Boaventura passou a recolher materiais, visitar lugares e entrevistar companheiros do bem-aventurado. A redação terminou em 1262, foi apresentada ao Capítulo geral de Pisa (1263) e foi aprovada. O Capítulo geral sucessor (1266, em Paris) mandou destruir todos os outros escritos realizados antes e a Legenda passou a ser o único texto oficial. Vale esclarecer que Boaventura utilizou-se dos escritos de Celano, de Juliano Espira e de parte da Legenda dos Três Companheiros. Admite-se que os escritos da LM se constituem em uma fonte histórica complementar. A obra LM, pertence ao gênero hagiográfico das Legendas da época, porém, destacam-se características próprias. Ressalta-se que o fato de Boaventura se interessar por mística conduziu o tema central de sua reflexão à caminhada espiritual e às experiências místicas de Francisco que o levam à identificação com Jesus Cristo, inclusive no diálogo com o Cristo Crucificado até as marcas dos estigmas. Devido às celebrações da festa dedicada a Francisco de Assis, segundo a ordem litúrgica da Cúria pontifícia, foi solicitada a elaboração de uma outra Legenda menos pormenorizada. Esclarece-se que a Legenda menor (Lm) utilizou-se das mesmas fontes da LM original. Após ser concluída, foi apresentada ao Capítulo geral em 1263 e aprovada. Assim sendo, a LM era lida no dia 4 de outubro, data da celebração da morte do santo, e nos outros seis dias seguintes era lida a Lm. Portanto, a Lm tem o caráter mais celebrativo litúrgico e

não apresenta diálogos e palavras de Francisco, mas foca na imagem e na espiritualidade de Francisco (TEIXEIRA, 2014, p. 31-34)

1.2 Francisco de Assis: da burguesia ao casamento com a Senhora Pobreza

Este tópico tem por objetivo investigar e analisar, por meio de seus subtópicos sequenciais, os acontecimentos que levaram o abastado Francisco de Assis a uma mudança extremamente radical de vida, de um *status* de riqueza para um *status* paupérrimo. Isso chocou a comunidade de Assis, os clérigos ostentadores, a Cúria Romana e os seus próprios companheiros de farra da nascente burguesia. O santo abdicou dos bens materiais e passou a priorizar o próximo excluído de maneira desinteressada, constituindo juntamente com os seus irmãos frades um movimento voluntário e mendicante de referência que foi abraçado pelos movimentos leigos na sua época. Portanto, essa mudança para uma vida radicalmente paupérrima está fundamentada na metáfora de seu casamento com a Senhora Pobreza. Evidencia-se que Francisco conseguiu articular de forma admirável uma síntese entre a ecologia interior, transformando sua mente, a metanoia, que o levou a uma nova prática religiosa católica e uma mudança social, adotando uma posição radical de pobreza e vivência evangélica, contrapondo-se aos costumes e hábitos da burguesia e também da nobreza de sua época. Ele conciliou de maneira singular uma ecologia exterior a partir da percepção da correlação entre os seres animados ou não, tornando-se fraternal com todas as criaturas, incluindo os enfermos, principalmente os leprosos, e os pobres necessitados, e de forma integral conduziu tudo a uma mística cósmica com o Criador.

1.2.1 A conversão e os momentos iniciais pós-conversão de São Francisco de Assis

Le Goff (2001) afirma que Francisco nasceu em 1181 ou 1182¹², em Assis, no vale do Espoleto, na Itália, e foi batizado por sua mãe (Pica Bernardone) com o nome

¹² 1181 ou 1182 foi o ano de nascimento de Francisco conforme TEIXEIRA (2014, p. 83). Porém, não se sabe ao certo se no final de 1181 ou no início de 1182. Segundo Le Goff (2001), Francisco nasceu no ano de 1181 ou 1182 (LE GOFF, 2001, p. 26).

de João (Giovanni di Pietro di Bernardone)¹³, na ausência do pai (Pietro Bernardone), um comerciante de tecidos que viajava a negócios pela França. O autor esclarece que o prenome Francisco, “singular e inusitado’, substituiu [ou não] o de João, [algo que] não se sabe” (LE GOFF, 2001, p. 58). Além disso, salienta que o biógrafo Celano (1Cel 1) acusou os pais do jovem Francisco Bernardone de terem contribuído para a adolescência depravada do filho, por educá-lo de maneira demasiadamente relaxada e dissoluta. Francisco tornou-se adulto, exercendo o ofício do pai, como era de costume, conforme a Legenda dos Três Companheiros (LTC 2) e “procurava levar um ritmo de vida cavaleiroso, imitando o comportamento dos nobres mais que praticando as virtudes e os defeitos da burguesia comercial” (LE GOFF, 2001, p. 59-60). Se Francisco foi “hábil nos negócios”? Não se sabe, mas era considerado um “grande gastador” e sua prodigalidade (fama de gastador) o levou à aproximação dos jovens burgueses e nobres. Foi educado segundo a tradição cavaleiresca. Destaca-se que a língua francesa era, por excelência, sua língua poética e utilizada por ele para expressar os seus sentimentos cavaleirosos e suas efusões íntimas durante a sua vida. Quanto aos seus sonhos, Francisco era atraído inicialmente pela guerra e o ofício das armas (LE GOFF, 2001, p. 58- 60).

Lima (1983) evidencia que o jovem Francisco, em plena juventude, vivia entre banquetes sofisticados e as cavalgadas, transgredindo os bons hábitos e costumes da sossegada e calma cidade de Assis, importunando a comunidade com suas cantorias junto de seus companheiros até a alta madrugada (LIMA, 1983, p. 10).

Em 1202, segundo enfatiza Le Goff (2001), Francisco participara da batalha em que se enfrentaram as duas cidades rivais, Perúsia (Atual Perugia) e Assis, na qual foi feito prisioneiro pelos perusinos, mas foi libertado um ano depois, em 1203. Após esta desagradável experiência, foi acometido por uma doença, da qual não se sabe a causa, que o imobilizou até o ano de 1204 (LE GOFF, 2001, p. 61).

Sua conversão se manifesta inicialmente por ocasião da partida para a guerra na Apúlia, na Itália, por volta de 1205, na qual seu objetivo principal era ser constituído cavaleiro da Cruzada, pelo conde Gentil, mas esse sonho não se realizou (LE GOFF, 2001, p.16). Depois disso, Francisco encontra um pobre cavaleiro com uma vestimenta velha, em péssimo estado, e lhe dá sua capa (LE GOFF, 2001, p. 64). O

¹³ Em 1181, ou no ano seguinte, nasceu, em Assis, Giovanni di Pietro di Bernardone, que mais tarde foi chamado de Francisco (PROVÍNCIA SANTA CRUZ, FRANCISCANOS 2021).

segundo acontecimento marcante na vida de Francisco, segundo Nigg (1975), foi quando “entrou uma vez na igreja de São Damião, meio em ruínas, para lá rezar diante do Crucifixo. Estava concentrado na oração, quando pressentiu que o Crucificado lhe disse: ‘Francisco, não vês como a minha casa está em ruínas? Trata de reconstruí-la’” (NIGG, 1975, p. 11). Então, teve a percepção de se tratar de um mandamento explícito do Cristo, o Ressuscitado, de quem passou a ser um exemplo visível (NIGG, 1975, p. 12).

Não levou muito tempo e Francisco foi novamente convidado por seus companheiros de bebedeiras para uma nova festa, visto que ele fora escolhido como o líder do grupo (LE GOFF, 2001, p. 65). Porém, ele não tinha ainda a convicção firme para recusar. Lá, de repente, ele ficou visivelmente quieto e se calou de vez. Seus companheiros zombaram dele, dizendo: “Francisco está pensando em sua noiva [ele respondeu]: De fato, estou para arranjar uma noiva, quero me casar com a Senhora Pobreza. [...] Debaixo de gargalhadas estrondosas dos companheiros, deixou a sala e nunca mais retornou para o meio deles” (NIGG, 1975, p. 12). A partir daí iniciou, de fato, o seu processo de preparação para o desafio de sua nova vida, indo meditar em uma gruta distante de sua cidade. “E assim se prefigura o tema do seu casamento com a Senhora Pobreza” (LE GOFF, 2001, p. 65).

Retornando à igreja de São Damião e comovido com a sua deterioração, Francisco resolveu juntar “uma trouxa de panos” da loja de seu pai, sem ele saber, ajeitou-a sobre o cavalo e saiu para vendê-la, tanto quanto ao cavalo, em Foligno, comuna italiana da região da Úmbria. Ele voltou a pé para Assis e entregou todo o dinheiro da venda para o pobre Padre. Furioso com o desaparecimento da mercadoria, o pai mandou procurá-lo, mas ele se escondeu. Depois, decidiu assumir a responsabilidade, deixou o esconderijo e se mostrou aos conterrâneos (LE GOFF, 2001, p. 66). Assim sendo, essa mudança de comportamento deixou as pessoas de Assis surpresas, e elas passaram a zombar dele, trataram-no como louco, jogando-lhe lama e pedras. Diante dessa situação vexatória, seu pai o levou para casa e o colocou em cárcere privado, acorrentado. Passados alguns dias, na ausência do pai, a mãe, compadecida, soltou-o e ele foi procurar refúgio com o Bispo de Assis, Dom Guido II¹⁴ (1204-1228) (LE GOFF, 2001, p. 66).

¹⁴ Em 1204, Dom Guido II é eleito bispo de Assis (PROVÍNCIA SANTA CRUZ, 2021).

Então, Francisco de Assis, após sua decisão de mudança total de vida, afastou-se do convívio com sua família e amigos. Como resposta, ao ser procurado e acusado de roubo pelo seu pai, Francisco resolve despir-se diante dele, do Bispo Guido e de algumas pessoas presentes. E “jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao seu pai. [...] ficou completamente nu diante de todos” (CELANO, 1975, p. 18). O Bispo Guido, compreendendo sua atitude, acolheu-o e o envolveu com a capa que vestia, tornando-se o seu protetor. Dessa maneira, Francisco abriu mão de todos os bens materiais (CELANO, 1975, p.18). Francisco devolveu também ao pai, segundo Nigg (1975), o dinheiro pelo qual se zangou, e disse: “Escutem todos, e compreendam bem: até agora chamei Pietro Bernardone, meu pai. [...] de agora em diante quero dizer ‘Pai nosso, que estais no céu’, com o propósito de servir ao Senhor” (NIGG, 1975, p.15). Para Le Goff (2001), essa atitude de Francisco é compreendida como um ato solene que marca a ruptura com sua vida anterior e o torna livre. Moreira (1997) ressalta que as atitudes inesperadas de Francisco de Assis produziram abalos na sociedade feudal de sua época. Ele foi um desastre financeiro e um fracasso pessoal para seu pai; uma preocupação constante para a sua mãe; expôs o nome da família Bernardone a tal ridículo que o irmão de sangue, Ângelo, nem quis mais falar-lhe; tornou-se uma provocação incômoda para a Igreja feudal, principalmente para os polpudos clérigos e bispos do seu tempo. Já para a comuna burguesa abastada de Assis, Francisco encarnava tudo o que não queriam ser: paupérrimo, cuidador de leprosos, pregador que gostava de lugares ermos, restaurador de igrejas caídas e altruísta com os marginalizados da sociedade (MOREIRA, 1997, p. 22).

Francisco restaurou, de 1206 a 1208, três Igrejas: São Damião, São Pedro e Santa Maria dos Anjos, também conhecida como igreja da Porciúncula¹⁵, nos arredores de Assis (TEIXEIRA, 2014, p. 16).

No entanto, de maneira inusitada, Francisco abrigava-se, repetidamente, em cavernas e buracos, onde procurava uma proteção semelhante aos animais, o que provocou muita zombaria (NIGG, 1975, p. 13). Assim sendo, o *Poverello*¹⁶ desejava realizar em si mesmo a vida pobre de Jesus Cristo, de quem foi dito: “as raposas têm suas tocas e as aves do céu seus ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde repousar a cabeça” (Mt 8,20).

¹⁵ Porciúncula, em latim, que significa em português pequena porção ou pedacinho (2Cel 18).

¹⁶ *Poverello*, é o apelido de Francisco de Assis em italiano, que significa “pobrezinho”.

1.2.2 A Ordem dos Frades Menores: gênese de uma proposta de vida

Ao fixar-se na Igrejinha da Porciúncula, já restaurada, Francisco participou de uma celebração Eucarística e ouviu o Evangelho de Jesus Cristo¹⁷ do envio apostólico narrado pelo evangelista Mateus, onde Jesus diz aos seus apóstolos: “não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, bolsa, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno de seu sustento” (Mt 10,9-10). Então, ao meditar sobre o texto, Francisco teve uma grande inspiração: “Isto é que desejo, isto aspiro no íntimo do meu coração” (NIGG, 1975, p. 69). Imediatamente Francisco tirou os sapatos, jogou fora o bastão que levava, desprezou bolsa e dinheiro, vestiu uma pobre túnica (hábito), desfez-se do cinto em que pendia a espada e se cingiu com uma corda áspera e nodosa que se tornou, mais tarde, o símbolo da veste franciscana (LM 3,1). Portanto, o santo amava muito a Igrejinha da Porciúncula, pois foi lá, a partir dessa experiência mística¹⁸ relatada, que ele viveu a experiência de uma de suas intuições fundamentais acerca de sua vocação.

Francisco sentiu-se muito alegre com a chegada dos primeiros seguidores, segundo Lima (1983), os quais se tornariam irmãos da Ordem, e viu que suas palavras não foram em vão. Porém, o bem-aventurado foi refugiar-se nas montanhas de Rieti, na região de Lazio, numa gruta alpestre, com a intenção de experimentar uma “vida contemplativa, de pura espiritualização e renúncia total às coisas da terra para a purificação absoluta de sua alma” (LIMA, 1983, p. 20-21).

Assim sendo, com o surgimento aleatório de seguidores, Francisco deu início à fundação da sua Ordem. Inicialmente redigiu a primeira Regra e escreveu que os irmãos “sejam menores”, e disse: “Quero que esta fraternidade seja chamada Ordem dos Frades Menores¹⁹ (OFM)” (1Cel 38). A OFM é também conhecida como Ordem Mendicante de São Francisco de Assis, Ordem dos Franciscanos ou Ordem Franciscana (PROVÍNCIA PORTUGUESA DA ORDEM FRANCISCANA, 1941).

¹⁷ Nesta pesquisa serão adotados os nomes Jesus, Jesus de Nazaré e Jesus Cristo em referência ao Jesus histórico, e Cristo em referência ao Ressuscitado.

¹⁸ A palavra “mística” e seus derivados dizem respeito a uma forma superior de experiência de natureza religiosa [...] [ou não], que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo (VAZ, 2015, p. 10).

¹⁹ Menores significa “submissos a todos” e eles deveriam desprezar todas as coisas terrenas e se libertarem do amor-próprio, colocando-se a serviço dos necessitados (1Cel 39).

Destaca-se que na época de Francisco de Assis existiam três modalidades institucionalizadas de vida religiosa. Essas ordens se pautavam por regras de vida, sendo a primeira a de São Bento, beneditina, adotada pelos monges e a maioria dos eremitas; a segunda, a de Santo Agostinho, agostiniana, adotada pelos cônegos regulares; e a terceira, a de São Bernardo adotada especificamente pelos monges cistercienses (TEIXEIRA, 2003, p. 49-50). Porém, Francisco não adotou nenhuma delas e limitou-se ao uso de sua própria regra. Sendo assim, o biógrafo Tomás de Celano afirma que:

Francisco escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, de maneira simples e em poucas palavras uma forma e regra de vida, utilizando essencialmente palavras do santo Evangelho, a cuja perfeição ele unicamente aspirava. E inseriu poucas outras coisas que eram absolutamente necessárias para a prática do santo modo de viver. (1Cel, 8, 32).

Dessa maneira, ressalta-se que, no ano de 1209, o bem-aventurado decidiu ir a Roma, com os onze frades que integravam a fraternidade, para pedir a Inocência III²⁰ que aprovasse sua conduta e a de seus irmãos através de sua Regra. Vale mencionar uma experiência mística vivida pelo Papa Inocência III, na época em que Francisco conseguiu submeter-lhe o texto de sua primeira Regra, diante da qual o papa se mostrou espantado devido a sua severidade. Nesse momento, o Papa se voltou para o bem-aventurado e lhe disse: “Meu filho, vá rezar para que Deus nos manifeste sua vontade: quando a conhecermos, poderemos responder-te com toda a segurança” (LE GOFF, 2001, p. 74). À noite, após ter um sonho com um religioso “pequeno e feio” que sustentou a basílica de Latrão ao se inclinar como se fosse desabar, Inocência III fez uma analogia entre Francisco e o religioso e concluiu que o bem-aventurado poderia salvar a Igreja. Então, depois de analisar o texto que Francisco apresentou, que mais tarde foi denominado “primeira Regra”, o Papa deu uma aprovação verbal e nada por escrito (LE GOFF, 2001, p. 74). Porém, impôs

²⁰ Em janeiro de 1198, foi eleito ao trono papal, sob o nome de Inocência III. Era jovem e, com apenas 37 anos, já possuía um notável conhecimento teológico (formado pela Universidade de Paris) e em Direito (pela Universidade de Bolonha). Possuía experiência jurídica, era conhecido como uma figura mais política do que religiosa, organizou a Cruzada contra os cátaros e estabeleceu a Inquisição. Foi um exímio governador papal, pois conseguiu a anexação de Spoleto, Ancona e Ravena aos Estados Pontifícios. (FONTES, 2007, p. iii).

obediência dos frades a Francisco e dele aos papas. Em seguida, mandou tonsurar²¹ todos, pois eram leigos, e ao que tudo indica, segundo a LTC 52, conferiu-lhes o diaconato e lhes autorizou apenas a pregação evangélica e dirigir exortações morais ao povo (LE GOFF, 2001, p. 73-74).

Enfatiza-se que, no inverno de 1209-1210, os doze frades, como os apóstolos de Jesus, encontraram-se na Igreja da Porciúncula, já com o consentimento papal, e a partir desse momento deu-se a continuidade da pregação itinerante anteriormente praticada. Então, Francisco despachou os frades para pregarem nas estradas, nas cidades e nas aldeias da Itália, sempre dois a dois, como fez Jesus Cristo com os seus apóstolos: “chamou a si os Doze apóstolos e começou a enviá-los dois a dois. E deu-lhes autoridade sobre os espíritos impuros” (Mc 6,7).

Cabe evidenciar que, segundo Lima (1983), quando Francisco redigiu a primeira Regra da Ordem, incluiu o dever da alegria como uma norma de vida para todos os adeptos e disse: “[...] devem mostrar-se sempre satisfeitos no Senhor, cheios de disposição e de alegria como convém” (LIMA, 1983, p. 32). O santo determinou também aos irmãos da OFM que sempre saudassem as pessoas da seguinte maneira: “O Senhor te dê a paz” (NIGG, 1975, p. 28).

Francisco exigia que seus irmãos colocassem em prática a vida pobre de Jesus Cristo. Isso incluía a negação radical do dinheiro. Então, com a proibição do dinheiro, Francisco de Assis introduziu na Ordem a mendicância. O santo não queria que a Ordem possuísse casas nem conventos. Desejava viver com seus irmãos como peregrino e estrangeiro, dando testemunho. Na concepção de Francisco, a atitude de mendigar era vista como um ato de humildade e para dar aos homens a oportunidade de colocar à prova sua misericórdia (NIGG, 1975, p. 20). Muitas vezes, os irmãos da OFM ganhavam o seu sustento com o próprio trabalho, ajudando os agricultores na colheita.

Nigg (1975) enfatiza que Francisco enxergava com clareza as anomalias da Igreja medieval, por exemplo, a polêmica da “pompa clerical com a vida pobre do [Jesus] Cristo [...] mas não quis saber de protestos e nem de manifestações” (NIGG, 1975, p. 25). Então, para ele, isso foi uma perda da identidade inicial da Igreja e passou a viver de forma paralela segundo os princípios evangélicos (NIGG, 1975, p.

²¹Tonsura é um corte circular do cabelo, na parte mais alta e posterior da cabeça, que se faz nos clérigos, semelhante a uma coroa. Prima tonsura: cerimônia religiosa em que é conferido ao prelado ordenado o primeiro grau de clero [Diaconato] (FERREIRA, 1986, tonsura).

25). Sendo assim, o *Poverello* propunha uma conversão para o alto clero da Igreja “não pela crítica, mas pela santa humildade e pelo respeito. Por princípio, sempre desejou viver em paz com o clero, [...] Francisco se considerava um ‘auxiliar [diácono] dos sacerdotes’” (NIGG, 1975, p. 25).

Vale evidenciar que Francisco e os seus companheiros se destacavam do resto do povo pela maneira de se vestirem e pelo modo de viver, sendo chamados de “penitentes da cidade de Assis” (NIGG, 1975, p. 19).

Frei Francisco pregava aos irmãos a obediência à primeira Regra de modo a agregá-los fraternalmente numa confraria em que coexistissem clérigos e leigos. Ele sempre pregou o despojamento e a pobreza como pré-requisito para o seguimento de Jesus Cristo, baseando-se no Evangelho narrado pelo evangelista Mateus: “[...] negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24); “[...] vai, vende e o que possuís e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (Mt 19,21). Assim sendo, o bem-aventurado resumiu a Regra de vida dos irmãos da OFM: viver em obediência, em castidade e sem nada de próprio, ou seja, viver na pobreza e seguir a doutrina e as pegadas de nosso Senhor (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 67-68). Certa vez, o santo se dirigiu aos frades com aspereza, e disse: “quem não quer observar a regra, deve deixar a Ordem” (NIGG, 1975, p. 21).

Mesmo diante de todas as dificuldades, Francisco de Assis acabou por fundar três Ordens franciscanas²² submissas à Cúria Romana e foi um exímio exemplo de conduta para os seus seguidores e a encarnação da própria Regra.

1.2.3 As divergências internas na Ordem e os momentos finais da vida de São Francisco de Assis

Após a aprovação verbal do Papa Inocêncio III, o grupo dos companheiros teve um crescimento exorbitante. Tudo parecia caminhar bem, com uma boa aceitação da primeira Regra. Assim sendo, com seu novo estilo de vida, Francisco inspirava os seus companheiros a optarem pelo Evangelho como norma de vida e se dedicarem

²² Francisco de Assis fundou três Ordens: A Ordem dos Frades Menores, em 1209; A Ordem franciscana feminina, que teve seu início a partir de 1212, com o desejo de Clara de Assis de se tornar religiosa, e em 1215 foi fundada a Ordem das Damas Pobres, sendo conhecida também como Ordem das Clarissas; A Ordem Terceira franciscana ou Ordem dos leigos, que surgiu em 1221, constituída por leigos/leigas (solteiros ou casados). Mais tarde passou a ser chamada de Ordem Terceira Secular e hoje Ordem Franciscana Secular (PONTES FILHO, 2006, p. 11).

a fazer parte do mundo dos pobres marginalizados e do trabalho junto dos leprosos, fundamentados nos princípios da mendicância. No entanto, as divergências no interior da Ordem se manifestariam a partir da saída de Francisco em viagem internacional missionária ao Oriente, em junho de 1219²³. Na sua ausência da Itália, nomeara dois vigários, escolhidos entre os frades, para gerir as comunidades franciscanas. Paralelamente, nessa época, ocorreram entradas de novos frades clérigos: sacerdotes, mestres e doutores formados. Isso causou na Ordem novas inserções e modificações, já abordadas no subtópico 1.1, que se contrapunham ao pensamento de Francisco, provocando descontentamento no interior da Ordem. Tal fato foi comunicado a Francisco, que se encontrava no Egito, e foi solicitado o seu retorno à Itália, pois, “os frades, na sua ausência, passavam por grave crise” (LE GOFF, 2001, p. 83). Portanto, diante da crise instalada, Francisco resolveu retornar à Itália, por volta do final do ano de 1220. Então, logo após o seu retorno, ele recorreu ao Papa Honório III e solicitou a nomeação de um cardeal protetor da Ordem dos Frades Menores, e lhe foi concedido o Cardeal Hugolino (futuro Papa Gregório IX). Sendo assim, Hugolino (representante da Santa Sé) revogou o que foi estabelecido pelos frades discordantes, restabelecendo temporariamente a ordem (MICOLLI, 2004, p. 227-228). Mas isso gerou insatisfações, inclusive colocando a liderança de Francisco em discussão. Vale dizer que o Cardeal Hugolino de Ostia possuía as atribuições que incorporavam as funções de “protetor, governador e corretor da fraternidade” (LE GOFF, 2001, p. 84-85). Bernardi (1997) pontua que, por volta do ano 1221, a OFM contava com cerca de cinco mil irmãos, o que trouxe dificuldades, sobretudo à forma e à vivência segundo a primeira Regra (BERNARDI, 1997, p. 55). Dessa maneira, alguns dos frades doutos novatos, por meio do Cardeal Hugolino, tentaram convencer o bem-aventurado a adotar uma das Regras clássicas existentes (de Santo Agostinho, de São Bento ou de São Bernardo) e Francisco recusou, mantendo o seu posicionamento inicial. Vale dizer que esta discussão polêmica causou sofrimento para o santo até o final de sua vida. (BERNARDI, 1997, p. 56).

Segundo Le Goff (2001), em 1221, Francisco deu início à redação da nova Regra (segunda), que foi finalizada e apresentada ao Capítulo de 1221, ao Cardeal Hugolino e ao Papa Honório. Porém, foi reprovada pela Santa Sé, que solicitou

²³ No começo de junho de 1219, Francisco parte para o Oriente, em viagem para a Síria, Egito e Terra Santa (PROVÍNCIA SANTA CRUZ, 2021). Destaca-se que o objetivo da ida de Francisco à Síria era pregar aos infiéis, em especial ao Sultão dos sarracenos (1Cel 57).

revisões nos textos. Esta Regra veio a ser denominada Regra não Bulada (RnB). Então, Francisco retomou o trabalho árduo juntamente com Frei Leão, introduzindo os anseios da Cúria, e reenviou a Roma a nova Regra Revisada. Mais uma vez ela foi alterada e retocada pelo Cardeal Hugolino. Então, após a realização dessas últimas alterações nos fundamentos originários da Ordem, a nova Regra foi aprovada pelo Papa Honório III, através da Bula de 29 de novembro de 1223 (daí, *Regula bullata ou Regra Bulada-RB*), por sinal, vigente até hoje (LE GOFF, 2001, p. 85-86). Durante o desenrolar do ano de 1221, quando Francisco apresentou os textos iniciais da sua nova Regra ao Capítulo da Ordem, talvez por sugestão de Hugolino, surgiu uma nova Ordem. A nova Ordem Secular acolheu o grande número de leigos que desejava entrar na OFM. Vale dizer que essa nova Ordem formada (Ordem Terceira) teve como modelo a que tinha sido instituída pelo resgate de alguns hereges do grupo dos *Umiliat*, por Inocêncio III, antes de ser eleito Papa, em 1196 (LE GOFF, 2001, p. 36). Porém, a Ordem Terceira estabelecida correspondia ao desejo de Francisco de manter o caráter fraterno. No entanto, ela objetivava controlar o ingresso de novos adeptos na Ordem e também ser empregada como um grupo leigo-religioso, no molde dos cruzados, a serviço dos interesses espirituais e temporais papais²⁴. É importante esclarecer que a nova Regra para a Ordem Terceira, redigida em 1221, foi realizada de maneira seca e jurídica, e aprovada pelo Papa, sendo que “pouco tem da marca pessoal de Francisco” (LE GOFF, 2001, p. 85).

As alterações impostas pela Cúria à nova Regra que foi deformada²⁵ (RB de 1223) atormentaram Francisco de Assis até a sua morte (LE GOFF, 2001, p. 86). Enfatiza-se que, diante de tudo isso, a vontade de Francisco era de abandonar completamente a Ordem, mas o fato não ocorreu, e ele não a abandonou pelo seu preceito religioso de obediência à Igreja e, segundo a opinião de São Boaventura, Francisco de Assis sempre foi “o homem obediente” (LE GOFF, 2001, p. 87).

Ao que tudo indica, a aceitação por parte Francisco da RB está relacionada com outra vivência mística, e acatando a vontade divina ele se tranquilizou: “pobre homenzinho, disse-lhe o Senhor, ‘por que se entristeceu? Tua Ordem não é a minha

²⁴ Em dezembro de 1221, o próprio Papa Honório III utilizou muitos integrantes da Ordem Terceira da cidade de Faenza (Itália) como apoiadores do Papa contra as forças militares do império.

²⁵ Regra deformada, aqui, deve ser compreendida como uma descaracterização da sua forma originalmente elaborada. Por exemplo, algumas alterações impostas pela Santa Sé na nova Regra de 1221 proposta pelo santo: supressão de grande parte das citações evangélicas, a não priorização aos cuidados com os leprosos, a não exigência de uma pobreza rigorosa, não insistia mais na necessidade do trabalho manual e não proibia os frades de terem livros.

Ordem? Não sou eu que ela tem como Pastor Supremo? Deixa-te então de afligir-te e cuida antes de tua própria salvação” (LE GOFF, 2001, p. 87).

Mas Francisco reage e resolve se demitir, dizendo diante de todos os irmãos da OFM: “agora estou morto para vós. Mas eis que Frei Pedro Cattani, a quem eu e todos vós devemos [deveis] obedecer” (2Cel 143). Agora, a direção administrativa da comunidade passou a ser exercida por Frei Pietro Cattani, que veio a falecer no mesmo ano de 1221 e foi substituído por Frei Elias de Cortona (LE GOFF, 2001, p. 84-85). Frei Elias, ao assumir o controle e a administração da Ordem dos Frades, impôs-lhe novos preceitos, causando enormes confusões. Assim sendo, ele transformou a fraternidade dos humildes Frades Menores em “uma ordem que mais tarde ocupou cátedras de universidades” (NIGG, 1975, p. 35). Segundo Nigg (1975), “[Elias] tornou-se tão arrogante, que acabou morrendo excomungado²⁶, [e] fora da Igreja” (NIGG, 1975, p. 35). Pontua-se que não existiu um confronto entre Francisco e Frei Elias, pois grande parte dos novos frades da Ordem tinha interesse em estudar e aperfeiçoar-se e contavam com o seu apoio e complacência da Cúria Romana. Cabe enfatizar que, segundo Celano (1975), Francisco se contrapunha aos estudos das Escrituras não porque não gostasse, mas para afastar os frades dos estudos supérfluos, pois desejava que fossem bons pela caridade e não sábios por curiosidade (CELANO, 1975, p. 197). Por outro lado, Francisco defendia a simplicidade religiosa de oração, e a adoção interior da Senhora Pobreza, que deveria ser o foco, porém afirmava: “devemos honrar e respeitar todos os teólogos e os que ministram as santíssimas palavras divinas como a quem nos ministra espírito e vida” (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 113). Assim sendo, Francisco escreveu em seu testamento: “Ninguém me ensinou o que eu devia fazer, mas Ele mesmo, o altíssimo Deus, me revelou que devia viver segundo a forma do santo Evangelho” (FRANCISCO DE ASSIS, Test 14).

Então, ao deixar a direção da OFM, o santo se refugiou no seu eremitério do Monte Alverne, em 1224, a sua salvação independente da Ordem. Assim sendo,

²⁶ Em 1239, o Imperador Frederico II (1215-1250) e Frei Elias (1180-1253) foram excomungados da Igreja católica pelo Papa Gregório IX (1227-1241), por trabalharem juntos no sentido de fortalecer o poder imperial sobre a Itália, contrapondo-se aos interesses da Cúria Romana na soberania dos territórios pertencentes à Santa Sé. Frei Elias foi escolhido por Francisco de Assis como vigário da OFM de 1221 até o ano 1227. Posteriormente, Frei Elias passou a ocupar o cargo de Ministro-geral da Ordem entre os anos 1232 e 1239, tendo sido encarregado por Gregório IX na construção da Basílica em honra a São Francisco de Assis. Assim sendo, logo após a expulsão de Frei Elias da Ordem, ele passou a viver sob a proteção de Frederico II, para quem já prestava serviços por algum tempo e isso levou a sua exclusão da OFM (TEIXEIRA, 2014, p. 64).

encaminhou-se serenamente para o fim de sua vida (LE GOFF, 2001, p. 86-87). No Monte Alverne ele passou por outra experiência mística extraordinária, dessa vez com um anjo Serafim²⁷: Francisco percebeu que “de repente, tornaram-se visíveis em suas mãos e em seus pés sinais daquelas chagas que tinha visto pouco antes no homem crucificado que pairava sobre ele” (NIGG, 1975, p. 36). Nigg (1975) enfatiza que nenhum cristão antes do *Poverello*, tinha recebido as chagas do Senhor. Portanto, interpreta-se que a união mística de Francisco com Cristo foi tão intensa que passou a ser materializada dentro da existência corporal do santo, que pouco falava sobre os estigmas e dizia: “bem-aventurado aquele que sabe guardar consigo os mistérios de seu Senhor e Deus” (NIGG, 1975, p. 36). Dessa maneira, Francisco solicitou aos irmãos da Ordem “um cuidado com o Monte Alverne”²⁸, e que não deixassem que ele fosse profanado (NIGG, 1975, p. 36).

Logo após receber os estigmas, Francisco, muito debilitado, retomou, em 1224, as suas viagens itinerantes, montado em um jumento. Nessa ocasião, voltou a visitar [Santa] Clara, em San Damiano, que o viu doente e se dispôs a cuidar dele. Destaca-se que lá, naquela ocasião, supõe-se que Francisco compôs o poema “Cântico do Irmão Sol”. Suas doenças pioraram e ele ficou quase cego, além de sofrer terríveis dores de cabeça. Sem demora, Frei Elias consegue convencer Francisco a se consultar com os médicos do Papa, em Rieti. Vale dizer que Francisco não tinha muita simpatia pelos médicos, pois para ele “o único e verdadeiro médico [seria] o Cristo” (LE GOFF, 2001, p. 64). Porém, só resolveu ceder após Frei Elias ler o versículo do Livro do Eclesiástico que diz: “o Senhor fez a terra produzir os medicamentos: o homem sensato não os despreza” (Eclo 38,4), o que ocorreu quando a doença dos olhos o tornava quase cego (LE GOFF, 2001, p. 63-64). Mas o seu quadro de saúde não melhorou e os Frades de Sena o chamaram para lá,

²⁷ Um Serafim é, segundo a Angelologia, um anjo de seis asas. É comumente aceito como a primeira posição na hierarquia celestial dos anjos, os que estão mais próximos de Deus. Ver também o livro do Profeta Isaías (Is 6,2-6), e conforme sua nota de rodapé “f” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2011, p. 1263), Serafim, etimologicamente, significa seres alados abrasadores. Portanto, são figuras humanas dotadas de seis asas, que misteriosamente conduzem o carro de lahweh no Livro de Ezequiel (Ez 1) e que, em Ez 10, são nominados “querubins”. Segundo Ferreira (1986), Serafim tem origem no hebraico *seraphim* e significa “aquilo que queima, e se purifica com o fogo”. É um anjo que pertence à primeira hierarquia celestial dos anjos (FERREIRA, 1986, p. 1573, Serafim).

²⁸ O Monte Alverne, perto de Arezzo, foi doado pelo conde de Chiusi, Orlando Cattani, ao santo como eremitério ou ermida, em 1213.

afirmando que poderiam curá-lo, o que não ocorreu de imediato, e nessa ocasião o santo lhes ditou o seu escrito “Testamento” (Test). Pouco depois, Francisco teve uma relativa melhora e foi para o eremitério Celle, porém, lá sua doença voltou a se agravar e ele solicitou que o levassem para Porciúncula. Em Porciúncula, Francisco ficou hospedado no palácio do Bispo de Assis e era vigiado pelos frades, que rezavam, e todos eram protegidos pelos homens armados de Assis, para evitar o roubo do corpo, pois o costume da época era de se guardar os cadáveres dos santos como relíquias (LE GOFF, 2001, p. 89-91).

Francisco chamava as dores “de irmãs e não de penas” (2Cel 212). Já próximo à sua morte, o santo pediu que o levassem ao eremitério de Santa Maria da Porciúncula (1Cel 108) e estando junto dos Frades da Ordem que se lamentavam, “Francisco mandou trazer um pão, abençoou e partiu dando um pedacinho para cada um comer” (2Cel 217). Em seguida, mandou trazer “o códice dos Evangelhos e pediu que lhe fosse lido o Evangelho de [Jesus Cristo narrado por] São João a partir do trecho que começa: ‘Antes da festa da Páscoa, [...]’ (Jo 13,1)” (2Cel 217). Dessa maneira, relembrou a última ceia do Senhor com os seus discípulos, “demonstrando o afeto de amor [...] para com os irmãos” (2Cel 217). Abençoou novamente a estimada cidade de Assis e, em seguida, “mandou que o colocassem nu sobre a terra nua, porque queria ‘lutar nu com nu’” (NIGG, 1975, p. 37). Então, “colocado sobre a terra, despojado da veste de saco, ele elevou, [...] o seu rosto ao céu [...] E disse aos irmãos: ‘Eu fiz o que é meu [dever]; que Cristo vos ensine o que é vosso’” (2Cel 214) e disse: “bem-vinda minha irmã morte” (NIGG, 1975, p. 37). Então, dois anos após a morte de Francisco de Assis, que ocorreu em 3 de outubro de 1226²⁹, houve a sua canonização em 16 de julho de 1228 (LM 15,7). Isso ocorreu de maneira consensual entre o clero, visto que “a vida extremamente santa do homem totalmente santo não precisa de confirmação por milagres, pois a vimos com os próprios olhos e apalpamos com nossas próprias mãos, e a examinamos na verdade” (NIGG, 1975, p. 38). Durante a canonização destaca-se a presença do Papa Gregório IX (antigo Cardeal Hugolino, conhecido de Francisco e protetor da OFM). Nesse ato solene da declaração de

²⁹ Uns defendem que Francisco de Assis morreu dia 3 de outubro de 1226: (TEIXEIRA, 2014, p. 88; LE GOFF, 2001, p. 91; NIGG, 1975, p. 38; PROVÍNCIA FRANCISCANA DA IMACULADA CONCEIÇÃO DO BRASIL, 2021). Outros defendem que Francisco de Assis morreu no dia 4 de outubro de 1226 (LM 15,6; MCGINN, 2017, p. 86; LTC 68) e esta data também é adotada pela Igreja Católica Apostólica Romana como o dia da morte do santo.

santo, na Igreja Católica romana, Gregório prestou-lhe uma homenagem na qual se misturaram a veneração e a sua intenção política (LE GOFF, 2001, p. 90-91).

1.3 A mística de São Francisco de Assis

Neste tópico será abordada a mística³⁰ do santo em caráter integral, por agregar suas atitudes e práticas religiosas cristãs que culminaram em uma transformação de sua vida. De uma vida abastada com muitos bens materiais e dinheiro, pertencendo a uma sociedade burguesa em ascensão, Francisco passou a adotar uma vida paupérrima e solidária aos excluídos, inserindo-se no meio deles. Será também aludida a relação respeitosa do santo com os diversos movimentos religiosos de sua época, não significando que os apoiava ou os contradizia. Importante também é ressaltar o diálogo respeitoso com aqueles tidos como infiéis (os muçumanos). Paralelamente, será evidenciada a interação de Francisco com a natureza, com os seres animados e inanimados de maneira harmoniosa e singular, durante o deslocamento em sua pregação itinerante. Por fim, serão abordados os elementos veiculadores da manifestação mística do santo, por exemplo, a interseção através das orações para a obtenção das curas das pessoas.

1.3.1 A pobreza, a fraternidade e a mística itinerante

Francisco Bernardone, antes da sua conversão, sempre questionava a si mesmo: o “que poderá dar sentido à minha vida?” (SÃO FRANCISCO *apud* NIGG, 1975, p.11). Então, em certa ocasião já explicitada, deparou-se com um leproso, doença à qual tinha aversão, e de repente, teve a sensação de ouvir alguém lhe ordenando que se contivesse, doasse uma esmola ao leproso e o beijasse. Após vivenciar essa experiência mística de aceitação de um mandado divino, assustado, Francisco o beija, sem o menor receio de contágio. Então, a partir desse encontro

³⁰ A mística não é um privilégio de alguns bem-aventurados, mas é uma dimensão da vida humana, à qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos, quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante da riqueza do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos num certo nível místicos (BOFF, 2008, p. 195). Segundo Magalhães (2015), “a mística tem um dinamismo próprio que inicia com o desapego do mundo exterior, com a vitória sobre as paixões, prossegue, depois, numa atitude de meditação e de contemplação, finalizando com a união completa com o Absoluto [Deus].” (MAGALHÃES *apud* CÂMARA, 2019, p. 74).

com o homem leproso, Francisco deu o primeiro passo para a sua nova caminhada (NIGG, 1975, p.11). Esse acontecimento foi registrado pelo santo logo no início de seu escrito “o Testamento”:

Foi assim que o Senhor me concedeu a mim, Frei Francisco, iniciar uma vida de penitência: como estivesse em pecado, parecia-me deveras insuportável olhar para os leprosos. E o Senhor mesmo me conduziu entre eles e eu tive misericórdia para com eles. E enquanto me retirava deles, justamente o que antes me parecia amargo se me converteu em doçura da alma e do corpo. E depois disto demorei só bem pouco e abandonei o mundo. (FRANCISCO, 1970, p.112).

Outro fato relatado foi que Francisco, no início de sua conversão, em uma atitude compassiva com o próximo, ao se encontrar com um cavaleiro pobre de nascença, “despiu-se das roupas elegantes que acabara de mandar fazer para si e as deu ao pobre cavaleiro” (BOAVENTURA, 1979, p.168).

Vale lembrar outro fato em que, próximo do início de sua conversão, Francisco recusou o convite de seus companheiros de bebedeira e diversão para um novo encontro, pois sua vida fora transformada na adesão radical à Senhora Pobreza e ele viu que aquele ambiente não mais lhe pertencia, afastando-se dali definitivamente (LE GOFF, 2001, p. 65). Sendo assim, Francisco passou a representar para a comuna de Assis e seus amigos tudo o que eles não aspiravam vivenciar: a pobreza, cuidar de leprosos, pregação itinerante, morada em lugares abandonados, reformar igrejas destruídas e abandonadas e a partilhar com os pobres marginalizados. Isso tudo se contrapunha aos ideais da elite medieval da época, com o feudalismo em lenta decadência e ascensão da burguesia (MOREIRA, 1997, p. 22).

É notório que Francisco adotou a Pobreza como um ser personificado, não apenas simbolicamente, mas sensível e verdadeiramente real, amável, e tinha muita afeição por ela em seu coração (NIGG, 1975, p. 12-13). O santo não queria ter nada, desapegava-se de tudo e falava da Santa Pobreza dizendo: “[...] quem enxergava a pobreza enxergava [Jesus] Cristo” (NIGG, 1975, p.13).

Destaca-se que Francisco se abrigava muitas das vezes “‘em cavernas e buracos’, onde procurava proteção igual a um bicho do mato [selvagem]” (NIGG, 1975, p.13). Isso gerou muita zombaria e horror em seus conterrâneos, pois ele queria corporificar em si a vida pobre de Jesus Cristo de maneira radical.

Enfatiza-se que Francisco decidiu viver como um mendigo e entre eles para se aproximar dos mais necessitados, repetindo as atitudes de Jesus Cristo. Francisco

justificava o seu seguimento a Jesus Cristo na radical pobreza dizendo: “eu considero dignidade régia e insigne nobreza de seguir aquele Senhor que sendo rico, por nós se fez pobre” (2Cel 73).

Vale lembrar o episódio da experiência mística extraordinária vivenciada por Francisco de Assis que se tornou um evento fundante da OFM, ocorrido durante uma celebração Eucarística na Igreja da Porciúncula, ao ouvir o evangelho do envio apostólico, narrado por Mateus (Mt 10,9-10), que inspirou o santo a abraçar a santa pobreza com muito amor. Então, ao refletir sobre o texto bíblico, houve uma transformação imediata em sua vida que o marcou para sempre e, desse momento em diante, Francisco teve convicção do que queria (BOAVENTURA, 1979, p. 32). A partir daí, Francisco teve uma conduta de vida cristã exemplar diante de Deus e dos seres humanos, tornando-se uma referência para seus companheiros e simpatizantes, devido à sua simplicidade, honestidade e sinceridade, que são atestadas pelos biógrafos. Ele foi amigo de todos os seres vivos³¹ e não vivos³², ou seja, amava toda a criação. Propagou entusiasmo com alegria, teve um convívio fraternal com todos, caridade, amor, compaixão e solicitude.

Ressalta-se que a OFM foi concebida por Francisco dentro da total pobreza, individual e coletiva, com preceitos severos, inflexíveis e com certa distância da Cúria Romana. Francisco de Assis aconselha aos Frades da sua Ordem que:

Evitem os irmãos de aceitar em caso algum, igrejas, modestas habitações [...] se não estiver conforme com a santa pobreza que prometemos pela regra, demorando nelas sempre como forasteiros e peregrinos. [...] [peço também] que não se atrevam a pedir à Cúria Romana algum rescrito³³. (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p.114).

Com a Ordem dos Frades já estabelecida, em 1212, Francisco recebeu e acolheu uma jovem noviça muito especial de nome Clara, pertencente à nobreza de Assis, que fugiu de casa e foi acolhida por Francisco e pelos irmãos na Porciúncula.

³¹ Os seres vivos são aqueles que nascem, crescem, reproduzem-se e morrem, como os animais e as plantas.

³² Os elementos não vivos são aqueles inanimados, que não possuem vida, mas que também são da natureza, como o ar, a água, o solo e as pedras.

³³ Rescrito, no sentido religioso, significa, em direito canônico, documento escrito pelo Papa ou autoridade eclesiástica jurisdicionalmente competente que concede privilégios, graça ou licença ou se pronuncia sobre questão ou controvérsia, em resposta a peticionário. Enfatiza-se que o termo rescrito tem a sua origem do latim *rescriptu*, que significa resposta por escrito (INFOPÉDIA DICIONÁRIOS PORTO EDITORA, 2021, rescrito). De acordo com Ferreira (1986), “rescrito” significa decisão papal em assuntos teológicos, comunicada por escrito (FERREIRA, 1986, p. 1492, rescrito).

Lá, Francisco a consagrou ao Senhor e, em seguida, levou-a para um local mais seguro, o Mosteiro das beneditinas de San Paulo de Bastia. Depois, o santo a transferiu para o Mosteiro de Santo Ângelo de Panzo. Passados alguns dias, ainda em Santo Ângelo, Francisco recebe a irmã de Clara, Inês, que também fugiu de Casa. Pouco depois, o santo as conduziu para São Damião. Lá, outras irmãs se unem a elas e o bem-aventurado se encarrega de lhes dar a formação espiritual (TEIXEIRA, 2014, p. 85). Mais tarde, o Bispo Guido concedeu a capela de São Damião às “Pobres Senhoras”, nome inicial dado a essa Ordem feminina franciscana que passou a ser chamada de Irmãs Clarissas (LE GOFF, 2001, p. 78).

Mais tarde, já como diácono, na comuna italiana de Celano, em uma de suas andanças itinerantes durante o inverno, o santo estava portando um pano emprestado como capa. Ao se deparar com uma senhora velhinha pedindo esmolas, desamarrou o pano do seu pescoço como se fosse seu e o entregou para a pobre velhinha, e disse: “vai fazer um vestido, que estás precisando muito” (CELANO, 1975, p.141).

Em outra situação, a mãe de dois dos frades se dirigiu à Ordem para pedir esmola e Francisco disse ao seu vigário Frei Pedro de Catânia:

“Temos alguma esmola para dar a nossa mãe?” Porque chamava sua e de todos os frades quem fosse mãe de algum frade. Frei Pedro respondeu: “Não há mais nada em casa que lhe possamos dar”. E acrescentou: “só temos o Novo Testamento, onde, como não temos breviário, lemos as lições das matinas”. Então, Francisco disse: “Dê o Novo Testamento a nossa mãe, para que ela venda e possa acudir sua necessidade, pois é Ele [Jesus Cristo] que nos manda ajudar os pobres. Acho que Deus vai ficar mais contente com a esmola do que com a leitura”. (CELANO, 1975, p.141).

Para Lima (1983), a intencionalidade compassiva de Francisco para com os pobres necessitados e excluídos se estendeu a toda a comunidade de sua época, prolongando-se até os tempos atuais, com repercussão mundial, através de sua Ordem e das ramificações desta. (LIMA, 1983, p. 61-68).

Vale dizer que a mística da pobreza³⁴ em Francisco de Assis, pode ser compreendida inicialmente pela decisão radical do bem-aventurado em viver segundo

³⁴ Mística da pobreza não é propriedade de Francisco de Assis, pois tem sua origem nos conteúdos evangélicos. Nas Escrituras, a pobreza é apresentada como um desafio e um convite. A mística da pobreza foi assimilada e vivida por Francisco de Assis como um ideal de vida de uma autêntica e humanizadora liberdade e uma possibilidade de comunhão e união com a beleza do mundo e a dimensão poética da existência. Tudo isso direcionado para a percepção da culminância da vida humana feita para a comunhão com o verdadeiro Deus. (BINGEMER, 2015, p. 105).

os ensinamentos evangélicos. Como foi visto, foi a partir da experiência mística de Francisco, em São Damião, em diálogo com o Crucificado que se iniciou todo seu processo de conversão ao aderir ao projeto de Cristo. Então, a relação mística com o Cristo Crucificado foi absorvida por Francisco de Assis, tornando-o um exímio seguidor e referência para os seus irmãos da Ordem.

Então, nesta perspectiva cristocêntrica, em certa ocasião, após um momento solitário de oração de Francisco, apareceu-lhe Jesus Cristo crucificado e lhe disse: "se alguém quiser vir comigo, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me." (Mt 16,24). Então, a partir daquela vivência mística, Francisco teve a intuição de que deveria abandonar tudo por amor a Jesus Cristo, desapegando-se de bens materiais e posses, do dinheiro, de sua família, dos amigos de diversão, e negociar as coisas deste mundo com as do Evangelho (BOAVENTURA, 1979, p. 168-169). Dessa maneira, a experiência mística relacionada à pobreza passou a ser realmente experimentada, tornando-se uma experiência mística da presença divina manifestada sobre o ser humano de diversas formas (SILVA, 2010, p. 65).

A mística ligada à pobreza e à itinerância existia em outros movimentos religiosos leigos da época, tidos como hereges pela Cúria. Porém, a OFM, além de obedecer à hierarquia da Igreja, pregava também a mística da mendicância³⁵.

Destaca-se que a pregação itinerante era muito difundida nessa época e retratava o desejo de participação ativa das pessoas leigas na evangelização das comunidades, em contraposição à exclusividade dos clérigos. A mística itinerante³⁶

³⁵ A mística mendicante surgiu entre os séculos XII e XIII, com os grupos de cristãos que queriam viver a forma radical o evangelho, imitando a vida de Jesus e dos discípulos. A primeira representante do grupo mendicante dentro do meio eclesial foi a OFM. Então, conservando seu caráter místico, a pobreza mendicante assume, nessa época, uma dimensão marcadamente social e econômica. A mendicância era uma opção subversiva diante da concepção da sociedade, porém, não se limitou ao testemunho místico de uma vida que desejava configurar-se com a de Jesus. Ela se tornou a base econômica, tanto de uma pregação itinerante feita por homens viajantes de grandes caminhadas, quanto de uma comunidade de irmãos. Dessa maneira, eram livres de compromissos feudais, das grandes propriedades e das preocupações financeiras (isto nos primeiros tempos de vida). Portanto, os pobres mendicantes podiam se entregar à pregação do Evangelho. Francisco e sua Ordem, segundo Zagonel (2001), com essa proposição diferente de viver, passaram a contestar a realidade de desigualdade em que vivia a população de sua época. Esse novo modelo de vida em fraternidade e justiça perante os pobres excluídos da sociedade atraiu muitos seguidores e seguidoras (ZAGONEL *apud* FERREIRA; BITTENCOURT, 2009, p. 869-870).

³⁶ Itinerante, no sentido religioso é aquele que se movimenta de um local para outro, no exercício da pregação evangélica em obediência ao mandamento de Cristo: "ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho (Boa-Nova) a toda criatura (Mc 16,15). O frade não se fixava por longos períodos num só lugar, mas caminhava de lugar em lugar (itinerante), permanecendo por intervalos de tempo mais curtos em cada um deles, visando atender às necessidades religiosas destas localidades já cristianizadas ou não (exercendo atividades de catequese, distribuição de sacramentos etc.). É importante ressaltar que os frades anunciavam o Evangelho vivido na radicalidade com tanta

tem por objetivo retomar a experiência primordial de Jesus e conformar-se com a missão que o Senhor deixou à sua Igreja de “anunciar a Boa-Nova”: [...] “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos [...]”. (Mt 28,19).

Então, seguir o Evangelho na radicalidade correspondia à maneira de viver do santo que, conduzido da vida eremítica, tornou-se um novo apóstolo de Jesus Cristo lançado pobre nas estradas, indo ao encontro das pessoas numa mística contemplativa³⁷ do Bem, para anunciar-lhes a Boa-Nova e os valores do Reino, convidando-os à conversão. Na caminhada itinerante, ele realizava práticas inauditas, interagindo com os animais e seres inanimados, levando-lhes o dom da paz-salvação (SILVA, 2010, p.104). Após a pregação apostólica itinerante urbana, Francisco buscava a sua “regeneração na e pela solidão” (LE GOFF, 2001, p. 37).

Nigg (1975) enfatiza que Francisco, através de uma mística itinerante³⁸, ao realizar suas pregações, empregava palavras simples, de fácil compreensão, a exemplo de Jesus, e que “penetrava no íntimo dos corações e admiravelmente entusiasmava o espírito dos seus ouvintes” (NIGG, 1975, p. 70). E antes de iniciar o sermão, Francisco dizia para a assembleia: “o Senhor vos dê a paz”. (1Cel 23).

Francisco e sua Ordem serviram de modelo para as comunidades da sua época com uma mística da solidariedade³⁹, abdicando dos bens materiais e servindo solidariamente a todos. Trata-se de mística do encanto pela criação, da estética do bom e belo louvor ao Criador, a oração, além da pregação itinerante junto às comunidades.

humildade e convicção que lhe restituía toda eficácia e vigor originais. E o povo escutava com gosto aquele profeta otimista que anunciava aos pecadores a redenção e aos corações tristes, o segredo para reencontrar a alegria (SILVA, 2010, p. 139).

³⁷ Mística contemplativa: Faustino Teixeira explica que a contemplação era entendida por Thomas Merton como “experiência compatível e integrável com todas as coisas”, “um dom”, “uma tomada de consciência repentina, um despertar à infinita Realidade que existe dentro de tudo que é real” e diz que Merton “apreciava muito a ‘nota dominante da solidão’, como expressão essencial de pobreza e humildade, bem como a atenção com o trabalho no campo (TEIXEIRA, 2018).

³⁸ Mística itinerante trata-se de missões em que o frade não se fixava por longos períodos em um só lugar, mas caminhava de lugar para lugar, permanecendo por intervalos de tempo mais curtos em cada um deles, visando atender às necessidades religiosas destas localidades (aldeias) levando a Boa Nova, pregando a Palavra tanto para aqueles que se tornariam convertidos ao cristianismo, como para os já cristianizados (catequese, distribuição de sacramentos etc.). Também se ajudava aos enfermos e se atendia aos pobres necessitados, ou seja, amava-se ao próximo como Jesus Cristo nos amou (Jo 13,34).

³⁹ A mística da solidariedade é compreendida em Francisco ao ensinar aos seus frades a menoridade como forma de presença no mundo: fazerem-se irmãos de todos, servos dos pequenos e dos pobres necessitados, na partilha e na solidariedade, tornando-se um deles (SILVA, 2010, p. 125).

1.3.2 A comunhão com as tradições religiosas e a natureza

Francisco realizou reformas nas igrejinhas abandonadas e em ruínas, e daí por diante optou por fazer parte do mundo dos pobres marginalizados. Dentro de seus propósitos, fundou três Ordens franciscanas com uma identidade fraterna, segundo os seus princípios. A OFM vivia à margem das instituições religiosas e da Cúria Romana, mas sempre respeitando as autoridades religiosas, desde os padres até o Papa. Então, a proposta de vida do bem-aventurado e de seus irmãos se apresentava como uma novidade, mas ao mesmo tempo se contrapunha ao monaquismo cristão⁴⁰ e à tradição canônica com relação à usura. Vale dizer que a comunidade franciscana convivia fraternalmente, como peregrinos, na total submissão a todos, especificamente com os pobres e os enfermos. Então, essa nova mentalidade transforma Francisco em uma figura arquetípica⁴¹ da alma popular, uma referência de inteiro sentimento fraternal com as pessoas pobres excluídas, que as amou e se fez uma delas em profunda solidariedade e fraternidade, à semelhança de Jesus Cristo. Com essa solicitude, Francisco cumpre fielmente o novo mandamento estabelecido por Jesus Cristo: “amem uns aos outros. Como eu os amei vocês devem amar-se uns aos outros” (Jo 13, 34).

Essas atitudes franciscanas tornaram-se exemplos inspiradores a ponto de atrair e despertar a adesão de novos seguidores e serem referências para outros movimentos leigos, como as beguinhas e os begardos. Da forma com que os frades se mantinham, era de praxe trabalharem com as próprias mãos nas colheitas para a obtenção de comida e sobreviverem sem nenhuma posse ou dinheiro, desafiando viver sem nenhuma garantia, sem exercer nenhuma influência ou poder diante da sociedade. A doutrina proposta por Francisco se baseava em “negue-se a si mesmo” (Mt 16,24) como o princípio básico para seguir Jesus Cristo.

Além do convívio com a tradição católica, de fato, Francisco vivenciou experiências com outras tradições religiosas presentes em sua época. Assim sendo, por volta do ano de 1214, Francisco partiu em missão para pregar aos sarracenos, em Marrocos, onde pressupunha que seria ouvido pelo sultão, mas ficou doente na

⁴⁰ Monaquismo cristão é a prática devocional de cristãos que vivem vidas ascéticas e tipicamente enclausuradas, dedicando-se ao culto.

⁴¹ Arquetípica é algo que segue um molde padrão, que tem uma forma ou aparência que já está bem estabelecida no imaginário social.

Espanha e regressou para a Itália (LE GOFF, 2001, p. 79). Porém, em 1219, retomou sua missão com o objetivo de realizar o seu desejo de ir pregar aos muçumanos e convertê-los ou satisfazer o seu desejo de sofrer o martírio (LE GOFF, 2001, p. 83). No Egito, no início de novembro de 1219, assistiu e se aborreceu com o comportamento sanguinário dos cruzados na tomada de Damietta (PROVÍNCIA SANTA CRUZ, 2021). Segundo Lima (1983), quando os soldados cristãos faziam o cerco a Damietta (1219), o “Servo de Cristo” estava no acampamento, armado apenas de sua Fé, enquanto eles se preparavam para a batalha, Francisco soube o que iria acontecer, por revelação divina, e ficou muito abalado. Disse a seu companheiro: “Se a luta se trava, diz-me o Senhor que os cristãos serão vencidos [...]. [Então,] Francisco preveniu os chefes, que não o ouviram, e os cristãos foram derrotados.” (LIMA, 1983, p. 65). No Egito, nessa mesma época, conseguiu uma audiência com o sultão Malik Al-Kamil, porém, Francisco teve pouco resultado junto ao Sultão (LE GOFF, 2001, p. 83). Em seguida, Francisco foi à Terra Santa (Palestina), e lá recebeu a notícia, através de um dos frades, de que deveria retornar às pressas para a Itália, a fim de resolver problemas internos da OFM (LE GOFF, 2001, p. 83).

Dentro da Itália e nos territórios vizinhos, na Idade Média Central, Francisco de Assis vivia dentro de um contexto multirreligioso e conflituoso entre a Cúria Romana e os novos movimentos religiosos existentes, por exemplo, os Cátaros, Valdenses e os *Umiliats*. Então, diante dos desafios que aquela realidade suscitava, o bem-aventurado compreende que a predominância de conflitos, até violentos, por motivação religiosa não impossibilitava a convivência pacífica com esses movimentos. Ressalta-se que alguns pontos defendidos pela OFM se conciliavam com o pensamento desses novos movimentos religiosos leigos. Por exemplo, a pregação itinerante e a adoção de uma vida simples e humilde em ressonância com os princípios evangélicos de uma vivência apostólica.

Após essa abordagem da relação do santo com as tradições religiosas de sua época, será explicitada a maneira com que Francisco de Assis, de forma singular, convivia em tamanha harmonia com os animais, ao ponto em que os pássaros, de maneira inusitada, obedeciam-no. Ele se comunicava com os bichos, as árvores, as águas e outros, com tudo aquilo que concebia como são e puro. Conta-se que, em determinada ocasião, diante de uma lareira, uma brasa fez com que seu hábito pegasse fogo, e ele, estranhamente, não queria apagar o fogo de sua roupa para não fazer mal à “irmã chama” (LIMA, 1983, p. 8). Ele amava, de forma peculiar, as coisas

autênticas e primordiais da natureza, tais como: o sol, a água, o fogo, o vento, a terra, os seres vivos ou não, tudo aquilo que era inicial e final, inclusive a morte (LIMA, 1983, p. 33). Dessa maneira, a visão do bem-aventurado contempla o mistério da paternidade e maternidade cósmica de Deus. Daí sua profunda irmanação com a Criação, da qual ele se considerava o “irmão menor” (MOREIRA, 1997, p. 37).

São Boaventura (1979) enfatiza, na Legenda Maior, que Francisco era:

Acostumado a voltar continuamente à Origem primeira de todas as coisas, concebeu por elas todas uma amizade extraordinária e chamava irmãos e irmãs as criaturas, mesmo as menores, pois sabia que elas e ele procediam do mesmo e único princípio [Deus Criador]. [...], Contudo, tratava com muito maior ternura e mais suavemente as criaturas que representavam de certo modo natural a piedosa mansidão de [Jesus] Cristo. Às vezes resgatava cordeiros levados ao matadouro, em lembrança do Cordeiro mansíssimo que deixou ser levado à morte para resgatar os pecadores. (BOAVENTURA, 1979, p. 75; LM 8,6).

Assim sendo, dentro da vivência harmônica com os seres animados e inanimados, o biógrafo Tomás de Celano (1975) pontua que Francisco de Assis:

Poupava os candeeiros, lâmpadas e velas, porque não queria apagar com sua mão o fulgor, que era um sinal da luz eterna. [...] aos frades que cortavam lenha proibia arrancar a árvore inteira, para que tivesse esperança de brotar outra vez. [...] mandou reservar um canteiro na horta para as ervas aromáticas e para as flores, para lembrarem a suavidade eterna aos que as olhassem [ou contemplassem]. Recolhia do caminho os vermezinhas, para que não fossem pisados, e manda dar mel e o melhor vinho às abelhas, para que não morrerem de fome no frio do inverno. Chamava de irmãos todos os animais, embora tivesse preferência pelos mais mansos (CELANO, 1975, p. 181-182).

Complementando, São Boaventura (1979) mostra o carinho do bem-aventurado para com os animais em suas andanças itinerantes:

Viajando certa vez pelos arredores de Sena, encontrou nos campos um grande rebanho de ovelhas. Mal as saudou, afavelmente, e todas pararam de pastar e correram para ele levantando a cabeça e fixando-o com os olhos. Fez-lhe tanta festa, que os pastores e irmãos ficaram maravilhados de as ver tão contentes, desde os cordeiros até os carneiros. (SÃO BOAVENTURA, 1979, p. 76; LM 8,7).

[...] atravessando, certo dia, as lagunas de Veneza em companhia de um irmão, encontrou um bando de passarinhos nos salgueiros cantando animadamente. Diante desse espetáculo, disse ao seu companheiro: “Nossos irmãos pássaros estão louvando o Criador; associemo-nos a eles para também nós cantarmos nossas horas canônicas e os louvores do Senhor!” (BOAVENTURA, 1979, p. 79; LM 8,9).

Junges (2001) evidencia que, o modo de Francisco relacionar-se de maneira harmoniosa com os animais, dialogando com eles e convidando-os a louvar a Deus, favorecia a integração da criação com o seu Criador. O santo possuía afeição pelo sol, pela lua e pelas estrelas, como também pelos elementos essenciais da natureza como o ar (o vento), a água, o fogo e a terra. Esta irmandade singular encontra-se no belo “Cântico do irmão Sol” ou “Cântico das criaturas”, que louva o Criador pelo élan vital⁴² (JUNGES, 2001, p. 58). No entanto, o Cântico do Sol⁴³ de São Francisco como aponta Nigg (1975), “faz brilhar de maneira mais expressiva, a imagem de seu relacionamento com as criaturas”:

Cântico do Sol

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória
e a honra e todo o bendizer.
A ti somente, Altíssimo, são devidos.
E homem algum é digno sequer de nomear-te

Louvado sejas, meu Senhor,
no conjunto de todas as tuas criaturas,
especialmente o senhor irmão sol,
pois ele é dia
e nos ilumina por si.
E ele é belo e radiante com grande esplendor.
E porta teu sinal, ó Altíssimo.

Louvado sejas, meu Senhor,
pela irmã lua e as estrelas,
no céu as formaste luminosas
e preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor,
pelo irmão vento e o ar e as nuvens, e o céu
sereno e toda espécie de tempo,
pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvado sejas, meu Senhor,
pela irmã água,
a qual é muito útil e humilde e preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor,
pelo irmão fogo
pelo qual iluminas a noite;
e ele é belo e alegre e vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor,
por nossa irmã e mãe terra,
que nos alimenta e governa
e produz variados frutos
e produz coloridas flores e ervas.

Louvado sejas, meu Senhor,
por aqueles que perdoam por teu amor,
e suportam enfermidades e tribulações.
Bem-aventurados os que sofrem em paz, que por
ti, Altíssimo, serão coroados.

Louvado sejas, meu Senhor,
por nossa irmã, a morte corporal,
da qual ninguém pode escapar.
Ai daqueles que morrem em pecado mortal!
Felizes os que estão na tua santíssima vontade,
que a morte segunda não lhes fará mal.

Louvai e bendizei a meu Senhor
e rendei-lhe graças
e servi-O com grande humildade.
(FRANCISCO DE ASSIS *apud* NIGG, 1975, p.
29-30).

Junges (2001) explica que o “Cântico do sol” tem duas partes: “uma lírica, que canta a beleza e o encanto das criaturas, e a outra, a trágica, que fala dos sofrimentos,

⁴² Élan vital é uma expressão de origem francesa que foi utilizada por Henri Bergson (1859-1941) para designar um impulso original de criação de onde proviria a vida. Ver também (Jó 38-40).

⁴³ O cântico de louvor das criaturas foi composto por São Francisco quando estava doente em São Damião para louvor e glória de Deus, provavelmente em 1225/6 (JUNGES, 2001, p. 60).

tribulações e da morte dos seres humanos” (JUNGES, 2001, p. 60). O autor evidencia que o bem-aventurado dá um tratamento mais apurado ao sol, pela luz que o mesmo irradia, sendo, de forma figurada, a própria imagem do Altíssimo. Assim, metaforicamente, pode-se conceber a Deus como a imagem do sol que brilha para todos, os justos e injustos.

Para Boff (2008), São Francisco de Assis, o *Poverello*, mostra-nos que por meio da poesia, do canto, do hino, das orações e do amor ágape percebe-se em cada um desses elementos a sua força intrínseca que gera modificações. O teólogo Boff (2008) argumenta que:

A singularidade de São Francisco reside no fato dele ter conseguido uma síntese feliz entre a ecologia interior e a ecologia exterior, de uma forma integral, e ter dado origem a uma fascinante mística cósmica. Seus biógrafos contemporâneos, Tomás de Celano, São Boaventura e os seus companheiros imediatos (Legenda dos três companheiros, Legenda perusina e o *Sacrum Commercium*), são unânimes em afirmar a profunda empatia que Francisco mantinha com todos os seres da criação. [...]. Ele não viveu apenas a mística da filiação divina, mas percebeu com profundidade a interdependência dos seres com o cosmo. [...] Assim sendo, chamava pelo doce nome de irmão e irmã: o Sol e a Lua; o fogo e a água; as ervas daninhas; os pássaros; os animais e até as enfermidades e a morte [...] São Francisco pedia aos irmãos [...] no inverno dava mel às abelhas, porque sofria vendo-as inquietas e famintas. Nele irrompeu a ternura como atitude frontal do encontro com todas as alteridades. Essa era a ecologia exterior em São Francisco. (BOFF, 2008, p. 67-68).

A vida do *Poverello* de Assis, de acordo com Núñez (2016), surge de uma contemplação do Criador invisível, que se torna visível e reconhecível nos irmãos e nas irmãs através das percepções de que essas criaturas são obras do único Deus. Assim sendo, o poema “Cântico das Criaturas” é uma expressão de apreço e de gratidão ao Altíssimo, o Criador. (NÚÑEZ, 2016, p. 31-32).

1.3.3 Fé, oração, contemplação, meditação e curas

O *Poverello*, antes de sua conversão, era um religioso leigo e descompromissado, entusiasmado com as Cruzadas, e sonhava em se tornar um cavaleiro, por isso dirigiu-se para a Apúlia (LE GOFF, 2001, p. 61-62). Porém, durante o percurso, em Spoleto, teve uma inesperada experiência mística de encontro com o Sagrado e acabou retornando para Assis, dando, assim, os primeiros passos para sua conversão. Portanto, tal experiência provocou uma reflexão sobre si pelo desejo de

conformar-se à vontade divina (LCT 6,13). Isso ocorreu de forma livre e espontânea, centrada em práticas cristocêntricas a partir dos evangelhos, as quais podem ser resumidas em quatro características: 1) no encontro místico com o Crucificado; 2) no seguimento radical de Jesus, pobre e obediente; 3) na devoção eucarística; e 4) na sua forma itinerante da vida apostólica (SILVA, 2010, p. 107), além de uma interação mística, singular e integral com a criação e o seu Criador.

Vale dizer que Francisco de Assis, nos momentos decisivos de sua conversão, ou seja, ao mudar para uma nova vida dedicada à Senhora Pobreza, entoou a seguinte oração:

Ó glorioso Deus Altíssimo, iluminai as trevas do meu coração, concedei-me uma fé verdadeira, uma esperança firme e um amor perfeito. Dai-me, Senhor, o (reto) sentir e conhecer, a fim de que possa cumprir o sagrado encargo que na verdade acabais de dar-me. Amém. (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 184).

Então, Francisco, após essas experiências místicas iniciais, prontificou-se a realizar as restaurações das Igrejas abandonadas na compreensão de ser esta a missão inicial. Assim sendo, o servo de Deus chegou a restaurar três igrejinhas. Destaca-se que a última restaurada foi a igrejinha de Santa Maria dos Anjos da Porciúncula, e por lá permaneceu, por algum tempo, suplicando a Santa Maria, com suas contínuas preces, para que ela se tornasse sua advogada (LM 3,1). Em certa ocasião, logo após o *Poverello* assistir à missa em que se celebrou do envio apostólico, sensibilizou-se com essa passagem evangélica e apaixonou-se pela pobreza apostólica, iniciando, assim, aquela que veio a se chamar a OFM (LM 3,1). Dessa maneira, Francisco decide mudar a sua vida religiosa e social até a sua morte, dispondo apenas da seguinte riqueza: “a túnica, o cordão, as roupas de baixo e a alegria de viver” (BOAVENTURA, 1979, p. 64).

Por volta do final do ano 1209, na época em que Francisco e seus onze companheiros retornavam de Roma, depois da aprovação verbal da primeira Regra da Ordem, ele passou por uma experiência meditativa ao se sentir “iluminado por uma revelação divina”, segundo Boaventura (1979), e teve a percepção de ser um enviado por Deus para resgatar para Cristo as almas desviadas. Dessa maneira, decidiu doar-se para a utilidade de todos, e não viver somente para si, ou seja, praticar uma mística

dos olhos abertos⁴⁴ (opondo-se à mística monástica dos olhos fechados em orações nos mosteiros) a “exemplo daquele que se dignou morrer pela salvação [...] [da humanidade]”. (BOAVENTURA, 1979, p. 40). A Regra de vida dos irmãos Frades Menores se resume em: “Viver em obediência, em castidade e sem nada de próprio [viver na pobreza] e seguir a doutrina e as pegadas de Nosso Senhor Jesus Cristo” (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 67- 68).

Destaca-se que o santo, em suas pregações, utilizava uma linguagem simples que tocava o coração dos ouvintes e, evocando a paz, dizia-lhes: “o Senhor vos dê a paz” (CELANO, 1975, p. 22). Dessa maneira, “muitos que menosprezavam a paz, como também a salvação, [...] [sentiam-se acolhidos pelo Senhor e tornavam-se promotores da paz e ávidos da] salvação eterna” (CELANO, 1975, p. 22). Segundo Boaventura (1979), Francisco pregava que na “oração falamos com Deus e o ouvimos, levando assim uma vida que se aproxima da dos anjos [...]” (BOAVENTURA, 1979, p.103). Então, certa vez, os irmãos da Ordem pediram a Francisco de Assis, com insistência, que lhes ensinasse a orar, então o santo lhes disse: “quando quiserdes orar, dizei: ‘Pai nosso’, e ‘Nós vos adoramos, ó Cristo, em todas as igrejas que estão no mundo inteiro e vos bendizemos porque por vossa Santa Cruz remistes o mundo’”. (CELANO, 1975, p. 34).

Em outra situação, Francisco, em diálogo com os irmãos da Ordem, retoma a carta de São Jerônimo, que diz: “[...] para que o diabo te encontre ocupado [...] os servos de Deus devem estar sempre entregues à oração ou a qualquer outra boa obra” (FRANCISCO DE ASSIS, 1970, p. 75).

Cabe evidenciar que, segundo Celano (1975), o santo sempre procurava um lugar reservado, onde pudesse ter uma vivência mística unitiva com Deus, para lhe entregar não somente o espírito, mas também todo o seu corpo. Quando se encontrava em algum lugar público e era surpreendido pela presença do Senhor, fazia um pequeno abrigo com sua própria capa para se esconder ou cobria seu rosto com as mangas para não perder o encontro. Na estrada, quando caminhava junto dos irmãos, deixava-os ir à frente, parava e contemplava a nova inspiração da presença divina e não recebia a graça de maneira escusa (CELANO, 1975, p.143-144). Cabe

⁴⁴ A “mística de olhos abertos” é uma mística inspirada na justiça de Deus que desce e se coloca ao lado do sofredor para salvar o mundo pelo poder da compaixão, solidariedade e comunhão. Deve ser compreendida como uma mística em saída, em oposição ao claustro. (COSTA; MARIANI, 2019, p. 75).

ressaltar que, quando viajava a pé ou a cavalo, parava para recitar o ofício, mesmo ficando molhado em caso de chuva. Às vezes, pronunciava: “se o corpo toma seu alimento numa hora de descanso, e tanto um como outro vão ser pasto de vermes, com que paz e tranqüilidade [...] a alma [deve nutrir de] [...] seu alimento, que é o seu Deus”. (CELANO, 1975, p.144; 2Cel 96).

São Boaventura (1979) relata que o servo de Deus, em uma de suas práticas unitivas com o Sagrado através da oração noturna, foi encontrado com os braços abertos em cruz, elevado sobre o solo e cercado por uma nuvem de intensa luminosidade. A luminescência de seu corpo em elevação sobre a terra se tornou testemunha da luz que resplandecia de sua alma e das alturas onde planava o seu espírito [pode-se dizer que Francisco teve uma experiência mística de levitação⁴⁵] (BOAVENTURA, 1979, p.184). Em outra ocasião, Frei Monaldo viu o bem-aventurado também “elevado no ar, com os braços em cruz, durante [uma homilia realizada por] [...] Santo Antônio” (BOAVENTURA, 1979, p.117). São Boaventura disse: “[...] que não eram imaginações, mas revelações do céu, às quais damos nossa fé mais irrestrita”. (BOAVENTURA, 1979, p.117).

Além da capacidade poética e de pregação, destaca-se a vocação de intercessão de Francisco junto do Altíssimo para cura das pessoas, através da oração. Enfatiza-se uma interseção especial relatada pelo próprio São Boaventura (1979), ao obter a cura de sua enfermidade quando criança:

[...] tenho uma dívida de gratidão com meu Pai Francisco. Ainda me recordo perfeitamente que em minha infância fui salvo das garras da morte por sua intercessão e por seus méritos. Se agora me recusasse a cantar seus louvores, poderia ser acusado de ingratidão. Sei que Deus salvou-me a vida por intermédio dele, pois senti em mim o poder de sua prece. (BOAVENTURA, 1979, p. 8).

Em certa ocasião, na comuna italiana de Narni, na qual havia um senhor paralítico que não movia os membros, o Bispo solicitou que Francisco orasse sobre o doente. O santo atendeu ao pedido e o enfermo se ergueu totalmente curado. Já na cidade de Gubbio, havia uma mulher que tinha as mãos secas e contorcidas,

⁴⁵ Segundo Polizelli (2017), o místico em contato íntimo com o Divino, sublimando vontades e desejos próprios, experimentam, por exemplo, os fenômenos da levitação, bilocação e estigmatização. Essa comunicação pode ocorrer por práticas ascéticas e orações. O ponto culminante da contemplação é o êxtase, quando o místico ultrapassa o Plano Físico e alcança o Plano Espiritual, sentindo a presença física divina (POLIZELLI *apud* CÂMARA, 2019, p. 74-75). Entende-se por bilocação (duplicação) estar presente em dois lugares diferentes ao mesmo tempo.

impossibilitada de fazer qualquer coisa com elas. Então, novamente, Francisco, ao ser solicitado, orou sobre as mãos da mulher em nome do Senhor Jesus e houve a recuperação das mãos. Em outro fato ocorrido em Bevagna, Francisco ungiu uma menina completamente cega, por três vezes, com um pouco de saliva sobre os olhos dela e invocou a Santíssima Trindade, e a criança logo recuperou a visão. Tais curas através das orações e muitos milagres foram realizados pelo santo, em sua peregrinação itinerante, infundida pelo Espírito Santo, e por se sentir um enviado de Deus para ajudar as pessoas (BOAVENTURA, 1979, p. 108-110).

Em 1224, no Monte Alverne, Francisco vivenciou uma manifestação mística contemplativa ao receber os estigmas de Jesus Cristo (LE GOFF, 2001, p. 89).

Já no fim da vida de Francisco junto dos frades da Ordem, sentados ao seu redor, ele estendeu a mão e a impôs sobre a cabeça de cada um deles, abençoando-os e, em seguida, disse-lhes: “Filhos todos, adeus no temor do Senhor! [...] Felizes os que perseverarem no que começaram. Eu vou para Deus, a cuja graça recomendo-vos todos” (CELANO, 1975, p. 209). E próximo da morte, disse: “Bem-vinda, irmã Morte! Ela é para mim a porta da vida” (LIMA, 1983, p. 37).

Após a investigação e a análise da vida de Francisco de Assis, concebe-se que ele foi um místico italiano diferenciado do século XIII. Por exemplo, viveu uma vida mística religiosa, à parte da Cúria Romana, não a ignorando, mas dedicando-se aos pobres e aos doentes leprosos. Foi um reformador de igrejas abandonadas, um apaixonado pela natureza, pelos seres animados ou não e optou por seguir uma vida radical paupérrima segundo os Evangelhos. Além disso, ele fundou três Ordens franciscanas, hoje espalhadas pelo mundo como uma atualização de suas concepções e místicas religiosas. Tendo em vista os aspectos abordados sobre a vida de Giovanni, que se tornou São Francisco de Assis, pode-se concluir que a hipótese de o bem-aventurado ser um místico diferenciado de sua época é, de fato, real e coerente diante de suas atitudes, posturas, concepções, práticas místicas religiosas e o legado dos seus escritos. Tudo isso o distingue dentre os místicos presentes na sua época, seguidores dos diversos movimentos religiosos na Idade Média Central, sejam eles clérigos ou leigos e cada um com sua singularidade. É importante salientar que uma das características de Francisco de Assis é uma vivência mística diferenciada da tradição religiosa monástica, pelo fato de sua Ordem não possuir uma relação fixa com um mosteiro, nem uma vida organizada a partir do monasticismo. Sua Ordem não possuía bens, conventos e mosteiros (durante sua

implantação) e não se centrava somente na oração como estilo de vida, embora a oração fosse fundamental, mas a vida era centrada na missão e na fraternidade.

Então, após a conclusão do capítulo 1 centrado no século XIII na Itália, será desenvolvido o capítulo 2 a partir do surgimento de outro religioso apregoado no século XX, na região amazônica brasileira. Esse brasileiro maranhense é conhecido no seio da comunidade daimista como Mestre Irineu, fundador da doutrina do Daime em 1930, hoje conhecida como Santo Daime. A sua doutrina agregou os conhecimentos e as experiências xamânicas e cristãs, bem como as bricolagens dos elementos esotéricos e africanos.

2 MESTRE IRINEU: UM MÍSTICO ECLÉTICO APAIXONADO PELA FLORESTA AMAZÔNICA

Este segundo capítulo tem por objetivo investigar e analisar a vida e as experiências religiosas vivenciadas pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu dentro de sua comunidade, com ênfase no período posterior à sua migração para a região amazônica e a consequente fundação da doutrina do Daime. Vale dizer que a doutrina agregou elementos cristãos, xamânicos, esotéricos e africanos, com predominância cristã-xamânica, dando-lhes uma nova feição.

Destaca-se que a doutrina eclética do Daime foi fundada pelo Mestre Irineu em 1930, na cidade do Rio Branco, no Acre, e emprega em seus rituais a *Ayahuasca*, rebatizada por ele como Daime. Um pouco mais tarde, a doutrina veio a se chamar Centro de Iluminação Cristã Luz Universal / Alto Santo (CICLU / Alto Santo). Esta vertente é considerada como uma Religião do Daime, conhecida também como Religião da Floresta, genuinamente brasileira, de tradição oral e será o foco desta pesquisa por se tratar de uma doutrina “ortodoxa” daimista. Pontua-se que o período a ser abordado para o estudo desenvolvido no capítulo 2 compreende o ano de 1890 / 1892, ano de nascimento de Irineu, até a sua morte em 1971. Então, para seu desenvolvimento, mantendo o mesmo critério do capítulo anterior também foram criados três tópicos, subdivididos em subtópicos. Assim sendo, no primeiro tópico, intitulado “A vida de Mestre Irineu na região inóspita da Amazônia”, abordar-se-á a migração do maranhense Irineu Serra para o território acreano no Primeiro Ciclo do Látex, abandonando a sua vida de ex-agricultor e ex-soldado militar na expectativa de obter um enriquecimento fácil nos seringais da região amazônica, onde se estabeleceu definitivamente. Serão abordados também os principais momentos de sua aproximação com a tradição xamânica indígena e o contato com a *Ayahuasca* (chá xamânico indígena de uso milenar), as primeiras experiências visionárias de Irineu após a ingestão do chá e as mirações, ou seja, as manifestações místicas induzidas pela ingestão do chá sacramental *Ayahuasca*, rebatizado como Daime. Acrescenta-se também o feitio do Daime, bem como a sua vida nas cidades de Xapuri, Brasileia e o início da elaboração dos mitos fundantes da religião do Daime. No segundo tópico, denominado “A nova vida de Mestre Irineu na cidade do Rio Branco, a fundação da Religião do Daime, o seu falecimento e a divisão da doutrina”,

inicialmente serão abordadas as razões que levaram Mestre Irineu a transferir-se da cidade da Brasileia para a cidade do Rio Branco, a fundação da Religião do Daime, o desenvolvimento e a sedimentação da doutrina, os momentos finais da vida do Mestre e, após a sua morte, a divisão da doutrina. Finalmente, o terceiro tópico, intitulado “A mística e a vivência religiosa consolidada de Mestre Irineu”, irá abarcar a comunhão do Mestre com sua comunidade e a natureza. Serão abordados também os chamados e hinários de Mestre Irineu, discutindo sobre algumas das revelações registradas no seu Hinário, tidas por ele como mensagens divinas recebidas através de uma entidade do Astral.

2.1 A vida de Mestre Irineu na região inóspita da Amazônia

O objetivo deste tópico é descrever de maneira sucinta a migração e a vivência de Mestre Irineu em um ambiente desafiador juntamente com outros migrantes, em destaque os nordestinos (cearenses e maranhenses), que se estabeleceram na região acreana, até então desconhecida. Enfatiza-se que os migrantes recém-chegados naquela região dos seringais da Amazônia, homens e mulheres (em minoria), tiveram de se adaptar às leis da floresta, enfrentar a malária, os animais selvagens, a resistência indígena aos invasores de suas terras, a usura e exploração seringalista (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 79). Destaca-se que esse grande número de pessoas nordestinas migrantes abandonou a sua agricultura de subsistência e passou a se dedicar à produção da borracha nos seringais da Amazônia. O início desse movimento migratório em direção ao território acreano ocorreu por volta do ano de 1880 e teve o seu auge em torno do ano de 1910, quando começou o declínio da exportação da borracha. Esse período é conhecido como o Primeiro Ciclo do Látex, ou da Borracha. Apesar do declínio da exportação da borracha, Irineu Serra se estabeleceu inicialmente na cidade do Xapuri, no território acreano, por volta do ano de 1912. Segundo Santos, a extração do látex era controlada e explorada pelos grandes latifundiários, em sua maioria gananciosos, e procuravam atender às demandas industriais internacionais. Pontua-se que o financiamento desse empreendimento das explorações dos seringais amazônicos foi realizado de maneira particular pelos

senhores seringalistas através das “casas aviadoras”⁴⁶ e com apoio do capital internacional, a contragosto do governo federal, apesar dos benefícios. Salienta-se que tal recrutamento de migrantes prometia um falso enriquecimento rápido aos seringueiros no Norte do país. No entanto, grandes empresas se apossaram das terras acreanas ao redor das bacias dos rios Purus e Juruá, até então pertencentes à Bolívia, gerando, assim, muitos conflitos através de guerrilhas fronteiriças entre Brasil, Bolívia e Peru. Supõe-se que antes de se instalar em Xapuri, na região acreana, Mestre Irineu tenha trabalhado na Comissão de Limites⁴⁷, provavelmente entre os anos 1910 e 1912 (SANTOS; TOCANTINS *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 79).

2.1.1 A migração de Mestre Irineu: de agricultor maranhense a seringueiro no território do Acre

A descrição da história de vida de Irineu abordará o seu nascimento, a sua juventude vivida em sua terra natal, seu traslado para a cidade de São Luiz, no Maranhão, a sua migração para a região da Amazônia e as atividades lá praticadas. Serão evidenciados também os conhecimentos adquiridos por Irineu a partir do convívio com a tradição indígena e as práticas xamânicas nos seringais.

Assim sendo, o senhor Raimundo Irineu Serra, conhecido entre os seus seguidores como Mestre Irineu, nasceu no Maranhão no final do século XIX, mais precisamente em 15 de dezembro de 1890, conforme registro no batistério da igreja de São Vicente de Ferrer (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 71). Irineu nasceu na localidade de Santa Tereza, antigo Bairro do Limão, nos arredores de São Vicente Ferrer, município do Estado do Maranhão. Era filho primogênito do casal Sancho Martinho de Mattos e Joana Assunção Serra, e foi registrado com o nome de Raimundo Irineu de Mattos (sobrenome paterno) (NETO B. *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 69). Diz-se que Raimundo Irineu de Mattos mudou o seu sobrenome paterno para o materno, passando a se chamar Raimundo Irineu Serra,

⁴⁶ Casas Aviadoras eram empresas privadas que custeavam todo o processo, desde a migração dos nordestinos até o abastecimento dos seringais. Os aviadores, como eram chamados os proprietários dessas casas, ofereciam crédito aos seringalistas e estes, por sua vez, aos seringueiros. Para abrir um seringal, o seringalista dirigia-se a uma “Casa Aviadora” em Belém ou Manaus, onde conseguia o fornecimento dos recursos necessários para a implantação do seringal. (OLIVEIRA, 2007, p. 21).

⁴⁷ A Comissão de Limites foi uma organização formada pelo Governo Brasileiro para delimitar as fronteiras entre o Acre, a Bolívia e o Peru. O Acre foi o primeiro Território Federal da História do Brasil. Foi incorporado à nação brasileira em 1903 (ARRUDA, 2004, p. 16 *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 32).

por volta de 1909. A mudança do nome parece apontar para várias hipóteses, as quais não serão abordadas. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 72). Porém, uns defendem que a alteração do nome está ligada ao apoio dado por Paulo Serra, irmão da mãe de Irineu, Joana, logo após a sua nova união com Ezequiel de Mattos. Então, a partir daí, Irineu se aproximou ainda mais do seu tio. Cabe ressaltar que Irineu e seus irmãos menores passaram a ser cuidados por Paulo Serra, que vivia nos arredores de São Vicente Ferrer, como se fossem seus filhos adotivos (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 72).

Moreira e MacRae (2011) enfatizam que o nome adotado por Irineu, de acordo com a fotografia de sua Carteira de Identidade, é Raimundo Irineu Serra e que a data de seu nascimento é 1892, dados estes que são adotados como verdadeiros pela religião daimista, conforme o site oficial da instituição intitulado “Biografia – Mestre Raimundo Irineu Serra” (SITE DO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA – ICEFLU, 2019).

Cabe destacar que Mestre Irineu nasceu e viveu a sua juventude em São Vicente Ferrer e depois mudou-se para São Luís, capital do Maranhão, em torno de 1910, onde realizou a prestação do Serviço Militar Obrigatório (SMO), aos 18 anos, considerando o ano de seu nascimento como sendo 1892, e lá serviu na companhia de infantaria (ou seja, foi um infante). Posteriormente, por volta de 1912, migrou para a região amazônica, fixando-se inicialmente na cidade do Xapuri (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 81).

É importante evidenciar que na região de São Vicente Ferrer e nos arredores “a vida comunitária e produtiva se organizava em torno de grupos domésticos autônomos, formados por famílias patriarcais extensas. Nas famílias pobres, o cuidado da roça exigia muito esforço dos membros adultos do grupo, inclusive da mãe” (DURHAM *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 74). Então, para a realização dos trabalhos, a família necessitava contar com um grande número de filhos, sem os quais era difícil “manter os padrões mínimos de conforto, tal como eles eram definidos tradicionalmente” (DURHAM *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 74).

Ao que parece, após dar baixa no SMO, Irineu Serra trabalhou no cais do porto de São Luís como estivador⁴⁸ de navios e lá conheceu Daniel Pereira Mattos, um

⁴⁸ Estivador é o trabalhador portuário que recebe a carga de um navio, organizando-a devidamente no porão ou num compartimento, ou a descarrega de bordo.

grumete⁴⁹ da Marinha tido como seu “primo”, em razão do sobrenome. Destaca-se que vieram a se encontrar, após algum tempo, na cidade do Rio Branco e Daniel tornou-se um seguidor do Daime (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 75-79.). Então, um pouco mais tarde, Irineu Serra resolveu sair de São Luís influenciado pelos rumores de que na região acreana estavam contratando pessoas para trabalhar nos seringais e que lá se enriquecia rapidamente. Assim sendo, Irineu deslocou-se para a região fronteiriça acreana e por volta de 1912 fixou-se na cidade do Xapuri (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 80-81). Aproximadamente dois anos depois, foi para a cidade de Brasileia e, por fim, fixou-se na cidade do Rio Branco.

2.1.2 As experiências iniciais de Mestre Irineu com a Ayahuasca e sua ressignificação como Daime

Segundo Moreira e MacRae (2011), após Irineu passar algum tempo na cidade de Xapuri, provavelmente nos seringais do território acreano, foi para a cidade de Brasileia por volta de 1914, e lá conheceu os dois conterrâneos maranhenses: os irmãos Antônio Raimundo Costa e André Avelino Costa (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 86). Os relatos afirmam que foi através deles que Irineu tomou conhecimento do uso da *Ayahuasca* em uma cidade na região fronteiriça, que alguns dizem ser na Bolívia (MACRAE, 1992, p. 62) e outros no Peru (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87-88), não se sabe ao certo o local.

Dessa maneira, nos anos em que passou trabalhando nos seringais da Brasileia, aprofundou seu conhecimento sobre a população mestiça local e a sua cultura. Dizem que Irineu teve contato com os grupos indígenas Caxinawi (kaxinawá)⁵⁰ brasileiros e peruanos que, naquela época, “já estavam em acelerado processo de assimilação dos valores das culturas hegemônicas desses países” (MACRAE, 1992, p. 61).

Para a antropóloga Jahnel de Araújo (2004), a *Ayahuasca* era conhecida como cipó entre os seringueiros e caboclos da região (ARAÚJO, J. *apud* OLIVEIRA, 2007,

⁴⁹ Grumete da Marinha é um cargo de praça inferior que a bordo faz a limpeza e auxilia os marinheiros nos demais serviços.

⁵⁰ O grupo indígena *Caxinawi* (*Kaxinawá*), segundo Galvão (1973), inclui-se na área cultural Juruá – Purus, zona de floresta com predominância de terras baixas. Caracteriza-se por uma subdivisão em dois núcleos resultantes da existência de dois grupos linguísticos, aruaque e pano. Esse grupo se destacou na região fronteiriça nacional pela sobrevivência em atividades extrativistas de borracha e caucho desde o ano de 1860, antes do início do Primeiro Ciclo da Borracha.

p. 128). No entanto, segundo informações obtidas através do site oficial do Centro de Documentação e Memória (CDM) – ICEFLU (2019), o emprego da *Ayahuasca* sobreviveu às agressões das culturas dominantes e se espalhou até a região da Amazônia, chegando ao conhecimento da comunidade mestiça do Acre (SITE DO CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E MEMÓRIA – ICEFLU, 2019).

Evidencia-se que entre os povos indígenas localizados nessa região encontra-se a figura do xamã, um sacerdote indígena, aquele que é responsável por estabelecer o contato com o mundo transcendente, empregando substâncias psicoativas para entrar em contato com as divindades espirituais. Dentre as suas atividades destacam-se, por exemplo, a influência nas curas de doenças, servir de oráculo, dialogar com a divindade, proporcionar nas caçadas bons resultados, lidar com as catástrofes naturais e organizar as celebrações de cultos religiosos. No que lhes concerne, são conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que são tidas como professoras e empregadas nas atividades de curandeirismo.

Por meio dos relatos de seus seguidores, afirma-se que Raimundo Irineu, provavelmente acompanhado de seu conterrâneo Antônio Costa, por volta do ano 1914, ao beber a *Ayahuasca* teve revelações psíquicas e espirituais que o conduziram, nos anos posteriores, a organizar uma nova forma de trabalho com essa bebida indígena.

Segundo Oliveira (2007), entre os povos indígenas tem-se a concepção de que a partir da ingestão da *Ayahuasca* torna-se possível o contato com os espíritos dos antepassados e da natureza (OLIVEIRA, 2007, p. 136). Então, nessa perspectiva, Irineu continuou a fazer uso da *Ayahuasca* dentro do contexto indígena. Assim sendo, através dos relatos dos adeptos, dentre as primeiras vivências visionárias de Irineu destaca-se a percepção de lugares distantes, como a sua terra natal, Belém do Pará e outros locais⁵¹. Porém, a principal delas, que se constituiu em um dos mitos fundadores daimista, foi o relato da aparição repetida de uma entidade feminina chamada inicialmente de Clara e que veio a ser identificada pelo Mestre como Nossa Senhora da Conceição ou a Rainha da Floresta. Dizem que durante essas seguidas aparições a entidade “lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir preparando-se para o recebimento de uma missão especial [de] tornar-se um grande curador” (MACRAE, 1992, p. 62). Atendendo às exortações dessa entidade,

⁵¹ A viagem por diferentes lugares do mundo com missão específica na doutrina daimista é compreendida como “voo extático” (MACRAE, 1992, p. 106).

Mestre Irineu se isolou em uma mata por determinado período de tempo (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 96). Porém, MacRae (1992) diz ser durante oito dias (MACRAE, 1992, p. 62). Evidencia-se que essa dieta era constituída por uma observância alimentar rigorosa à base de “macaxeira insossa⁵² e bebendo somente água ou chá de erva cidreira” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 96) e abstinência sexual (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 96).

Goulart (2004) destaca um importante relato da secretária pessoal⁵³ do Mestre Irineu sobre essa experiência mística, que diz:

Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] Foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava Daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...] (GOULART *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p.100).

Portanto, por meio dos relatos dos seguidores daimistas, compreende-se que o encontro de Mestre Irineu com a entidade Rainha da Floresta reforça “a ideia de que o período de reclusão vivido por ele no interior da floresta constituiu-se num período de iniciação xamânica” (OLIVEIRA, 2007, p. 186).

Por outro lado, segundo relatos de Luís Mendes do Nascimento para a *Revista do 1º Centenário*, evidencia-se que os rituais ayahuasqueiros vivenciados inicialmente por Irineu tinham, na época, uma conotação de ser um culto de natureza satânica. No entanto, para Moreira e MacRae (2011) esses relatos apenas externavam os preconceitos vigentes naquela época a respeito de qualquer prática cultural ou religiosa que não se conformasse com os padrões da cultura cristã dominante. Pontua-se que a concepção satânica se trata de uma compreensão da população não-nativa sobre o uso nativo da *Ayahuasca* no curandeirismo/vegetalismo amazônico e isso resultou nas crenças depreciativas que foram repassadas (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 88).

Assim sendo, Moreira e MacRae (2011) mencionam o seguinte relato:

Durante uma estadia no Peru, [Irineu] foi apresentado por um conterrâneo seu, Antonio Costa, a uns caboclos que tomavam *Ayahuasca*, chamada por

⁵² Macaxeira insossa é a mandioca cozida sem condimentos, sem sal e açúcar (MACRAE, 1992).

⁵³ Entrevista dada a Sandra Goulart em 1994.

eles “purgante”. A intenção dessa prática era atrair fortuna e felicidade, porém, como o ritual incluía a invocação de entidades espirituais indígenas, [na época] muitos [...] consideravam [como sendo] um “pacto Satânico”⁵⁴ (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 121, nota 41, tradução nossa).

Luís afirma que o pessoal não-nativo tinha uma compreensão de se tratar de um “pacto satânico” para obter fortuna e facilitar a vida de cada um, e talvez esta distorção de entendimento tenha despertado o interesse de Irineu em conhecer a bebida, devido às dificuldades financeiras que enfrentava. No entanto, segundo Luís, após Irineu Serra ingerir a bebida, começou a chamar o demônio, induzido pelos outros presentes, e quanto mais chamava por essa entidade, mais cruzeiros iam aparecendo e, dessa forma, sentiu-se sufocado. Então, Irineu começou a refletir: se “o diabo tem medo da cruz, e na medida em que eu chamo por ele, aparecem cruzeiros. Tem coisa aí [...]” (LUÍS DO NASCIMENTO *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 89). Assim sendo, essa visão do aparecimento dos cruzeiros acabou se transformando no interior da doutrina como uma espécie de mito de fundação, estabelecendo uma nova abordagem do uso da bebida. Portanto, a concepção de se tratar de uma prática pagã satânica foi substituída por novos referenciais e valores cristãos. Destaca-se que Irineu não negou as práticas vegetarianas vivenciadas, mas as ressignificou dentro de sua doutrina.

Outro episódio iniciático com a *Ayhuasca*, segundo MacRae (1992), foi a visão de Mestre Irineu de pressentir a lua aproximando-se dele, trazendo em seu centro uma Águia. Segundo o relato, “era a Nossa Senhora da Conceição ou Rainha da Floresta que vinha entregar os seus ensinamentos” (MACRAE, 1992, p. 64). Essa “miração”⁵⁵ teve uma grande importância para o desenvolvimento do trabalho de Mestre Irineu e passou a constituir o tema do seu primeiro hino, além de se tornar um dos principais símbolos do culto daimista. Sendo assim, a lua representa a ideia de que a doutrina foi ensinada pela Virgem Mãe e a Águia faz alusão ao grande poder de visão dado aos seus seguidores (MACRAE, 1992, p. 64).

⁵⁴ “Durante una estadía en El Peru, fue presentado por un coterráneo suyo, Antonio Costa, a unos caboclos que tomaban ayahuasca, llamada por ellos “purgante”. La intención de esta práctica era atraer fortuna y felicidad, pero como el ritual incluía la invocación de entidades espirituales indígenas, muchos lo consideraban un ‘pacto Satánico’.” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 121, nota 41).

⁵⁵ A origem do termo miração pode estar relacionada à palavra “mareação” utilizada pelos curandeiros da Alta Amazônia Peruana (região de San Martín). Nesse contexto, a palavra define o estado mental que se segue à ingestão da *Ayahuasca*, abarcando também as ideias de embriaguez e visão (MABIT *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 142). Por sua vez, mirar em espanhol significa “olhar para”.

Do ponto de vista de Berger (2004), pode-se conceber a miração do Mestre Irineu da seguinte maneira:

A “receita” fundamental da legitimação religiosa é a transformação de produtos humanos em facticidades supra-humanas ou não-humanas. O mundo feito pelo homem é explicado em termos que negam sua produção pelo homem. O *nomos* humano torna-se um cosmos divino, ou, pelo menos, uma realidade cujos significados são derivados de fora da esfera humana. (BERGER, 1985, p.102).

Para os indígenas Ashaninka, a *Ayahuasca* é concebida como sagrada, porém, é reinterpretada na religião do Daime como uma “ideia presente no contexto nativo [interpretada] à luz do imaginário cristão” (OLIVEIRA, 2007, p.184).

Enfatiza-se que, no contexto do xamanismo amazônico, a *Ayahuasca* é concebida como possuidora de poderes curativos, induções visionárias e é utilizada pelo xamã em suas práticas de cura. Segundo os relatos dos adeptos, é através dos elementos narrativos que surgem durante as visões que o xamã pode estabelecer um diálogo com o seu paciente e compreender as causas de suas enfermidades. Daí se pode supor que Mestre Irineu tenha sido submetido a um processo de iniciação e conhecimento da tradição dos ayahuasqueros e vegetalista da Amazônia, por aplicar essas práticas (MACRAE, 1992, p. 61-62).

Portanto, dentro da doutrina do Daime, tanto a ingestão da bebida como a própria bebida são concebidas como sagradas com seus poderes visionários e santificadas aos olhos de quem as compreende como instrumentos extáticos e veículos de contato com a Divindade. Daí a nova concepção de Santo Daime (OLIVEIRA, 2007, p. 41; 132).

Vale destacar que foi a partir das experiências com a *Ayahuasca* que os irmãos Costa e Irineu fundaram o Círculo de Regeneração e Fé (CRF) na cidade de Brasileia (MACRAE, 1992, p. 62-64).

No subtópico seguinte será abordado o feitio do Daime e as possíveis reações no corpo do adepto após ingeri-lo dentro dos rituais daimistas.

2.1.3 O feitio do Daime, um ritual primordial daimista

MacRae (1992) pontua que os seguidores do Santo Daime seguem na estrita observância as indicações rigorosas que Mestre Irineu deixou sobre o assunto. O

processo deve ser sempre o mesmo e, além do cipó, da folha chacrona e da água, nenhum outro ingrediente pode ser acrescentado. Destaca-se que é extremamente importante a confecção do Daime, pois é daí que se origina o chá sacramental veiculador da mística daimista. Assim sendo, o ritual primordial dentro de todos os rituais do culto daimista é o “feitio”, nome dado pelos praticantes ao processo de preparo do Daime. Portanto, o feitio é realizado dentro dos mínimos detalhes, garantindo a eficácia dos ritos posteriores em torno da bebida sacramental, o Daime. O Daime é considerado uma entidade Divina, análoga à hóstia consagrada pelo sacerdote da Igreja católica. Daí a necessidade de todo o rigor na sua confecção, por se tratar de um rito sacramental de consagração. Destaca-se que antes da ingestão do sacramento (o Daime) dentro dos rituais daimistas, é necessário um preparo antecipado do adepto, ou seja, abstinência sexual e de bebidas alcoólicas, além de não consumir outras substâncias psicoativas.

Oliveira (2007) enfatiza que tanto nos símbolos como na organização ritual e na confecção da bebida há uma divisão entre elementos femininos e masculinos (OLIVEIRA, 2007, p. 218). Evidencia-se que aqueles que se dedicam ao processo da confecção do feitio antes do início da tarefa devem obedecer também aos preceitos de abstinências: sexual, de bebidas alcoólicas, de outras substâncias psicoativas, bem como praticar uma dieta específica. Assim sendo, nessa tarefa cabe aos homens fazer a coleta do cipó (o Jagube) da floresta, macetear, limpar e também lavar. Por sua vez, as mulheres dependendo do caso até colhem as folhas, mas sempre separam, limpam e lavam as folhas do arbusto (a Chacrona). Nesse ritual não se permite a presença de mulheres próximas da fonalha, visto que é o local onde se dá a cocção da bebida, resultante da fervura do cipó e da folha do arbusto (OLIVEIRA, 2007, p. 230). Vale enfatizar que o ritual do feitio é considerado como um momento de purificação e desenvolvimento interior, que exige silêncio e a convicção de estar lidando com a materialização do sagrado espiritual (MACRAE, 1992, p.108). No ritual do feitio não se usa o fardamento (OLIVEIRA, 2007, p. 230).

Resumidamente, o “Feitio do Daime” é realizado da seguinte maneira: o cipó (jagube) macetado é colocado juntamente com a folha (chacrona) em uma panela com água cristalina⁵⁶, dando início ao seu cozimento por várias horas. Uma vez atingido o

⁵⁶ Para se obter água cristalizada, inicialmente colocam-se os cristais em uma jarra de vidro. Adicionar água mineral de boa qualidade e aguardar pelo menos 30 minutos para beber ou utilizar.

ponto, a panela é afastada do fogo, e o líquido, agora chamado de "cozimento", é coado e guardado. A panela é novamente enchida com uma nova quantidade de cipó e folhas, mas no lugar de água, desta vez, levam o cozimento já preparado. Dessa maneira, consegue-se o Daime de Primeiro Grau. Colocando mais cozimento, e aproveitando o mesmo cipó e folha, obtém-se o Daime de Segundo Grau; aproveitando-se mais uma vez, obtém-se o de Terceiro Grau. Por fim, o chá pronto é esfriado e arejado através de um movimento contínuo de cuias e jarras, retirando o líquido da panela e despejando-o novamente em um recipiente. Assim sendo, o Daime é então colocado em garrafões limpos e secos, vedados com rolhas de cortiça, eliminando-se o ar, evitando a sua fermentação, assegurando a qualidade e validade por alguns anos (MACRAE, 1992, p.109-110).

Essa teia de significados, segundo Oliveira (2007), surgiu das narrativas orais e passou a ter, como nos indica Berger (1985), uma facticidade, "um *status* de realidade objetiva, onde as pessoas passam a dialogar, a assimilar e a interagir para construir sua compreensão do presente da religião" (OLIVEIRA, 2007, p. 150). Assim, esses "fatos" construídos a partir dos argumentos discursivos passam a fazer parte da cultura atualizada da religião daimista. "Em outras palavras, o mundo cultural não só é produzido coletivamente, como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com os outros um mundo particular de objetividades" (BERGER, 1985, p. 23-24).

É importante esclarecer que a *Ayahuasca*⁵⁷ (Daime) é um chá com propriedades psicoativas⁵⁸ de uso milenar pelas populações indígenas nativas da região fronteiriça acreana para curas, adivinhações, sucesso nas caçadas e

Quanto mais tempo deixar, mais energizada ficará a água (até 8 horas). Após energizada, a água pode ser transferida para outro recipiente.

⁵⁷ *Ayahuasca*, em sua forma mais difundida, é obtida por meio de um longo cozimento de uma combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Os princípios ativos do preparado são os alcalóides harmina, harmalina, d-leptaflorina, presentes no cipó, e dimetiltripamina (DMT), na folha. Estudos farmacológicos afirmam que a harmina e a d-leptaflorina (ambas beta-carbolinas) inibem a produção da enzima monoamina oxidase (MAO), que está presente no sistema digestivo humano e, tem a função de decompor ou oxidar compostos do tipo da triptamina. Uma vez ausente a MAO, esse alcalóide chega ao cérebro e é o responsável pelos efeitos psicoativos da bebida. (BRITO, *apud* MOREIRA; MACRAE, p. 87). A bebida, ou seja, o chá é conhecido pelos peruanos como *Ayahuasca* ("cipó das almas" ou "cipó dos espíritos" na língua andina Quéchuá). Porém, recebe muitos outros nomes de origem indígena, nas regiões onde é utilizado, como: "caapi", "yajé", "pildé", "dapa", "kamaranpi". Entre a população cabocla e mestiça da região brasileira acreana, é também conhecido como "cipó", "vegetal", "Daime" e corruptelas da palavra "*Ayahuasca*" como: "aoasca", "huasca", "uasca", "hoasca" e "oasca". (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 87).

⁵⁸ Substância psicoativa (ou psicoativo) é entendida como uma substância que ativa a psique ou age sobre ela. (MACRAE, 1992, p.16).

preparação para guerras (MACRAE, 1992, p. 28). Além disso, a bebida era usada como facilitadora da comunicação com o “mundo espiritual” ou “astral”, cuja prática xamânica tem um forte caráter místico (MOREIRA; MACRAE, 2021, p. 138).

Evidencia-se que tanto o feitio quanto os diversos tipos de rituais daimistas existentes foram transmitidos pelo Mestre Irineu, que os concebia como instruções divulgadas diretamente pela Virgem Mãe e fonte de todos os ensinamentos (MACRAE, 1992, p. 98). Nos cultos daimistas são permitidas participações dos convidados que podem até tomar o Daime desde que tenham seguido “os preceitos de abstenção de atividades sexuais e de bebida alcoólica nos três dias anteriores ao culto daimista e se comprometam com as mesmas restrições ampliadas para os três dias seguintes” (MACRAE, 1992, p. 102).

Então, após as abordagens iniciais sobre a migração de Mestre Irineu para a região acreana, dar-se-á ênfase no seu desejo por uma nova vida na cidade de Rio Branco, que será o tema do tópico seguinte.

2.2 A nova vida de Mestre Irineu na cidade do Rio Branco: a missão pública, a fundação da Religião do Daime, o seu falecimento e a divisão da doutrina

O objetivo deste tópico é descrever a expectativa da nova vida do Mestre Irineu, agora fixado definitivamente na cidade do Rio Branco, apontando inicialmente os motivos que levaram Irineu a sair da cidade da Brasileia. Em seguida, abordar-se-á a convivência de Irineu com sua companheira D. Francisca, a fundação da Religião da Floresta no início da década de 1930, o seu desenvolvimento e a sedimentação da doutrina daimista. Posteriormente será exposto de forma sucinta o recebimento da doação da Colônia Custódio de Freitas pelo Mestre, com a distribuição do terreno entre os seus seguidores e o estabelecimento da sede própria do Santo Daime. A seguir, será abordado o falecimento de D. Francisca, o casamento de Irineu com D. Raimunda e sua separação, e, finalmente, o novo casamento com D. Peregrina, os momentos finais da vida de Mestre Irineu e o seu falecimento, seguido da divisão interna da doutrina até então homogênea.

2.2.1 A nova vida, a missão pública de Mestre Irineu e a fundação da Religião da Floresta

Ao que tudo indica, dois fatos levaram Mestre Irineu a deixar a cidade de Brasília e ir para a cidade de Rio Branco. Assim sendo, comenta-se que o primeiro estaria relacionado à vivência conturbada com sua primeira companheira, D. Emília Rosa Amorim, ainda na cidade de Brasília, pois D. Emília não aceitava que ele fizesse o uso do Daime, nem que participasse do Círculo de Regeneração e Fé (CRF), uma vez que concebia ser algo muito estranho às suas crenças religiosas. Além disso, na época em que Irineu se juntou a D. Emília, ela já possuía um filho de sete anos com o nome de Elias Manga da Silva, que rejeitava Irineu por ser de cor negra. Segundo Moreira e MacRae (2011), muito provavelmente D. Emília compartilhava da concepção daquela época de que a *Ayahuasca* era uma bebida demoníaca. Enfatiza-se que essa concepção era a visão daqueles que não conheciam a fundo a tradição milenar xamânica. Ela considerava também os companheiros de Irineu como seus comparsas no culto ao demônio dentro do CRF. No entanto, Irineu teve dois filhos com D. Emília: um menino que não recebeu o seu sobrenome, chamado Valcívrio Genésio da Silva, nascido em 20 de janeiro de 1918, e uma menina batizada com o nome de Valcirene, que nasceu em setembro do mesmo ano e que veio a falecer, segundo relatos, com um ano e oito meses de vida (SILVA *apud* MOREIRA; MACRAE 2011, p.111-112). Então, logo após a morte prematura de sua filha, Irineu separou-se de sua companheira D. Emília, deixando seu filho Valcívrio aos cuidados da mãe, e foi para a cidade do Rio Branco.

O segundo fato estaria relacionado com a possível desavença interna dentro do CRF. Vale lembrar que, ao sair da cidade de Xapuri, Irineu foi para a cidade de Brasília, e lá supõe-se que, por volta de 1914, conheceu os irmãos Costa, conterrâneos maranhenses com os quais teve a experiência inicial com a *Ayahuasca* na região fronteira acreana entre Bolívia e Peru. Porém, mais tarde, em meados de 1916 ou 1917, fundaram o CRF e lá usavam o chá xamânico. E possivelmente com inspiração no Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP)⁵⁹, adotaram o

⁵⁹ O Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento (CECP) foi fundado em 1909 pelo português Antônio Olívio Rodrigues. A organização existe há mais de um século no Brasil e posteriormente se disseminou para alguns outros países, e é uma das mais importantes do nosso país quando falamos sobre ordens espiritualistas na história nacional. Possui muitas sedes em cidades em todo o país. Cada loja ou sede recebe o nome de Tattwa, que tem como objetivo ser um centro de irradiação

lema “Harmonia, Amor, Verdade e Justiça” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 103), que é semelhante ao do Círculo Esotérico. Dizem que a maioria dos frequentadores do CRF era constituída por negros de origem maranhense. Assim sendo, sofriam grande perseguição policial por serem vistos pelas autoridades como uma agremiação de negros curandeiros e usuários de “substâncias venenosas” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 105). Os adeptos relatam que nas sessões do CRF parecem ter tido fortes influências espíritas com o recebimento de comunicações de entidades que se identificavam com títulos de príncipes, princesas, rainhas, reis e marechais (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.105).

Comenta-se que provavelmente Irineu tenha se desentendido com Antonio Costa e deixou o CRF. Paralelamente abandonou também a ocupação que exercia na época, em que não se sabe ao certo se era mateiro ou seringueiro. Ou supõe-se também ter deixado a atividade de ajudante de regatão⁶⁰ junto a Antonio Costa, seu conterrâneo (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 112).

Sendo assim, Irineu chegou à cidade de Rio Branco no início do ano de 1920 e, em seguida, entrou para a corporação da Força Policial (Guarda Territorial), retornando, assim, à vida militar, tida como seu porto seguro. Vale lembrar que serviu no exército como soldado infante (em São Luís) e trabalhou na Comissão de Limites (região fronteira acreana). Porém, Irineu permaneceu na Força Policial até por volta de 1929 (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 116).

Então, já na cidade de Brasileia, em torno de 1928, Irineu conheceu D. Francisca, uma cearense com cinquenta e oito anos, vinte anos mais velha do que ele, que se tornou sua companheira. Portanto, após desligar-se da Força Policial, Irineu e D. Francisca foram morar no entorno de Rio Branco, em um local que fazia parte do Seringal Empresa⁶¹ e lá não existia assistência governamental, nem

energética. O círculo esotérico também possui um forte simbolismo que pode ser visto começando pelo símbolo da Ordem, conhecido como Globo Alado ou Esfera Volante, em que o círculo representa a alma, as asas o pensamento, as letras em hebraico o nome de Deus, a cruz o homem, e o hexagrama ou selo de Salomão é o símbolo dos iniciados. (CÍRCULO ESOTÉRICO COMUNHÃO DO PENSAMENTO, 2012). Sabe-se que esta instituição esotérica, através de uma publicação chamada *Revista do Pensamento*, teve ampla divulgação de sua filosofia circulando pelo Brasil até em regiões mais longínquas, como a Amazônia e o sertão nordestino. Mestre Irineu teria se filiado a esta ordem esotérica somente em 1955. Por meio dela, recebeu honrarias e certificados (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 124, nota 69).

⁶⁰ Regatão é a pessoa que viaja de barco e vende mercadorias pelos rios, a dinheiro ou as permutam pelos produtos do país. (FERREIRA, 1986). Nesse caso, vendia e comprava borracha. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 88).

⁶¹ Seringal Empresa, termo usado no Primeiro e Segundo Ciclos da Borracha para denominar o lugar onde o seringalista colocava o seringueiro.

benfeitorias. Em vista disso, Irineu utilizou-se dos conhecimentos adquiridos em suas andanças pelas florestas acreanas para ajudar a população local em suas necessidades (MOREIRA; MACRAE 2011, p. 117).

No entanto, a partir do início da década de 1930, Mestre Irineu, com sua companheira D. Francisca, residindo no bairro de Vila Ivonete, zona rural de Rio Branco, deu início ao processo de formação da doutrina daimista, implantando inovações na doutrina. Assim sendo, Mestre Irineu introduziu uma nova técnica para o preparo do chá, criou os principais rituais e símbolos da nova religião que se tornaram os fundamentos doutrinários do Santo Daime (OLIVEIRA, 2007, p. 33).

Dessa maneira, por meio de seus trabalhos públicos com a *Ayahuasca*, Mestre Irineu passou a reunir ao seu redor alguns seguidores. A partir das narrativas que relatavam curas, bênçãos e feitos miraculosos divulgados no meio dos adeptos, pelo uso do chá sacramental, foi se formando um novo entendimento sobre o nome da *Ayahuasca*, que foi rebatizada pelo Mestre como Daime⁶² e mais tarde passou a ser chamada de Santo Daime (OLIVEIRA, 2007, p. 76).

Então, a partir dessa divulgação, Mestre Irineu tornou-se conhecido dentro da pequena comunidade local. Em seguida, após estruturar os principais rituais, símbolos e preceitos doutrinários, Mestre Irineu fundou a Religião do Daime conhecida também como a Religião da Floresta. Com o passar dos anos, a doutrina foi se consolidando e as sessões começaram a ser frequentadas por outras pessoas, inclusive de culturas diferentes, e também chamou a atenção das autoridades locais, que se interessaram em conhecer a doutrina. Sendo assim, Mestre Irineu, já bastante conhecido, tornou-se amigo de pessoas influentes na política local, por exemplo, o Coronel Fontanelle de Castro e o Governador do Acre, Guimard dos Santos, e obteve o apoio deles. Embora não fizessem o uso do Daime, eles gostavam de aparecer ao lado de Irineu em épocas eleitorais (COUTO *apud* MACRAE, 1992, p. 64-65).

Vale pontuar que a Religião do Daime é genuinamente brasileira e de tradição oral, surgida na década de 1930 como um culto minoritário realizado dentro de uma comunidade da região acreana que vivia em um ambiente carente de recursos financeiros e problemas sociais. No entanto, a doutrina do Daime era vista como uma

⁶² O nome Daime vem das invocações "dai-me luz" ou "dai-me amor", usadas pelos participantes dos rituais daimistas (MIRANDA, 2020). Tais invocações estão presentes no hino nº 41, "Estrela D'água", do Mestre Irineu (MATOS DA SILVA, 1994).

nova religião sujeita às discriminações, percebida como algo alheio e dificilmente compreendida em seus detalhes.

MacRae (1992) enfatiza que na década de 1940, devido à influência do governador Guimard, Mestre Irineu obteve a doação da Colônia Custódio de Freitas, situada na zona rural de Rio Branco, e a dividiu entre as famílias dos adeptos daimistas. Salienta-se que esse local foi batizado por Irineu como “Alto da Santa Cruz” por se tratar de uma das partes mais altas da cidade de Rio Branco, no Acre. Mais tarde, o local passou a ser chamado apenas de “Alto Santo” (OLIVEIRA, 2007, p. 19). Lá foi construída uma Igreja-sede de culto ao Daime, batizada de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU / Alto Santo) com uma grande Cruz de Caravaca em cimento (MACRAE, 1992, p. 65-66).

Cabe evidenciar que, a partir da década de 1930, além da Religião do Daime, formaram-se novas religiões ayahuasqueiras, as quais passaram a utilizar em seus rituais o Daime, por exemplo, a Barquinha, fundada pelo maranhense Daniel Pereira de Matos em 1945, que emprega em sua linha os trabalhos espirituais associados ao uso do Daime, e a União do Vegetal, fundada pelo baiano Mestre Gabriel da Costa, em 1961. Vale pontuar que todas buscavam legitimar a sua identidade no campo religioso (OLIVEIRA, 2011, p.154). Portanto, Oliveira (2011) evidencia que, entre as décadas de 1930 e 1960, ocorreu na região amazônica um processo de legitimação e sedimentação das crenças e práticas religiosas afro-brasileiras, vegetalistas tradicionais e as concepções kardecistas. (OLIVEIRA, 2011, p. 168).

Ressalta-se que no final do ano de 1936, D. Francisca, companheira do Mestre Irineu em virtude de um reumatismo crônico faleceu aos 68 anos. Assim sendo, Mestre Irineu veio a se casar com Raimunda Marques Feitosa (que cuidava de Francisca e ajudava nos serviços domésticos) e tinha, na época, 19 anos. Então, o seu casamento foi celebrado no dia 31 de julho de 1937, na igreja matriz de Rio Branco, o que mostra a relação do Mestre Irineu com a Religião Católica (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 175-178). Isso confirma que a doutrina estabelecida por Mestre Irineu não prescreve nenhum tipo de rito referente ao casamento, restringindo-se apenas a realizar batizados com o uso do Daime. Vale dizer que Mestre Irineu deixava em aberto para os seguidores os encaminhamentos e a cerimônia religiosa, que no início do Daime normalmente eram realizados dentro da Igreja Católica, uma vez que a maioria de seus adeptos seguia a religião cristã católica, a única que na época era vista como tendo legitimidade civil. Salienta-se que, entre as testemunhas do

casamento de Irineu, duas eram de origem árabe, tornando-se uma prova cabível dos laços de amizade existentes entre Irineu e os imigrantes dessa etnia pertencentes à sociedade acreana e ligados ao comércio do látex (borracha) na região amazônica (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 179).

Pontua-se que o relacionamento entre Irineu e D. Raimunda Feitosa não foi muito duradouro, pois comentava-se que a relação entre os dois era muito conturbada, feita de altos e baixos, confiança e desconfianças. Mesmo assim, ela tornou-se uma membra importante dentro da Religião do Daime, fazendo parte dos trabalhos de cura, organizando o grupamento feminino e memorizando as melodias dos hinos do Mestre (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 222-224).

Assim sendo, por volta do ano de 1953, “Mestre Irineu e Raimunda tiveram um filho que viveu apenas três meses. Diz-se que depois da morte da criança, Raimunda pediu ao Mestre Irineu para adotar a pequena Marta, filha do casal Josefa e Lourival” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 250). No entanto, em março de 1955, não se sabe ao certo o que realmente levou Raimunda a tomar a decisão de se separar do Mestre Irineu, existindo várias versões para o fato (SILVA *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 250). Então, com a separação do casal, Mestre Irineu ficou sozinho com os dois filhos adotivos, Paulo e Marta, em Rio Branco até se casar novamente (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 250).

Com o transcorrer do tempo, Mestre Irineu simpatizou-se com Peregrina Gomes do Nascimento, filha de Zulmira Gomes, e vieram a se casar somente no civil em 15 de setembro de 1956, visto que Irineu já havia se casado anteriormente na Igreja católica com D. Raimunda e a separação impediu a realização do novo casamento na Igreja (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 251-252).

Um ano depois de seu casamento com D. Peregrina Serra, Mestre Irineu decidiu visitar a sua família de origem, em São Vicente Ferrer, em novembro de 1957. Porém, antes de viajar para o Maranhão, nomeou Raimundo Gomes e Zé das Neves para administrarem os trabalhos na comunidade do Daime na sua ausência (CARIOCA *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 252).

Em São Vicente de Ferrer, teve contato apenas com alguns dos irmãos, irmãos e parentes que moravam ainda lá. Sua visita à família, na sua cidade natal, durou em torno de um mês e ele acabou retornando ao Acre logo no início de janeiro de 1958, acompanhado de dois sobrinhos (Daniel Serra e Zequinha) e do filho de uma sobrinha

(João), todos convidados por Irineu para morarem na cidade de Rio Branco (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 256-257).

2.2.2 A sedimentação da Religião do Daime, a morte do Mestre e a consequente divisão interna da doutrina

Ao retornar para as terras acreanas, Mestre Irineu parece não ter reassumido imediatamente a posição de comando do Daime, que deixou sob as responsabilidades de seus substitutos nomeados. Então, a retomada do comando só veio a acontecer por volta de dezembro de 1958, quando passou a instituir uma série de mudanças na Religião do Daime. As primeiras modificações realizadas foram nas fardas, “reintroduzindo nos rituais o uso de adereços de distinção possivelmente para reforçar a posição na hierarquia comunitária daqueles que passaram a ocupar os lugares dos que haviam falecido e sublinhar a sua própria retomada do poder” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 265).

Um fato importante que ocorreu após Mestre Irineu retomar o comando do Daime foi que ele parou de receber os hinos por determinado período, entre 1963 e 1968. No entanto, durante esse período ele continuou a introduzir inovações no culto, mudando, por exemplo, a maneira de se executar seu Hinário durante os bailados. Evidencia-se que os últimos treze hinos recebidos pelo Mestre Irineu, entre os anos de 1968 e 1971, passaram a ser conhecidos como os Hinos Novos (segunda parte do Hinário) (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 317-320).

Ressalta-se que Mestre Irineu propôs uma parceria entre o CICLU / Alto Santo e o CECP que se tornou oficial em maio de 1963, a partir da filiação à instituição central do CECP de São Paulo, porém, esse acordo durou somente até 1970. Enfatiza-se que Mestre Irineu, ao se aproximar do CECP, tinha a pretensão de que esta parceria viesse a trazer uma fundamentação teórica do espiritualismo e a legitimação dos trabalhos do Daime como filosofia irmã. Sabe-se que o único documento que Mestre Irineu possuía do Círculo Esotérico era um diploma de Presidente de Honra do Centro de Irradiação Mental – Tattwa Luz Divina do Rio Branco, nome dado pela matriz ao Centro fundado em 1963 e filiado à sede central do CECP de São Paulo, na época do acordo. Segundo os seus seguidores, Mestre

Irineu era associado também a outra instituição denominada Ordem Rosacruz⁶³ (MACRAE, 1992, p. 68). Evidencia-se que nas sessões do CECP havia a ingestão do Daime, mas os seguidores daimistas participavam das reuniões sem o uso da farda (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 295-302).

Segundo MacRae (1992), desde 11 de outubro de 1890 estava em vigência uma política oficial de repressão à feitiçaria (magia), a prática ilegal da medicina e que proibia o curandeirismo e o uso de "substâncias venenosas", baseada nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal da época. Supõe-se que esses artigos tenham sido usados contra o Mestre Irineu. MacRae (1992) pontua que a perseguição movida contra os terreiros e outros centros não era homogênea, e algumas casas conseguiam a proteção das autoridades locais, de tal maneira que suas atividades eram registradas dentro do *status* de religião, ficando fora da intervenção policial (MACRAE, 1992, p. 65). Portanto, diante desse clima repressivo a qualquer manifestação religiosa divergente da religião católica hegemônica na época, legitimava-se a discriminação e a perseguição à doutrina daimista. Dessa maneira, a líder esotérica Matilde Preiswerk Cândido, na época preocupada e com certo receio com as práticas de "baixo espiritismo" e o uso do Daime nas sessões⁶⁴ do CECP do Acre, resolveu rever a parceria. Sendo assim, enviou uma carta à direção da irmandade filiada acreana Tattwa Luz Divina explicitando a incompatibilidade dos anseios da diretoria do CECP e o uso do Daime. Imediatamente, ao receber a carta dizendo que o uso da "Aoasca" era irregular, a resposta de Mestre Irineu se resumiu no seguinte: "Se não querem o meu Daime, também não me querem, eu sou o Daime e o Daime sou eu" (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302).

É importante pontuar que, segundo os seguidores contemporâneos de Mestre Irineu, foi a partir de 1963 que o Mestre desenvolveu o ritual chamado de "Trabalho de Mesa" inspirado no "Livro das Orações Cruz de Caravaca" utilizado no CECP e dele selecionou a "Oração para esconjurar os malefícios dos maus espíritos e dos

⁶³ Rosa Cruz / Fraternidade Rosacruz / Ordem Rosacruz (Antiga e Mística Ordem Rosacruz-AMORC). São vários os grupos que se denominam fraternidades ou ordens Rosa Cruz. São organizações místicas e esotéricas que se afirmam herdeiras de tradições antigas e que utilizam rituais. As mais conhecidas no Brasil são: a Fraternidade Rosacruz, com sede em São Paulo, fundada por Max Heindel, em 1907, na Califórnia e a Ordem Rosacruz, com sede em Curitiba, fundada por H. Spencer Lewis, em 1915, em Nova York. Esclarece-se que não há ligações entre elas. (GUERRIERO, 2006, p. 127).

⁶⁴ No que concerne ao pensamento esotérico da CECP, inicialmente a prática da ingestão da *Ayahuasca* foi intuída como facilitadora da concentração mental e tida como uma prática comum e inserida dentro de seus preceitos. (OLIVEIRA, 2007, p. 51).

demônios infernais” (MOREIRA *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 305). Evidencia-se que Mestre Irineu, ao implantar o ritual daimista do “Trabalho de Abrir Mesa”⁶⁵, tinha por objetivo “afastar ou enxotar” maus espíritos de pessoas que estariam sofrendo de “obsessão”, ou também seriam vítimas das “próprias mentalizações negativas” ou feitas por alguém (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302).

Mais tarde, por volta do segundo semestre de 1970, Mestre Irineu “começou a sofrer de sérios problemas de saúde, constatando que estava bastante doente do coração e dos rins. Diz-se que chegou a passar até três dias em coma, em estado febril” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 363). Então, com o agravamento de sua saúde, Irineu começou a sentir a necessidade de deixar instruções para a doutrina.

Próximo de seu falecimento, Mestre Irineu havia consentido que a execução de seu hinário fosse realizada por ocasião do aniversário de D. Peregrina Serra, no dia 14 de julho de 1971, fato que não ocorreu devido a sua morte, em 6 de julho de 1971, ou seja, antes do aniversário. Ao conceder essa execução do Hinário, Mestre Irineu paralelamente pretendia apresentá-lo à comissão de padres e freiras da Igreja Católica. Dessa maneira, Irineu desejava aproximar-se daquela instituição na tentativa de apaziguar as críticas e a intolerância discriminatória manifestadas pelas lideranças católicas acreanas contra a sua doutrina. Além disso, supõe-se que desejava legitimar a autoridade de D. Peregrina dentro da comunidade, por ser uma jovem com apenas trinta e quatro anos incompletos (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 354).

Além de conviver com os seus problemas de saúde, Mestre Irineu teve que enfrentar outros problemas externos, por exemplo, a necessidade da legitimação da doutrina daimista perante a sociedade acreana, que nessa época a compreendia preconceituosamente como “coisa de nego” (CEMIN *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 367). À vista disso, Mestre Irineu solicitou a José Vieira, um ex-escrivão da polícia, que criasse um estatuto para a institucionalização do Daime (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 333). Sendo assim, ele se tornou o mentor e o redator do estatuto do CICLU / Alto Santo que foi oficializado e registrado no livro de Pessoas Jurídicas

⁶⁵ O “Trabalho de Mesa” é realizado com um número ímpar de participantes, com um número mínimo de três e máximo de nove pessoas. “Primeiramente, reza-se uma ‘Salve Rainha’, e depois recita-se a ‘Oração de Mesa’”. No entanto, no meio da “Oração de Mesa”, rezam-se três “Pai Nossos” e no final, canta-se o hino “Tucum” três vezes em forma de “chamado”, terminando com a “Salve Rainha” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302).

do Fórum da Comarca de Rio Branco, e a documentação foi entregue por João Rodrigues (Nica) ao Mestre Irineu às vésperas do seu falecimento (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 387).

Vale salientar que, pouco antes de começar a passar por suas crises mais agudas, Irineu fez uma preleção durante um trabalho de concentração, criticando a desarmonia que existia entre seus seguidores (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 364). Os companheiros do Mestre, preocupados com sua saúde, providenciaram uma “Comissão de Cura” prevista para o dia 7 de julho de 1971 em benefício de sua saúde. Porém, no dia 6 de julho de 1971, pela manhã, tudo parecia estar tranquilo quando, de repente, perceberam que ele estava agonizando e passando por uma crise de micção que culminou na sua morte. A notícia se espalhou rapidamente e a tristeza tomou conta da comunidade e das redondezas do Centro do Daime. A cerimônia funeral no velório do Mestre Irineu se assemelhou às do sepultamento de autoridades e contou com a presença dos seguidores do Daime fardados.

Enfatiza-se que Mestre Irineu viveu treze anos ao lado de Peregrina Serra, não possuindo filhos com ela, mas Irineu levou os seus filhos de criação, Paulo Serra e Marta Serra, para o convívio com o casal. Então, pela manhã do dia 7 de julho de 1971, “após as longas horas em que se executou o hinário ‘O Cruzeiro’ e se ouviu os discursos proferidos por autoridades e oradores do centro, foram tomadas as primeiras providências para organizar o cortejo” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 392-393). Assim sendo, o caixão do Mestre Irineu foi conduzido para o local do jazigo que ele havia escolhido (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 393).

Logo após a morte do Mestre, que liderou o CICLU / Alto Santo até o seu falecimento, surgiram disputas e algumas segmentações dentro do CICLU / Alto Santo, que passou a ser dirigido por Leôncio Gomes (ASSIS; LABATE, 2014, p. 13). Segundo a Comunidade do Alto Santo (2021), ainda hoje, o centro é comandado pela viúva de Irineu, D. Peregrina Gomes Serra, conhecida como “Madrinha Peregrina”. Por outro lado, Sebastião Mota de Melo, conhecido como “Padrinho Sebastião”, um dos principais discípulos do Mestre Irineu, se desvinculou do CICLU / Alto Santo por desavenças com o líder Leôncio e passou a construir a sua própria comunidade. Então, em 1974, Padrinho Sebastião fundou a sua vertente, que foi denominada Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), que manteve as bases dos rituais, as fardas e os principais hinários, mas agregou novos elementos aos rituais herdados de Mestre Irineu, aproximando-se do espiritismo

kardequiano ou kardeciano e das religiões afro-brasileiras, que empregam as incorporações de espíritos nos seus rituais: daí surgiu o termo “umbandaime⁶⁶”. Padrinho Sebastião veio a falecer em 1990 e Padrinho Alfredo, seu filho, o sucedeu (ASSIS; LABATE, 2014, p. 14-22). Vale dizer também que surgiram outras vertentes ligadas ao CICLU, com outras denominações que aqui não serão abordadas, por exemplo, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Minas Gerais (CICLUMIG).

Evidencia-se que, na visão dos daimistas ortodoxos do CICLU / Alto Santo, para se conhecer a doutrina do Daime, de fato, desde sua origem, as pessoas de outros estados ou outros países devem se deslocar de onde residem até o Rio Branco (OLIVEIRA, 2011, p. 157-158). Essa vertente daimista permanece até hoje quase que exclusivamente restrita ao norte do país, mas expandiu para alguns estados brasileiros. No entanto, a vertente do Padrinho Sebastião, CEFLURIS / ICEFLU⁶⁷, distingue-se do CICLU / Alto Santo por ter uma característica plural, com abertura para a inserção dinâmica de novos elementos ritualísticos, o que possibilitou atingir uma expansão nacional e internacional, tendo o Céu do Mapiá como o maior agrupamento daimista mundial (ASSIS; LABATE, 2014, p.14-22).

2.3 A mística e a vivência religiosa consolidada de Mestre Irineu

Neste tópico será abordado o legado fornecido pelo Mestre Irineu à sua comunidade após as suas experiências místicas com a *Ayahuasca* que, mais tarde, foi ressignificada por ele como Daime, as propriedades de curas do Daime e a fundação da doutrina. No que lhe concerne, a ingestão da *Ayahuasca* tem suas raízes doutrinárias na floresta amazônica, com base nas tradições ameríndias, e confere aos seguidores daimistas, por meio do consumo do chá, o reencontro com a natureza e consigo mesmos. Portanto, retomar a consciência de si e a unidade com o todo se manifestam por meio dos símbolos fundadores que são recolhidos da própria natureza (cipó jagube e folha chacrona). Assim sendo, por meio da ingestão do chá sacramental, o mistério foi revelado ao Mestre Irineu por meio dos estados místicos

⁶⁶ Umbandaime é um termo pouco divulgado, sendo utilizado em algumas cidades brasileiras, e também por membros da igreja sede da doutrina Céu do Mapiá, no Estado do Amazonas. (RUSSO J., 2016, p. 7).

⁶⁷ O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) é a vertente do Padrinho Sebastião criada em 1974, que em 1998 foi renomeada como Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU).

de consciência, a partir de suas manifestações, que são o aspecto central da Religião do Daime, hoje conhecida como Santo Daime. Então, as experiências visionárias, as mirações, o recebimento da doutrina, o sentimento de estar na presença da entidade Rainha da floresta, bem como estar integrado com a natureza, tudo isso contribuiu para a eficácia da fundação da Religião da Floresta. Portanto, segundo Costa Júnior (2021), os dois elementos que caracterizam o Santo Daime são a miração (êxtase) e a concepção da unidade entre o ser humano e a natureza, que caracterizam a manifestação de uma mística ecológica (COSTA JÚNIOR, 2021, p. 110). Além disso, serão discutidas algumas concepções sobre as revelações por meio dos chamados e hinos recebidos pelo Mestre Irineu, segundo ele, de origens divinas do Astral.

2.3.1 A comunhão entre a comunidade daimista e a natureza

A proposta deste subtópico é explicitar como os ensinamentos transmitidos pelo Mestre Irineu, posteriores as suas vivências místicas com a Entidade Feminina Rainha da Floresta, através de suas jornadas astrais ou mirações, passaram a ajudar seus adeptos na sua relação com a natureza e a comunidade como um todo, após a ingestão do Daime. Pontua-se que os rituais daimistas se iniciam a partir da coleta das plantas nativas da floresta amazônica (o cipó, o jagube e a folha do arbusto, a charona), que através da infusão produzem o Daime, elemento central da religião daimista, além da presença de outros símbolos constituintes e necessários para a execução dos trabalhos. Abordar-se-á neste subtópico a adesão dos seguidores à doutrina para uma nova ordenação cósmica, o uso do fardamento como uma indumentária religiosa que é o símbolo de distinção de pertencimento à doutrina, o conjunto de preceitos éticos, tanto doutrinários como sociais, a convicção de que o Daime é um sacramento ritualístico primordial e transformador e as curas obtidas via ingestão do Daime. E, finalmente, a visão cósmica de Mestre Irineu de irmandade com o Universo, expandida para os seguidores.

Dito isso, MacRae (1992) enfatiza que nos rituais daimistas estabelecidos pelo Mestre Irineu existe um deslocamento do sistema social para o núcleo da estrutura daimista, reforçando a ordem cosmológica que é intensamente vivida saindo de um estado oculto e inconsciente, manifestando-se durante os rituais daimistas da seguinte maneira:

A ordem interna é constantemente reafirmada pelo empenho de cada adepto durante sua *performance* ritual, ao se submeter as exigências do Império Juramidam. E através dessa práxis que o fiel acredita receber os "ensinos" e, principalmente, o ordenamento simbólico tido como eficaz. Nessa ordenação simbólica, vão-se limpando e desobstruindo os canais invisíveis que ligam os neófitos a ordem cósmica, levando todo o sistema a uma ascese ou a uma estruturação (MACRAE, 1992, p. 97).

Dessa forma, após a ingestão do Daime (*Ayahuasca*) durante os rituais daimistas, as suas manifestações não podem ser compreendidas como sendo uma simples patologia individual ou delírio coletivo (MACRAE, 1992, p. 96). Os rituais do culto do Daime promovem ações que deslocam a vida social para um novo ordenamento. Portanto, todos os fardados podem aspirar aos mesmos anseios de se transformarem e evoluírem para alcançar o ápice, fazendo parte do Todo. (MACRAE, 1992, p. 96). Ressalta-se que as fardas introduzidas por Mestre Irineu na instituição foram baseadas nos moldes das vestes militares, porém não tinham nenhuma conotação militar, embora houvesse referência. Portanto, admite-se que a farda introduzida na doutrina está ligada às cerimônias daimistas que são concebidas como "batalhas no astral", em que o conjunto dos adeptos forma o "exército de Juramidam na luta contra o mal" (MACRAE, 1992, p.118). Dessa maneira, os adeptos são interpretados como soldados, o que implica em usar fardas distintas em um padrão militar, porém, pressupõe-se que também atuem "cobrindo os corpos de forma a minimizar seus apelos eróticos e a evocar um formalismo reminescente de trajes domingueiros, envergados em ocasiões que pedem comportamentos solenes e comedidos" (MACRAE, 1992, p.118). Então, o objetivo desse fardamento tinha caráter simbólico que identificava a comunidade dos adeptos como seguidora de uma nova Religião diferenciada das velhas práticas "vegetalistas". As graduações atribuídas aos seguidores nessa época variavam de soldado a general (relembrando os símbolos adotados no CRF, na Brasileia), o que talvez seja mais um testemunho da concepção daimista de se considerar o CRF como precursor do Santo Daime, além do uso da *Ayahuasca*. Não se sabe ao certo se existiam graduações femininas explicitadas por divisas na farda, mas havia um corpo de mulheres chamado de Estado Maior Feminino, que tinha entre nove e doze membras na doutrina (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 184).

Ao que tudo indica, em vista das "disputas travadas entre os seguidores, tendo por pretexto os diferentes adereços de distinção a serem usados nas fardas pelos componentes do Estado Maior e pelos demais, Mestre Irineu resolveu nivelar

novamente a hierarquia dos distintivos” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 320). Por outro lado, Moreira e MacRae (2011) esclarecem que:

[...] estas mesmas mudanças também podem ter sido um recurso utilizado pelo líder em certos momentos para reforçar a ordem, respaldar a hierarquia comunitária, (que seria baseada no reconhecimento do nível de aprendizado espiritual atingido por determinados seguidores ou no grau de proximidade em relação à sua pessoa), ou, na sua busca por legitimação social, para ressaltar valores semelhantes às da instituição militar. [...] [ou] para imprimir um sentimento de igualdade, neutralizando as diferenças entre os adeptos, sem deixar de se ater aos princípios de identidade e distinção social. Isso porque, apesar da abolição de insígnias de diferenciação, a estrutura hierárquica permanecia, de maneira implícita. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 321).

Destaca-se que, próximo ao seu falecimento, Mestre Irineu propôs novas mudanças na farda, nivelando todos novamente, e adotou o uso da estrela de seis pontas inspirada no símbolo do CECP para seus seguidores, homens e mulheres, provavelmente com o intuito de minimizar possíveis disputas pelo poder e outros assuntos controversos futuros (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 322).

Porém, com relação ao legado deixado pelo Mestre Irineu referente aos rituais daimistas para a sua comunidade, o seguidor Alex Polari, através de seu relato diz o seguinte:

O hinário é o espelho da vida e das relações humanas no interior da comunidade. É a grande possibilidade de limpeza e transformação onde todos, irmanados e ombreados na corrente, passarão até doze horas cantando e viajando interiormente sob a condução dos hinos e da miração do Daime. Durante esse tempo, cantamos e bailamos hinos, evocamos e lembramos a origem de tudo. Adoramos a Deus, prestando-lhe todos os louvores e, naquela noite que se transforma em dia, selamos novos compromissos com o amor, a verdade e a caridade. [...] sentimos parte do Todo, [estamos] aptos a compreender nossas faltas e a nos reconciliarmos com nossos irmãos. Estimulados a nos transformar e evoluir, com mais fé, para não desacreditarmos do nosso caminho, e com mais firmeza para continuar nele. Ao final, a alegria, o Sol nascendo, o abraço, a benção, o aperto de mão, muitas questões resolvidas (ALEX POLARI *apud* MACRAE, 1992, p.101).

MacRae (1992) destaca que os hinos de cura, a disciplina, a louvação e o aconselhamento visam ajudar a solucionar as necessidades de maneira individual ou coletiva da comunidade nos momentos aflitivos vividos. Tudo isso forma um conjunto no qual se distingue a tendência de considerar “o aspecto material da vida como secundário e ilusório, valorizando a vida espiritual e os princípios básicos de harmonia, amor, verdade e justiça” (MACRAE, 1992, p. 68). Dessa maneira, isso se

tornou o substrato ético que norteia o dia a dia dos seguidores da doutrina daimista (MACRAE, 1992, p. 68). Então, é por meio dessa práxis que o adepto daimista acredita receber os "ensinos" e o ordenamento simbólico tidos como eficazes. Enfatiza-se que é por meio da ordenação simbólica que se vai limpando e desobstruindo os canais invisíveis que ligam os neófitos à ordem cósmica, levando todo o sistema a uma ascese ou a uma nova estruturação (MACRAE, 1992, p. 97).

No início dos seus trabalhos públicos com o Daime, Mestre Irineu se limitava à concentração e à cura. Enfatiza-se que os daimistas concebem que “as doenças podem ser causadas por feitiçaria (magia), por influência psíquica ou espiritual de terceiros. Por outro lado, atribui-se à bebida a possibilidade de realizar prodígios” (OLIVEIRA, 2007, p.191). Nessa perspectiva, Mestre Irineu atendia a todos os doentes por meio dos trabalhos de cura com o Daime. Portanto, “frequentemente, as pessoas que se sentiam agraciadas com a cura tornavam-se seus seguidores juntamente com seus familiares” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.143). Entretanto, segundo MacRae (1992), quando se trata de buscar a salvação dos participantes através da doutrinação de almas e caridade para com espíritos sofredores, os ritos daimistas que atendem a esta especificidade são os trabalhos de mesa, de oração e os de concentração com hinos de cura (MACRAE, 1992, p.103-104). Os daimistas concebem que a cura se realiza tanto através dos mitos, dos ritos do Daime, quanto na mente e no imaginário de seus seguidores.

Dessa maneira, Mestre Irineu tornou-se bastante conhecido como curador e carismático a partir do seu relato sobre o recebimento dos seus poderes diretamente da Rainha da Floresta. Assim sendo, fica explicada a fusão entre a bebida (*Ayahuasca*), o seu carisma e o poder de cura de ambos. Dito isso, Irineu é o escolhido e a bebida seria seu veículo de cura (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 150).

Para Oliveira (2007), o ato da ingestão do Daime pelos adeptos está associado ao universo simbólico cristão, o que se constata pela presença do Cruzeiro (símbolo da Cruz) e pela realização do gestual do Sinal da Cruz ao tomar a bebida. E pontua que ao longo da formação da religião daimista o consumo da *Ayahuasca* passou a acontecer quase que exclusivamente dentro de “trabalhos espirituais”⁶⁸ (OLIVEIRA, 2007, p. 51).

⁶⁸ Os trabalhos espirituais do Santo Daime são um conjunto de práticas que se constituíram ao longo da história da religião por meio de diferentes influências culturais, entre as quais aquelas pertinentes ao pensamento cristão, esotérico, afrodescendentes e ameríndia.

Sanchis (2007) pontua que a constituição social e religiosa daimista se deu a partir do processo de intercâmbio entre a cultura indígena local e a cultura dos nordestinos que migraram para a região acreana durante a virada do século XIX. Então, a partir daí ocorreram profundas transformações socioculturais após o contato da população de migrantes nordestinos com a *Ayahwasca*, estimulados também pelo intercâmbio com outras culturas diferentes presentes na região amazônica (SANCHIS *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 32). Pontua-se que um dos objetivos da Religião do Daime é a construção social de sentidos que busca possibilitar a interação e a integração dos seus seguidores com os mistérios da existência. É importante esclarecer que, após a fundação do Daime, Mestre Irineu, durante a década de 1930, instituiu dois tipos principais de rituais: as Concentrações e os Hinários (OLIVEIRA, 2007, p. 51).

Ressalta-se que Mestre Irineu, ao transmitir a sua doutrina daimista para a comunidade, tinha a convicção de estar ajudando seus seguidores a vencer os obstáculos, impondo-lhes primeiramente certa ordem no caos de suas experiências vivenciadas naquele ambiente inóspito, tanto em termos físicos quanto sociais. Então, diante dessa situação tão desfavorável em que a população se encontrava, sofrida, castigada, recém-saída do isolamento da floresta, desorganizada tanto social como financeiramente, o Daime se configurava como uma solução. Daí o Daime ser compreendido como um sentimento de pertencimento comunitário, uma crença comum e a disciplina necessária para viver em sociedade e enfrentar os problemas. Então, a partir desse entendimento, “as sessões de Daime proporcionavam grandes lições de autodisciplina aos seus participantes, que tinham de aprender como lidar e dominar os aspectos mais difíceis da experiência ayahuasqueira” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.159).

Cabe enfatizar que, no imaginário daimista, por meio dos estados místicos de consciência e suas manifestações induzidas pela ingestão do chá, o adepto pode ser conduzido à “peia”, assumindo percepções visionárias de diversas formas, conforme relato dos adeptos, como, por exemplo, visão de demônios, seres gigantes, entidades punitivas, visões de desastres, sensação de morte e outras imagens negativas (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 161). Para Silva (2004), a peia “[...] é, contudo, vista como benéfica na medida em que auxilia no processo de ‘limpeza’ física, moral e espiritual do indivíduo e na conscientização sobre os motivos das dificuldades vivenciadas” (SILVA, L. *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 161).

Moreira e MacRae (2011) afirmam que “Mestre Irineu criou não só uma doutrina, mas um modo de vida de forte influência na maneira como seus seguidores percebiam e concebiam o mundo, a sociedade e o corpo” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.174). Devido ao seu carisma e autoridade, Irineu promovia entre os seus seguidores daimistas um profundo sentimento de coletividade e de uma moral religiosa compartilhada, além de uma comunhão com a comunidade, afeiçoados pelo consumo do Daime e pelos princípios morais cristãos. Assim sendo, no seio da comunidade daimista, Mestre Irineu destacava-se como um patriarca afetuoso, apresentava-se como conselheiro, advogado, ora como juiz e até como delegado nas disputas que surgiam. Possuía um “[...] temperamento alegre e hospitaleiro, atraía visitas de todos os lados e, em certas épocas, sua casa reunia diariamente de 25 a 30 visitantes” (MACRAE, 1992, p. 66).

Com relação à interação direta de Mestre Irineu com os animais da floresta, não se tem muita evidência. Porém, Oliveira (2007) enfatiza que, com a colaboração dos relatos dos seguidores de Mestre Irineu, foi possível a construção de um relato hagiográfico sobre a pessoa de Raimundo Irineu Serra, em que se destacam:

Sua sensibilidade natural para com os animais e as pessoas; seu contato com os espíritos; a religiosidade cristã e católica aprendida com a mãe; a determinação espiritual de sua mudança para a floresta; a humildade e simplicidade como parte da condição de pobreza de sua família natal e; a disciplina e a retidão de caráter alcançadas por meio da intercessão de seus familiares e de espíritos que o educavam em sonhos (OLIVEIRA, 2007, p. 98).

Pode-se perceber a visão cósmica de Mestre Irineu envolvendo os seres criados, com destaque para os seres inanimados, pois concebe que todos têm a sua origem no Deus Criador conforme consta dos versos dos seus hinos 29 e 30, do “Hinário o Cruzeiro”:

Sol, Lua, Estrela (Hino nº 29).

Sol, lua, estrela
A terra, o vento e o mar
É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus que está no céu
Aonde está minha esperança

Devo amar aquela luz (Hino nº 30).

Devo amar aquela luz,
O Divino, aonde está,
Para ser um filho seu
No coração eu devo amar.
No coração eu devo amar a luz.

A Virgem Mãe foi quem me deu
Para ensinar os meus irmãos:
Para ser um filho seu,
Para ser um filho seu de amor

A virgem mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O divino está no céu
Jesus filho de Maria
(IRINEU SERRA *apud* BOMFIM,
2006, p. 51).

No coração, este primor.
Conhecer esta verdade,
Deus do céu foi quem mandou.
Deus do céu foi quem mandou a luz
(IRINEU SERRA *apud* BOMFIM,
2006, p. 53).

Segundo Bomfim (2006), estes hinos são tão importantes dentro da celebração daimista que são designados como “‘hinos de abertura dos trabalhos’ e começam os trabalhos de hinário d’O Cruzeiro Universal e de todos os hinários (bailados) que são concluídos com a execução dos ‘Hinos Novos (Cruzeirinho do Mestre)’” (BOMFIM, 2006, p. 52). Para Fróes (1986), o hino “Sol, Lua, Estrela” dignifica “os elementos da natureza como seres divinos [...] uma característica também presente nos rituais indígenas, onde os astros são entidades que governam os destinos dos homens” (FRÓES, 1986, p.101-102). Dessa maneira, percebe-se a influência ameríndia na doutrina de Juramidam (BOMFIM, 2006, p. 52).

É importante destacar que a doutrina daimista se apoia também sobre a concepção do parentesco, repetindo-se frequentemente os termos referentes a pai, mãe, filho. Concebe-se que “o conjunto dos adeptos é visto como uma irmandade, e um parentesco simbólico [sendo] estendido aos elementos da natureza, aos seres espirituais da floresta e das águas, assim como ao sol, a lua e as estrelas” (MACRAE, 1992, p. 68), como mostram os versos do hino recebidos pelo Mestre Irineu. Sendo assim, pode-se verificar esta dualidade manifestada nos pares sol/lua, pai/mãe, Deus/Nossa Senhora, homem/mulher e o cipó jagube/ folha chacrona. Portanto, o dualismo é perceptível e serve como o eixo em torno do qual gravitam as principais ideias e ritos do culto do Santo Daime.

Então, a partir do contato de Mestre Irineu com a natureza por meio das plantas da floresta, seu desejo era buscar uma unidade entre o ser humano e a natureza através da bebida sagrada (o Daime), tida como enteógena, e dessa maneira unir-se à Virgem Mãe, a Entidade que lhe revelou os ensinamentos. Portanto, essa é a concepção daimista de miração ensinada pelo Mestre Irineu que se constituiu como uma nova consciência religiosa, fundada no início da década de 1930, a Religião do Daime ou Religião da Floresta. Assim sendo, segundo Costa Júnior (2021), a “mística”

é esse “desejo de unidade do sujeito com o objeto desejado, isto é, a unidade do ser humano com Deus, com o Sagrado, com a natureza, com todas as coisas” (COSTA JÚNIOR, 2021, p.101). Pontua-se que este tema será abordado com mais profundidade no capítulo 3. Para Costa Júnior (2021), a visão de Mestre Irineu de incorporar a tradição indígena ao culto de devoção aos santos tem como objetivo torná-la socialmente aceita e legitimada. (COSTA JÚNIOR, 2021, p.107).

No entanto, para os daimistas, a realidade humana tem duas dimensões: material (Eu inferior) e espiritual (Eu superior), porém, esses dois mundos interagem mutuamente e não vivem isoladamente. Para Groisman (2007), o Daime é o veículo ou o meio que “mostra ao indivíduo e ao grupo que há uma dimensão da existência humana que foge dos padrões de decodificação utilizados no mundo da vida ordinária” (GROISMAN *apud* OLIVEIRA, 2007, p.179). Portanto, é o Daime que permite e realiza a ligação entre estas duas dimensões existenciais, mostrando uma ideia que configura “a existência de mais uma continuidade cultural na religião em relação ao contexto nativo” (GROISMAN *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 179).

2.3.2 As revelações nos chamados de Mestre Irineu

Antes de abordar os temas referentes aos “chamados”, neste subtópico, e os “hinos” do Hinário de Mestre Irineu, no subtópico seguinte, julga-se pertinente pontuar de maneira sucinta três conceitos que estão presentes nestes temas, a saber: a miração, o ecletismo e o sincretismo.

Assim sendo, segundo o antropólogo Groisman (2021), compreende-se a miração de Mestre Irineu da seguinte maneira:

[...] A miração revela as experiências mais profundas da espiritualidade, ou seja, o mergulho ou a ascensão aos planos superiores, ao astral superior, ao palácio Juramidam, aos jardins espirituais, aos locais onde residem os seres divinos da corte celestial. Este mergulho ou ascensão pode ser o encontro com a luz divina, ou pode ser um *insight* sobre o cosmos, ou sobre o próprio eu (GROISMAN *apud* COSTA JÚNIOR, 2021, p. 111).

Já para Alex Alverga (2021), um dos líderes do Santo Daime, o termo “miração” foi criado pelo Mestre Irineu para denominar o estado visionário viabilizado pelo uso ritual sacramental do Daime. Portanto, as mirações no Santo Daime são concebidas como “experiências místicas obtidas por meio dos sacramentos

enteógenos” (ALVERGA *apud* COSTA JÚNIOR, 2021, p. 111). A origem da palavra “miração” vem do verbo “mirar”, que significa olhar, contemplar e dela deriva-se o substantivo “mirante”, ou seja, trata-se de um lugar apropriado para se observar o “horizonte” de determinado local (ALVERGA *apud* COSTA JÚNIOR, 2021, p. 111). Para McGinn (2012), o “êxtase”⁶⁹ significa literalmente “estar fora” (MCGINN, 2012, p. 264). Sabe-se que o êxtase (miração) provoca uma ruptura, ou seja, uma ultrapassagem de uma condição para outra, então, no êxtase o indivíduo que participa daquele encontro singular vai além da sua condição humana para ser divinizado, porém, prevalecendo as duas realidades distintas: o humano e o Sagrado. Então, “a miração – êxtase – é a experiência que confere ao sujeito religioso a certeza de que ele ultrapassou os limites da sua própria condição humana para estar na presença do divino” (COSTA JÚNIOR, 2021, p. 111).

Com relação ao termo “ecletismo”, pode-se concebê-lo com base na expressão “ecletismo evolutivo” dada por Groisman (1999) à vertente daimista CEFLURIS/ICEFLU, como sendo um “conjunto de valores [que] têm como base essencial a aceitação de tradições espirituais diversas na busca espiritual com o Daime” (GROISMAN, 1999, p. 46). Então, para Groisman (1999), a ideia de ecletismo evolutivo surge nessa vertente religiosa como uma “forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista e outras, na cosmologia grupal” (GROISMAN, 1999, p. 46). Sendo assim, enfatiza-se que o CICLU / Alto Santo, não deixa de ser uma vertente também eclética, porém, de maneira mais condensada por se restringir basicamente às concepções cosmológicas essenciais do cristianismo, da tradição xamânica ameríndia, do esoterismo originário do CECP e elementos afrodescendentes contidos nos chamados recebidos por Mestre Irineu.

Quanto ao termo “sincretismo”, Sanchis (1995) o explica da seguinte forma, trata-se de uma fusão de diversos universos simbólicos em que um grupo se redefine baseando-se em outras culturas e religiões. “Nesse sentido o sincretismo deixa de ser uma diferença relativa à norma e passa a constituir-se na moldura de definições identitárias em processo de transformação, sempre que as relações entre grupos sociais, indivíduos e/ou instituições tomam novas figuras” (SANCHIS, 1995, p. 96).

⁶⁹ Êxtase é o estado de quem se encontra como que transportado para fora de si e do mundo sensível, por efeito de exaltação mística ou de sentimentos muito intensos de alegria, prazer, admiração, temor reverente etc.

Em outras palavras, nada mais é do que o intercâmbio entre tradições e apropriação de novos rituais. Segundo o teólogo Leonardo Boff (1981), um dos primeiros usos para o termo sincretismo adveio quando os habitantes da Ilha de Creta, na Grécia, mesmo em conflitos internos, se uniram contra um inimigo comum. Porém, essa união temporária não os fazia abandonar suas concepções anteriores, que seriam retomadas logo após obterem a vitória sobre o inimigo maior (BOFF, 1981, p. 146).

De maneira semelhante, Ferretti (1995) pontua algumas possibilidades e tipos de sincretismos que existem: 1) uma mistura, junção ou fusão, ou seja, determinados rituais passam a fundir-se em formas bem próximas em determinadas situações e em outras se distanciam; 2) paralelismo ou justaposição (quando os simbolismos de uma religião mantêm equivalência com os simbolismos da outra, por exemplo, o paralelo entre os orixás e os santos católicos, bem como entre o sacramento da Eucaristia Cristão e o sacramento do Daime; e 3) convergência ou adaptação quando as ideias de uma e outra vertente religiosa são similares, seja sobre Deus ou reencarnação, ou outros (FERRETTI, 1995, p. 91).

Dito isso, o propósito deste subtópico não é analisar e discutir todos os chamados recebidos pelo Mestre Irineu, mas abordar de maneira sucinta como eram feitas as invocações às entidades nos “chamados” captados. Evidencia-se que os chamados eram constituídos somente por melodias assoviadas ou cantadas em solo, o que ocorria após a ingestão do Daime e passado algum tempo de silêncio. Porém, o “chamado” é tratado dentro do Daime como um segredo. Moreira e MacRae (2011) pontuam que “não se deve fazer uso dele à toa, sem nenhum objetivo pertinente, sob pena de se incorrer em alguma punição da entidade invocada” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 132). Acredita-se que, por se tratar de algo muito sério e se a pessoa não tiver o preparo para lidar com a situação, poderá até ficar doente, por isso, supõe-se que Mestre Irineu não passou os chamados para ninguém (MOREIRA; MACRAE, 2011, p.132). Destaca-se que existia um “chamado” denominado “diagnóstico”, conhecido como “senso-cheiroso ou Senso-perfumoso”, usado por Irineu quando queria saber se a doença do consulente tinha cura ou se o doente iria continuar vivo. Enfatiza-se que o trechinho de um dos chamados era assim: “senso-perfumoso é da floresta, é do nosso Pai Soberano, peço a saúde do meu irmão, ou desse irmão” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 138). Então, dizia-se que, se na miração Mestre Irineu visse um lençol se abrindo, o irmão estava aqui. Portanto, o irmão tinha chance de se curar e ficar vivo. Mas se o lençol fechasse, o irmão já estava em outro lugar, estava

sentenciado a morrer em breve. Comenta-se que a maioria dos “chamados feitos” e “recebidos” por Mestre Irineu aconteceram quando ele residia ainda na cidade de Brasileia, no Acre. Cabe esclarecer que esses chamados se assemelhavam, em muito, às canções ou “ícaros” dos “vegetalistas”, pelo fato de vários não terem letras, sendo apenas melodias assobiadas (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 138). Depois de certo tempo, Mestre Irineu começou a receber os hinos que passaram a compor seu “Hinário o Cruzeiro”, considerado o fundamento básico da doutrina do Santo Daime (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 138-139).

Moreira e MacRae (2011) elencam 12 (doze) dos chamados recebidos pelo Mestre Irineu: 1) Princesa Tremira (solfejado⁷⁰), refere-se a uma entidade que já se comunicava com os participantes do CRF; 2) Pakaconshinawá (solfejado ou cantado), provavelmente inspirado no diálogo com a cultura indígena do tronco linguístico Pano, no Alto do Purus; 3) Canarinho (solfejado); 4) Tamaracá; 5) Manacá; 6) Senso-cheiroso ou Senso-perfumoso, “chamado de diagnóstico” usado por Mestre Irineu ao indagar se a doença tinha cura ou se o doente iria continuar vivo; 7) Família Real; 8) Rei Titango; 9) Rei Tituma; 10) Rei Agarrube; 11) Maraximbé; 12) Amansador. Pontua-se que os nomes Tamaracá, Manacá e Maraximbé provavelmente são de origem Tupi. Já os nomes Titango, Tituma e Agarrube são supostamente atribuídos aos três Reis Magos do Oriente que visitaram Jesus no seu nascimento, porém, identificados com nomes indígenas atribuídos por Mestre Irineu. Dos demais nomes que aparecem não se sabe a procedência (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 137-138).

2.3.3 As revelações nos Hinários de Mestre Irineu

Neste subtópico serão tratados e discutidos alguns hinos que compõem o Hinário “O Cruzeiro” de Mestre Irineu, por serem considerados os mais importantes e por transmitirem os ensinamentos da tradição oral daimista. Serão abordadas inicialmente a fundamentação dos hinos e a sua finalidade dentro da Religião do Daime. Vale destacar que as revelações recebidas por meio dos hinos se tornaram os elementos fundantes da doutrina e são transmitidos de geração em geração. Então, os ensinamentos doutrinários contidos nos hinos são transmitidos ao serem

⁷⁰ Solfejar é a arte de cantar os intervalos musicais, seguindo as respectivas alturas (frequências ou graus da escala) e ritmos anotados em uma partitura. Ele também pode ser entendido como um treino no qual se desenvolve o objetivo de aprender a entonação a partir da leitura de partitura.

cantados em todas as celebrações associadas à ingestão do Daime. É importante ressaltar que os daimistas consideram-se seguidores de uma "doutrina musical" e que os hinos só revelam sua força plena quando cantados com acompanhamento de maracas e sob o efeito do Daime (MACRAE, 1992, p. 148).

Para os daimistas, o Santo Daime é referido metonimicamente como "a doutrina" e representa a sua cosmologia. Portanto, "os hinos são considerados a 'doutrina' não só no sentido de trazerem ensinamentos e preceitos, mas também no sentido específico de apresentarem esses ensinamentos e preceitos sob a forma de música cantada" (LABATE; PACHECO *apud* BOMFIM, 2006, p. 69, nota 159).

Diz-se que, durante as práticas nativas com a *Ayahuasca*, observa-se a presença de cânticos entoados durante o seu consumo. Dessa maneira, fala-se que contribuíam para as percepções das visões relatadas e estimulavam a comunicação com os espíritos. Esses cânticos são denominados pela população indígena como ícaros⁷¹, cuja função ritual, segundo a concepção das populações indígenas andinas, seria de conduzir as visões e a força psicoativa da *Ayahuasca* (OLIVEIRA, 2007, p. 137). Provavelmente os ícaros cantados durante o consumo da *Ayahuasca* podem ter sido assimilados pelo Mestre Irineu ao longo de seu contato com ela (OLIVEIRA, 2007, p. 187). Evidencia-se que os daimistas compreendem os hinários não apenas como mensagens similares às palavras bíblicas, mas como sua continuidade legítima, viva e atual, revelada e interpretada à luz do Espírito Santo e do Daime (OLIVEIRA, 2007, p. 242)

Os hinos são concebidos como mensagens "recebidas" por um seguidor daimista por meio da percepção e assimilação de um comunicado Divino. As mensagens são expressas através de versos musicados de forma simples, mas com um rico conteúdo. MacRae (1992) pontua que os hinos recebidos por Mestre Irineu no transcorrer do tempo compuseram seu Hinário, considerado "a formulação básica da doutrina do Santo Daime" (MACRAE, 1992, p. 67). Nos hinos encontram-se descritas as mirações de Mestre Irineu, os mitos fundantes da doutrina, as narrativas das percepções presenciais dos "seres divinos da corte celestial", contemplando as "Entidades cristãs, indígenas e africanas" (MACRAE, 1992, p. 67).

⁷¹ Os ícaros são canções com uma melodia e uma letra simples que se acredita que sejam ensinados pelos seres divinos que habitam em diversos elementos da natureza, tais como: animais, pedras e plantas. São entoados para modular e dirigir a força psicoativa da *Ayahuasca* (OLIVEIRA, 2007, p. 187).

Segundo MacRae (1992), os adeptos daimistas concebem os hinários bailados como momentos de alegria e confraternização, sendo permitida a participação tanto dos fardados quanto de visitantes, porém, ingerir o Daime só é permitido a eles se tiverem obedecido aos preceitos estabelecidos antes de tomá-lo. Os hinários fazem parte dos festejos comemorativos de certos dias santos (conforme o calendário cristão), nos aniversários dos padrinhos (líderes daimistas), celebrações e comunhões fraternas. Destaca-se que, nessas datas, os homens usam a “farda branca”. Já as mulheres usam uma coroa de material brilhante. Para as celebrações com hinários mais simples, usam-se a calça e saia na cor azul, daí a conotação “farda azul” (MACRAE, 1992, p. 100-102).

Segundo Bomfim (2006), “os hinos expressam o contato do daimista com a realidade sagrada, são revelações divinas manifestadas em forma musical”. (BOMFIM, 2006. p. 2). Dentro dos rituais daimistas, Bomfim (2006) afirma que:

Um de seus principais ritos denomina-se “hinário” ou “bailado”, quando, nas datas festivas do calendário cristão, os adeptos (fardados) organizam-se no salão em pelotões de formação quadrilátera (ou hexagonal), separados por gênero, cujos movimentos simples do corpo e compasso dos hinos são marcados pelo toque dos maracás, e dessa forma, cantam e bailam hinos de louvor a Deus e aos Seres Divinos, assim como cânticos de instrução moral. (BOMFIM, 2006. p. 2).

Assim sendo, supõe-se que o primeiro hino recebido pelo Mestre Irineu, “Lua Branca”, “foi recebido ainda no Peru”⁷² (COUTO *apud* BOMFIM, 2006. p. 6):

Lua Branca (Hino nº 1).

Deus te salve, oh! Lua Branca
Da luz tão prateada
Tu sois (sic) minha protetora
De Deus tu sois (sic) estimada

Oh! Mãe Divina do coração
Lá nas alturas onde está
Minha mãe, lá no céu
Dai-me o perdão

Das flores do meu país
Tu sois (sic) a mais delicada
De todo meu coração
Tu sois (sic) de Deus estimada

Oh! Mãe Divina do coração...

Tu sois (sic) a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois Minha Advogada
Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração...

Estrela do Universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim
(IRINEU SERRA *apud*
BOMFIM, 2006, p. 6)

⁷² Enquanto o hino não tinha título, era chamado de “hino peruano” (COUTO *apud* BOMFIM, 2006).

Nessa época, Mestre Irineu estava iniciando a sua experiência mística com a *Ayahuasca* na região fronteira acreana e trabalhava provavelmente como seringueiro juntamente com os irmãos Costa, convivendo com os indígenas da região em seus rituais xamânicos. Então, em uma dessas mirações, após ingerir a *Ayahuasca*, percebeu a presença de uma luz e teve a sensação de que a lua se aproximava dele com uma águia pousada no centro, e uma Senhora lhe apareceu dentro da lua. Essa Senhora, segundo ele, vinha lhe entregar a doutrina e revelar os mistérios. Disse que ele iria sofrer e trabalhar muito, mas se tornaria um excelente curandeiro. Essa Senhora foi concebida como Mãe, Rainha, Lua Branca e identificada como a Nossa Senhora da Conceição. Segundo os relatos de Mestre Irineu, ela passou a entregar-lhe a doutrina do Daime por meio dos hinos e mistérios divinos. Portanto, o hino "Lua Branca" é o mais importante da doutrina e abre o hinário "Cruzeiro Universal", um dos "mitos primordiais" através do qual floresceram todos os demais hinários. Pontua-se que a súplica no verso "dai-me o perdão" remete à ressignificação da *Ayahuasca* para a bebida sacramental, o "Daime". Este hino primordial trata-se de uma valsa que saúda a Lua Branca, identificada como a Mãe Divina do Coração que habita nas alturas, ou seja, mora no céu, e além de protetora é capaz de perdoar e aparece como advogada. A Mãe é Divina e estimada por Deus Criador e se confunde com a natureza como uma flor mais bela e mais delicada. A Mãe é comparada a uma estrela que brilha⁷³ e se solicita que o seu brilho ilumine os caminhos a serem percorridos durante a peregrinação terrena (BOMFIM, 2006, p. 6).

Evidencia-se que o hino "Lua Branca" foi recebido por Irineu em torno 1914, no início de suas experiências com a *Ayahuasca*, quando residia na Brasileia, e foi incorporado à Religião do Daime após a sua fundação (OLIVEIRA, 2007, p. 199).

A ideia do simbolismo cósmico lunar expresso no hino nº 1 faz uma relação de comparação entre a lua branca / Mãe Divina / Deusa Universal / a Natureza (a mais bela das flores) e a Astral (uma estrela brilhante). Portanto, essa modalidade do Sagrado manifesto no imaginário daimista constitui a Doutrina de Juramidam⁷⁴. Isso revela uma estrutura singular de sacralização da natureza, ou seja, "uma modalidade

⁷³ Isso nos remete a citação bíblica do Livro de Apocalipse, que diz: "apareceu em seguida um grande sinal no céu: uma Mulher revestida do sol, a lua debaixo dos seus pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas." (Ap 12,1). Vale lembrar que o sol é a estrela central do Sistema Solar, um astro.

⁷⁴ A missão do Mestre Irineu é a missão de Juramidam, Entidade Divina que representa Cristo, revelando os ensinamentos da doutrina através dos hinos, que correspondem à Bíblia Sagrada (MACRAE, 1992, p. 67).

do sagrado expressa por meio de um modo específico de existência no cosmos” (ELIADE, 2018, p. 129).

Os adeptos daimistas afirmam que “o Daime é o Mestre” e o concebem como sendo o próprio Cristo. Dessa maneira, a ingestão ritualística da bebida passa a ser compreendida como um sacramento Eucarístico Cristão (OLIVEIRA, 2007, p. 237). Nesse contexto, no hino “Estou aqui”, Mestre Irineu identifica-se como o próprio Jesus Cristo e se refere a si mesmo como Juramidam:

Estou aqui (Hino nº 111).	
Estou aqui	Eu vou contente
Eu não estando, como é?	Com esperança de voltar
Eu penso na verdade	Nem que seja em pensamento
Me vem tudo o que eu quiser	Tudo eu hei de me lembrar
A minha Mãe me trouxe	Aqui findei
Ela deseja me levar	Faço a minha narração
Todos nós temos a certeza	Para sempre se lembrarem
Deste mundo se ausentar	Do Velho Juramidam.
	(IRINEU SERRA <i>apud</i>
	BOMFIM, 2006, p. 180)

De acordo com Bomfim (2006), a Entidade Espiritual Juramidam aparece mencionada somente neste hino que compõe o hinário “O Cruzeiro Universal”⁷⁵ ou “Hinário do Cruzeiro” (BOMFIM, 2006, p. 181). Segundo Bomfim (2006), grande parte dos adeptos daimistas concebe o termo Juramidam como sendo a complementação do mistério da Santíssima Trindade, o Consolador, que, segundo o evangelista João, foi prometido por Jesus Cristo quando disse: “mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, irá ensinar-vos todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito.” (Jo 14,26). Complementando, Alverga (2006) comenta o que o Padrinho Sebastião, da vertente daimista CEFLURIS/ICEFLU, disse:

Agora é tempo do Espírito Santo [...] Tem o Primeiro, vida de Deus Pai, o mundo Dele. O Segundo, o mundo de Jesus Cristo. E o Terceiro, o mundo do Espírito Santo, pois até o nome é Jura. Como disse, o nome agora é Jura, e é Juramidam. Quem não for Midam, não pode ser filho de Jura (ALVERGA *apud* BOMFIM, 2006, p. 183).

⁷⁵ O hinário mais importante é “O Cruzeiro Universal” de Mestre Irineu, fundador da Religião do Daime, por conter o conteúdo das mensagens na forma de poesia musicada, que expressa a base religiosa e filosófica da doutrina (BOMFIM, 2006, p. 2).

Bomfim (2006) pontua, ainda, que Padrinho Sebastião Mota afirmou: “quem é filho é Midam e o chefe é Jura. Daí o sobrenome é Midam. Quem toma Daime [...] é um dos Midans.” (PADRINHO SEBASTIÃO *apud* BOMFIM, 2006, p. 184). De acordo com Oliveira (2007), por meio da mensagem do hino nº 111 é possível perceber que Mestre Irineu antecipa a seus seguidores daimistas o momento de seu falecimento e pacifica os seus seguidores dizendo que estará sempre presente em espírito (através do Daime). Portanto, o termo “Juramidam se remete a essa nova compreensão que ele alcançou de si mesmo antevendo a sua existência na realidade espiritual” (no Astral) (OLIVEIRA, 2007, p. 239). Assim sendo, “os daimistas consideram que as pessoas têm um nome ‘na terra’ e outro ‘no astral’ e que Midam seria [...] o nome de uma família na realidade espiritual” (OLIVEIRA, 2007, p. 239).

No entanto, a identificação de Mestre Irineu com Cristo pode ser percebida com mais clareza em seu hino “Unaqui”:

Unaqui (Hino nº 11).

<p>Estou aqui, Foi Deus do céu quem me mandou Sou filho da Virgem Mãe Lá no céu Jesus Cristo Salvador.</p> <p>Sofreu na cruz Foi preso e foi amarrado Quem o matou foram os judeus Na Judéia, foram todos perdoados</p>	<p>Eu estou aqui Neste mundo de ilusão Eu faço por agradar todos Neste mundo, e só me dão ingratidão. (IRINEU SERRA <i>apud</i> BOMFIM, 2006, p. 33).</p>
---	---

O verso “Sou filho da Virgem Mãe” reafirma a convicção de Mestre Irineu de pertencer a uma filiação espiritual. Nos versos finais percebe-se que Irineu declara ser seguidor de Jesus Cristo, tornando-se seu discípulo missionário e ensinando a todos os irmãos, porém, o povo é ingrato e não reconhece o bem, nem a ajuda que lhe foi concedida, pois prefere viver em um mundo de ilusão.

Para Oliveira (2007), o título “Unaqui” anuncia a compreensão alcançada pelo Mestre Irineu de ser “Um aqui”, ou seja, ser “Um com Deus aqui” ou ainda “Um com Deus na terra”. Irineu se reconhece como Jesus Cristo Salvador na realidade espiritual, “lá no céu”. Assim, é a primeira vez que o Mestre Irineu fala de si mesmo como Jesus Cristo, na primeira pessoa (OLIVEIRA, 2007, p. 212).

Abordar-se-á, a seguir, o hino “Flor de Jagube” (hino nº 38), que sublinha o cipó, um dos componentes do Daime, que fundamenta o surgimento da doutrina e a

atualização do mito através de sua ingestão. Dessa maneira, o Daime é compreendido como o veículo do encontro místico entre a Virgem Mãe e Mestre Irineu. Segundo Mestre Irineu, foi por meio desse encontro que foram revelados os ensinamentos a serem transmitidos aos daimistas.

Flor de Jagube (Hino nº 38).

Eu venho da floresta Com meu cantar de amor Eu canto com alegria A minha mãe que me mandou	Todos trazem este ensino Para aqueles que merecer Não estando nesta linha Nunca é de conhecer
A minha mãe que me mandou Trazer santas doutrinas Meus irmãos todos que vêm (sic) Todos trazem este ensino	Estando nesta linha Deve ter amor Amar a Deus no céu E à virgem que nos mandou (IRINEU SERRA <i>apud</i> BOMFIM, 2006, p. 68).

Segundo Fróes (1986), esse hino “consagra a floresta, o lugar de origem do ser Divino, o Santo Daime; grande parte dos adeptos daimistas concebem a bebida como portadora de qualidades anímicas (espirituais) dotada de vida e vontade própria” (FRÓES, 1986, p.100). Portanto, por meio dos versos deste hino, Mestre Irineu testemunha que recebeu da Virgem Soberana Mãe, a Rainha da Floresta, a missão de levar ao conhecimento daqueles que aderem à concepção daimista as Santas Doutrinas.

O Santo Daime é compreendido pelos seus seguidores como "a doutrina" e representa a cosmologia daimista⁷⁶. Para eles, os hinos são considerados a “doutrina” não só no sentido de trazerem ensinamentos e preceitos, mas também no sentido específico de apresentarem esses ensinamentos e preceitos sob a forma de música cantada.

Para Bomfim (2006), o hino “Flor de Jagube” é muito importante na doutrina do Santo Daime, pois “traduz uma especificidade muito própria aos membros do grupo,

⁷⁶ O simbolismo cósmico lunar desdobra-se da lua branca para a senhora divina, deusa universal, às flores e às estrelas. Trata-se de uma modalidade do Sagrado manifesto no imaginário que constitui a Doutrina de Juramidam, e revela uma estrutura particular da sacralização da natureza. Uma modalidade do “sagrado expressa por meio de um modo específico de existência no cosmos” (ELIADE *apud* BOMFIM, 2006, p. 6, nota 5). De certa forma, a cosmologia daimista é baseada no imaginário descrito nos versos dos hinários constituintes do “Hinário o Cruzeiro Universal” do Mestre Irineu. A Rainha da Floresta, a Virgem Mãe se identificava com a lua, e também outros astros, como o sol e as estrelas seriam manifestações de seres divinos. O próprio Daime seria o sol ou Deus. Então, ao ingerir o Daime, substância enteógena, o adepto concebe ter Deus dentro de si e fazer parte desta cosmologia.

e que parece estranha e mesmo incompreensível para os que não são adeptos” (CEMIN *apud* BOMFIM, 2006, p. 70, nota 162). Como apontam os versos do hino nº 38, para aqueles que: "Não estando nesta linha, nunca é de conhecer" (BOMFIM, 2006, p. 69-70).

Agora, complementado a alusão ao chá sacramental, o Daime, como a essência da Religião do Daime, será abordado o hino “Eu tomo esta bebida”:

Eu tomo esta bebida (Hino nº 124).

Eu tomo esta bebida
Que tem poder inacreditável
Ela mostra todos nós
Aqui dentro desta verdade

Subi, subi, subi
Subi foi com alegria
Quando eu cheguei nas alturas
Encontrei com a Virgem Maria

Subi, subi, subi
Subi foi com amor
Encontrei com o Pai Eterno
E Jesus Cristo redentor

Subi, subi, subi
Conforme os meus ensinamentos
Viva o Pai Eterno
E viva todo ser divino
(IRINEU SERRA *apud* BOMFIM, 2006, p. 199).

Evidencia-se que a palavra *Ayahuasca*, na língua quíchua, significa “vinho das almas, liana do espírito, cipó dos mortos [...]” (BOMFIM, 2006, p. 200). Ela foi rebatizada pelo Mestre como Daime, ou seja, o vinho do êxtase espiritual, como aponta Bomfim (2006). Durante a miração, segundo Bomfim (2006), “Deus faz com que experimentemos esse sagrado estado mental, imersos na paz curativa. Quando a alegria divina chega, somos elevados no Espírito” (BOMFIM, 2006, p. 200).

Já para MacRae (1992), tal transe, jornada ou viagem acontece durante o que se costuma denominar de "estado alterado de consciência" (aqui denominado estado místico de consciência), rótulo dado às experiências em que o sujeito que ingere o Daime tem a convicção de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica, se expande e que ele vive outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo e com sua identidade. O autor aponta, ainda, que esses estados podem ocorrer de forma espontânea “são induzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas” (MACRAE, 1992, p.18).

Enfim, fechando o estudo sobre os hinos, será retratado a seguir o hino “O Cruzeiro”, que faz referência à cruz colocada no centro da mesa das celebrações durante os rituais daimistas:

O CRUZEIRO (Hino nº 93).

No cruzeiro tem rosário
 Para quem quiser rezar
 Também tem a Santa Luz
 Para quem quer viajar

Vamos todos nós louvar
 O divino Espírito Santo
 A virgem Nossa Senhora
 Nos cobrir com o vosso manto

Eu digo é com firmeza
 Dentro do meu coração
 Vamos todos nós louvar
 A Virgem da Conceição

A Virgem da Conceição
 É a nossa protetora
 É quem nos dá vida e saúde
 E é a nossa defensora

Vamos todos meus irmãos
 Vamos cantar com amor
 Vamos todos nós louvar
 A Jesus Cristo redentor

Jesus Cristo redentor
 Filho da virgem Maria
 É quem nos dá a Santa Luz
 E o nosso pão de cada dia
 (IRINEU SERRA *apud* BOMFIM,
 2006, p. 156).

Bomfim (2006) enfatiza que Mestre Irineu adotou nos rituais daimistas a cruz de dois braços, associada à Cruz de Caravaca⁷⁷. Para os adeptos, os dois braços significam a fé redobrada, mas o segundo braço simboliza o retorno de Jesus Cristo. Destaca-se que para o Círculo Esotérico CECP e o Daime, no simbolismo da cruz⁷⁸, a parte vertical simboliza o “plano espiritual”, enquanto que a horizontal representa o “plano material”. Sendo assim, “tendo como resultado o Homem, que é um ser que se move no plano material com opção para ascender ou descender espiritualmente” (A CRUZ DE CARAVACA *apud* BOMFIM, 2006, p. 157, nota 376).

⁷⁷ A Cruz de Caravaca, também conhecida como Cruz de Lorena e Cruz de Borgonha, era tida como um poderoso amuleto, que foi adotada pelos cruzados, templários e missionários como um símbolo de proteção. Essa cruz surgiu em 1232, utilizada na cidade de Caravaca de la Cruz, município da Espanha na província e comunidade autônoma de Múrcia, e foi trazida pelos primeiros colonizadores, na esquadra de Martin Afonso de Souza.

⁷⁸ A cruz tem um significado religioso e esotérico para povos tão distintos e tão distantes como os fenícios, persas, etruscos, romanos, egípcios, celtas, peruanos, mexicanos e os indígenas da América Central e do Norte. A cruz significa, assim, a ideia do homem regenerado, aquele que conseguiu integrar harmoniosamente as suas duas partes e que, "crucificado" como mortal, como homem de carne com suas paixões, renasce como imortal. Vale dizer também que a cruz cristã representada em sua forma mais simples através do cruzamento de duas linhas em ângulos retos é o símbolo religioso mais popular conhecido do cristianismo. Ela é a representação do instrumento da crucificação de Jesus Cristo, e está relacionada ao crucifixo (cruz que inclui uma representação do corpo de Jesus). Já para a Ordem Rosacruz, à qual o Mestre Irineu era filiado, a cruz simboliza a matéria, enquanto a rosa representa a espiritualidade.

3 ESTADOS MÍSTICOS DE CONSCIÊNCIA: UM FIO CONDUTOR ENTRE AS MANIFESTAÇÕES MÍSTICAS DE FRANCISCO DE ASSIS E DE MESTRE IRINEU

Após as finalizações dos capítulos 1 e 2 onde foram abordadas, inicialmente, a vida de Francisco de Assis e, posteriormente, a de Mestre Irineu, incluindo as narrativas das manifestações místicas distintas, será tratada neste capítulo 3 a epistemologia da palavra “mística”. Assim sendo, a mística é a manifestação interior dos estados místicos de consciência que dará sustentabilidade teórica para se refletir sobre as experiências vivenciadas pelos místicos em discussão. Então, o objetivo principal deste capítulo é investigar e analisar os conceitos de mística para uma melhor compreensão sobre o termo e a escolha dentre eles do que melhor descreve o vocábulo. Vale dizer que as místicas vivenciadas por Francisco de Assis se manifestam no contexto da tradição católica, enquanto as de Mestre Irineu se manifestam no contexto da tradição eclética do Santo Daime, assim conhecida hoje. Serão abordados também os elementos estimuladores dos estados místicos de consciência vinculados às manifestações místicas interiores relatadas por Francisco e Irineu. Dessa forma, para desenvolver o capítulo 3 de maneira análoga aos capítulos já descritos foram criados três tópicos subdivididos em subtópicos. No primeiro tópico, intitulado “Mística”, serão abordados os diversos conceitos de mística e dentre eles será escolhido o que melhor descreve o termo desvinculado da influência de conceitos teológicos de determinada concepção religiosa. E, dessa maneira, se constituirá em um suporte teórico para as análises das místicas vivenciadas pelos místicos em discussão. Serão tratadas também as interpretações das manifestações místicas vivenciadas pelos sujeitos místicos a partir do que se concebe por “mística”. No segundo tópico, denominado “Os estados místicos de consciência e suas manifestações”, serão abordados os conceitos dos “estados místicos de consciência” cuja nomenclatura, concebida por William James (1991), será adotada nesta pesquisa. Serão abordados também os elementos animadores dos estados místicos de consciência, com ou sem ingestão de uma substância psicoativa, como caminhos para o acesso ao Sagrado. E finalmente, no terceiro tópico, intitulado “Comparações entre as vivências místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu”, serão discutidos os pontos de aproximação e distanciamento perceptíveis a partir dos relatos evidenciados nos capítulos anteriores sobre as místicas distintas.

3.1 Mística

Neste subtópico será abordado o tema da “mística”, evidenciando as diversas concepções delineadas por alguns autores renomados com as suas visões distintas. Isso possibilitará uma boa compreensão do termo “mística”, que é a manifestação do estado místico de consciência e o fio condutor entre as manifestações místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu. Vale ressaltar que esta temática foi mencionada nos capítulos anteriores através dos relatos experienciados, porém, sem o envolvimento com a parte conceitual do que seja a mística. Cabe evidenciar que os elementos veiculadores ou facilitadores dos estados místicos de consciência que se manifestam através das místicas, no caso, são direcionados para o caminho de acesso à Divindade. Pontua-se que o destaque será dado para as experiências místicas de conteúdo religioso ligadas às doutrinas em debate.

3.1.1 O que é a mística: pluralidade de conceitos e características

Mística é uma palavra polissêmica e ambígua de origem grega, do adjetivo *mystikós*, derivada da raiz indo-europeia *my*, presente na palavra *myein* que significa “fechar os olhos e a boca”. Evidencia-se que do termo *myein* se originaram as palavras: “míope”, “mudo” e “mistério”. Porém, o termo mistério⁷⁹ remete a algo oculto, ou seja, não visível. Já a palavra *mystikós* remonta às religiões místicas gregas e diz respeito à iniciação: *tà mystiká*, que trata dos ritos cerimoniais de iniciação nos quais o iniciado (*mýstes*), o fiel, se incorporava ao processo de morte-ressurreição do próprio deus de cada um desses cultos (VELASCO, 2013, p. 19). Segundo Vaz (2015), o místico é o sujeito da experiência, o mistério (*mystérion*) é o seu objeto e a mística é a manifestação interior que une o místico e o mistério. Destaca-se que “o místico é aquele sobre o que não se cabe falar e a propósito do qual é necessário calar-se”⁸⁰ (VELASCO, 2003, p.18, tradução nossa). Porém, Michel de Certeau (2003) esclarece que se trata precisamente das realidades experienciadas sobre as

⁷⁹ Mistério tem origem na palavra grega *mystérion*, que também provém de *myein*, que significa algo que é secreto, escondido, não repartido com outros; segredo; não-comunicado de uma realidade ou de uma intenção.

⁸⁰ “Lo místico es aquello sobre lo que no cabe hablar y a propósito de lo cual es, por tanto, preciso callarse” (VELASCO, 2003, p.18).

quais não se pode ou não se sabe o que dizer, porém, é o que mais se tem o interesse de falar (CERTEAU *apud* VELASCO, 2003, p. 18, nota 4).

Vale enfatizar que a palavra “mística” não se encontra na Bíblia, quer seja no Antigo Testamento (AT) ou no Novo Testamento (NT). Então, com a finalidade de dar mais clareza e uma melhor compreensão do termo “mística”, Velasco (2013) aponta as diversas concepções sobre o vocábulo dadas por alguns autores conceituados. Assim sendo, as discussões sobre os pontos de vista da palavra “mística” serão apresentadas de maneira concisa em duas situações distintas, ou seja, inicialmente tratada como adjetivo e posteriormente como substantivo.

Dessa maneira, o conceito da palavra mística (*mystikós*) interpretada como adjetivo não aparece inicialmente de forma explícita, mas caracterizada como sendo uma “espiritualidade filosófica” que foi introduzida na “doutrina de contemplação” formulada pelo filósofo grego Platão (427-347 a.E.C) (A. J. FESTUGIÈRE *apud* VELASCO, 2013, p. 19). Porém, no cristianismo ela aparece através da influência da corrente platônica, passando por Filón (20 a.E.C.-50 E.C.)⁸¹, que introduziu as ideias platônicas sobre a “contemplação” no monoteísmo judaico e pelo neoplatonismo através de Plotino (205-270 E.C.) (VELASCO, 2013, p. 19). Evidencia-se que a palavra “mística”, segundo Velasco (2013), foi introduzida no vocabulário cristão, de fato, a partir do século III, sendo utilizada em três contextos distintos: 1) como “significado típico e alegórico” na interpretação das Sagradas Escrituras no catolicismo através de Clemente (150-215) e Orígenes (185-254 E.C.), na perspectiva de um sentido espiritual profundo ou místico em contraposição ao sentido puramente literal (segundo a concepção difundida em Antioquia); 2) “na liturgia do culto cristão” adotado por Atanásio de Alexandria (296-396 E.C.), ao falar do “copo místico”⁸² na Celebração Eucarística⁸³ (VELASCO, 2003, p. 20). Então, é neste sentido que o termo “místico” tem o significado de um sentido simbólico, oculto, relacionado aos ritos cristãos; 3) “como vocábulo místico no sentido espiritual e teológico” ao se referir às

⁸¹ Em respeito ao diálogo inter-religioso será adotada nesta pesquisa a nomenclatura “a.E.C.” (antes da era comum), ao invés de a.C. (antes de Cristo), bem como E.C. (era comum), ao invés de d.C. (depois de Cristo).

⁸² Copo místico trata-se do cálice Eucarístico.

⁸³ Evidencia-se que o termo “Eucaristia” no catolicismo passou a significar uma determinada forma de vivenciar a fé em Cristo presente na Eucaristia através da transubstanciação a partir do Concílio de Trento, realizado entre as décadas de 1545 e 1563, estabelecendo que através da consagração do Pão e do Vinho opera-se a mudança de toda a substância do Pão na substância do Corpo de Cristo Nosso Senhor e de toda a substância do Vinho na substância de seu Sangue (CIC, 2000, p. 1376).

verdades inefáveis e ocultas do cristianismo adotado por Orígenes e Metódio de Olímpia (250-311 E.C.). Salienta-se, ainda, que dentro do século IV, o Bispo Marcelo de Ancira (285-374 E.C.) falava de uma “teologia inefável e mística” (VELASCO, 2013, p. 19), ou seja, tratava-se de um conhecimento mais íntimo da natureza do Sagrado. Nessa perspectiva, o Pseudo-Dionísio, no final do século V, considerado um dos pais da mística cristã, utilizou o termo “místico” no primeiro tratado de “teologia mística”, que tem como característica proporcionar um conhecimento religioso, secreto, oculto e experimental, ou seja, imediato, obtido através da união vivenciada com Deus e sua intervenção nas pessoas em oposição ao conhecimento dedutivo e puramente racional. Vale, ainda, frisar que Santo Agostinho de Hipona (354-430), em sua obra *Confissões*, concebe “a mística” como sendo uma experiência elevada e interior: “Tu [Deus], porém, eras mais interior do que o meu íntimo, e mais alto do que meu cume” (AGOSTINHO, 2017, p. 85). Acerca dessa visão agostiniana da mística, Borriello *et al* (2003) sustentam que:

Os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão. Ver a Deus é dar-se conta de que ele existe e de que como no caso de Agostinho, é inútil procurá-lo fora de si, porque ele está no íntimo do homem mais do que o próprio homem. Por isso, a história da mística, isto é, daquela experiência que se faz no plano sobrenatural e nas profundezas misteriosas do encontro homem-Deus, só pode ser a tentativa de apreender a experiência que, ao longo dos séculos, o homem fez dessa presença misteriosa e, no entanto, clara, secreta, mas também luminosa. Em particular significa anotar como os místicos, em sua abertura ao divino, tiveram a capacidade gratuita, mas ardente e nostalgicamente esperada, de viver e narrar aquelas maravilhas de Deus das quais os filhos dele podem gozar porque ontologicamente abertos ao divino e, se quiserem, capazes de abrir-se “geneticamente” (C. Tresmontant) à intimidade mais profunda com o Deus que os criou e que “quer ter sua alegria em contemplar-se neles” (Isabel da Trindade) (BORRIELLO *et al* 2013, p. 706).

Em um segundo momento, foram se formando novas ideias e a palavra mística (*mystikós*) passou a ser interpretada como um substantivo. Então, com o decorrer do tempo, a palavra “mística” foi adquirindo novas interpretações, por exemplo, Tomás de Aquino (1225-1274) concebe a palavra “mística” como um conhecimento experimental de Deus “*Cógnitio Dei Experimentalis*” (AQUINO *apud* VELASCO, 2013, p. 20). Johannes Tauler (1300-1361) compreende o vocábulo “mística” como “uma experiência da presença de Deus no Espírito, na alegria interior, que dela nos proporciona um sentimento íntimo” (TAULER *apud* VELASCO, 2013, p. 20). Porém, no século XVI, a compreensão do termo “mística” avançou e passou a adquirir uma

nova concepção, tornando-se uma mística de ação vivenciada dentro e fora dos conventos. Como exemplos dessas práticas podem-se citar: a vivência mística introduzida por Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, que realizavam trabalhos fora do convento levando o adepto à percepção da “mística” através da oração contemplativa e da ação (BORRIELLO *et al*, 2003, p. 710); as atividades missionárias que surgiram a partir da Reforma Carmelita com Santa Teresa de Ávila (1515-1582), conhecida como Santa Teresa de Jesus; mais tarde, essa reforma teve a sua expressão mais alta com Santa Teresa de Lisieux (1873-1897), conhecida como Santa Teresinha do Menino Jesus (monja da Ordem Carmelita Descalça). Ainda dentro dessa visão, destaca-se São João da Cruz (1542-1591), um frade carmelita que entende a “mística” como uma “contemplação”, termo equivalente em seu tempo à “teologia mística” como uma “advertência amorosa de Deus presente” (CRUZ *apud* VELASCO, 2013, p. 20). Portanto, compreende-se que o elemento fundamental do fenômeno místico é a experiência, porém, não se esgota nele. Então, a partir do século XVI, a palavra “mística” também começou a ser empregada para designar as pessoas que vivenciam uma experiência mística como sendo místicos(as), bem como a interpretação de um “fenômeno místico”. Comenta-se que o místico procura se recolher para o exercício de suas práticas ascéticas e a interiorização, e com isso pretende dominar o uso desordenado de seus sentidos, passando por uma série de etapas desde a observância aos preceitos e sua purificação até o contato ou união com a Divindade. Assim sendo, a etapa da purificação tem grande importância por trabalhar o desapego dos bens, de si mesmo, ou seja, promover o seu próprio esvaziamento e, a partir daí, cria-se um espaço para o enchimento da plenitude de Deus (VELASCO, 2013, p. 24).

Ainda no contexto da compreensão da mística como substantivo, agora interpretada dentro do século XX, por exemplo, podem-se citar: Maritain (1882-1973), que compreende a “mística” como uma “experiência frutiva [agradável] do absoluto” (MARITAIN *apud* VELASCO, 2013, p. 20); Bernard McGinn (1937-...), que concebe a palavra “mística” como um “conhecimento direto da presença de Deus” (MCGINN *apud* VELASCO, 2013, p. 20); e Robert Zaehner (1913-1974), que descreve a “mística” como uma “tomada de consciência de uma união ou unidade com algo imensamente maior que o eu empírico” (ZAEHNER *apud* VELASCO, 2013, p. 20). Entretanto, Velasco (2003) aponta que uma das obras mais influentes sobre a concepção do termo “mística” é a de Evelyn Underhill (1875-1941), intitulada

"*Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*", que em sua parte introdutória apresenta a seguinte definição: "mística é a expressão da tendência intrínseca do espírito humano em completa harmonia com a ordem transcendente, seja qual for a ideia teológica através da qual se compreende esta ordem"⁸⁴ (UNDERHILL, 1911, p. XIV, tradução nossa). Continuando dentro da temática evolutiva do conceito da mística, pode-se destacar Karl Rahner (1904-1984), que interpreta o "sujeito místico" de forma profética, dizendo que "o homem religioso do futuro será um místico, uma pessoa que tenha experimentado algo, ou não poderá seguir sendo religioso" (RAHNER *apud* VELASCO, 2013, p. 18). E, mais tarde, o próprio Rahner (1980) sustenta que "o cristão de amanhã será místico ou não será cristão" (RAHNER, 1980, p. 375). Além do mais, o autor afirma que "todos os seres humanos, em todas as suas ações, são positivamente orientados para o mistério de Deus" (RAHNER *apud* BORRIELLO *et al*, 2013, p. 712).

No entanto, vale evidenciar que, no decorrer no século XX, surgiram Novos Movimentos Religiosos (NMRs) que, segundo as suas convicções e maneiras distintas, desenvolveram os ritos para se alcançar a união mística com o Sagrado. Assim sendo, realizaram as suas próprias experiências místicas religiosas, gerando, assim, uma visão da "mística" com novos rostos. Como exemplo desses NMRs, podem-se citar: o Santo Daime, a Barquinha, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, Exército da Salvação, Mórmons, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, União do Vegetal, Wicca, Testemunhas de Jeová, Ubandaime, Xamanismo, Ordem Rosacruz e outras (GUERRIERO, 2006, p. 112-132). Acrescenta-se a esses novos modelos místicos o aparecimento da Renovação Carismática Católica (RCC) no fim da década de 1960, porém, não classificada como pertencente ao NMRs. Entretanto, prioriza as experiências místicas intensas de oração e atenção aos fenômenos extraordinários como dons do Espírito Santo (BORRIELLO *et al*, 2003, p. 711). Salienta-se que outro movimento que surgiu nas décadas de 1970 e 1980 foi a instauração Nova Era (*New Age*⁸⁵), que afirma "a necessidade de uma experiência voltada para o interior da própria pessoa" (BORRIELLO *et al*, 2003, p. 711). No

⁸⁴ "Mysticism is the expression of the innate tendency of the human spirit to complete harmony with the transcendent order, whatever the theological formula with which that order is understood". (UNDERHILL, 1911, p. XIV).

⁸⁵ *New Age* é um movimento que tem como característica uma fusão de ensinamentos metafísicos, vivências espiritualistas, animistas e paracientíficas, com uma proposta de um novo modelo de consciência moral, psicológica e social. Ela é definida por Beyer como "um complexo religioso enraizado em tradições esotéricas ocidentais" (BEYER *apud* ASSIS; LABATE, 2014, p. 17).

entanto, segundo Guerriero (2006), “a Nova Era não pode ser classificada como religião, pois envolve desde grandes grupos religiosos até práticas terapêuticas de aparência científica ou oráculos e adivinhações” (GUERRIERO, 2006, p. 124). Assis e Labate (2014) afirmam que “esse movimento [*New Age*] emergiu como uma rede de religiosidade alternativa ávida por novas espiritualidades, valorizando religiões de cunho mais ‘holístico’, ‘ecologicamente conscientes’ e não ‘corrompidas’ pelas instituições religiosas hegemônicas” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 18). Assis e Labate (2014) apontam, ainda, que:

[...] é a partir da espiritualidade *New Age* que o Santo Daime ganha aderência junto às camadas brancas, abastadas e escolarizadas dos centros urbanos; entra nas redes de terapias alternativas e chama a atenção de pessoas descontentes com as religiões majoritárias, interessadas em uma alternativa religiosa “sem mácula” histórica. É nesse contexto de emergência da Nova Era e descentramento do religioso que o Santo Daime se expande e se transnacionaliza; ao mesmo tempo, seu relacionamento com a religiosidade e o *ethos New Age* responde em boa medida pelas transformações ocorridas em seu seio (ASSIS; LABATE, 2014, p. 18).

Porém, Assis e Labate (2014) afirmam que “uma parcela não desprezível de seus adeptos [da Nova Era] é contrária à utilização de psicoativos – embora esse seja justamente um apelo forte para outros setores dessa espiritualidade” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 18).

Finalizando a abordagem da temática evolutiva do conceito da mística⁸⁶, no século XXI pode-se citar, por exemplo, a visão do teólogo Boff (2008) ao afirmar que a palavra mistério (*mysterion*), associada ao vocábulo “mística”, não possui um conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa nos ritos de iniciação. Portanto, não se trata de ouvir uma catequese sobre determinada doutrina com uma visão secreta das coisas. Assim sendo, nela a pessoa é levada a experimentar o mistério, por exemplo, por meio de celebrações, cânticos, danças, dramatizações e realização de gestos rituais, uma revelação ou uma iluminação conservada por determinado grupo. Então, é por intermédio da experiência mística que o sujeito místico chega ao mistério, que é algo da Realidade Última ou de Deus que, dessa forma, se comunica com o indivíduo ou grupo que se dispõe a vivenciá-la (BOFF, 2008, p. 190). Portanto, Boff (2008) enfatiza que a experiência do mistério não se dá

⁸⁶ A mística para a Neurociência é concebida como uma experiência transcendental e se manifesta principalmente nas regiões cerebrais como os lobos frontais e o lobo temporal direito (MARIANO JUNIOR, 2005, p. 39).

apenas no êxtase, mas cotidianamente, na experiência de respeito diante do Sagrado e da vida. E pontua que a mística não é um “[...] privilégio de alguns bem-aventurados, mas é uma dimensão da vida humana, à qual, todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos [...] [em harmonia com o universo]. Todos, pois, somos num certo nível místicos (BOFF, 2008, p. 195). Então, complementado a concepção de Boff (2008), Maués (2014) destaca que a união mística do sujeito humano com a divindade pode ocorrer sem ingerir ou inalar qualquer substância, cujo êxtase e transe podem ser obtidos por outros meios, por exemplo, a música instrumental, o canto, a dança, a oração ou alguma outra forma eficaz de excitar a emoção que propicie as manifestações místicas religiosas (MAUÉS, 2014, p. 216).

Assim sendo, diante do exposto sobre as concepções da palavra “mística”, será adotada como referência para esta pesquisa a proposição da definição dada por Evelyn Underhill (1911), pelas seguintes razões: 1) apresenta uma concepção mais plural de mística, a partir de diversas religiões, além de favorecer o diálogo inter-religioso, por ser mais abrangente sem explicitar determinada confissão religiosa ou pensamento teológico; 2) vê a mística como algo inerente ao ser humano desde a sua existência; 3) entende a mística como a união do “sujeito místico”, de forma harmoniosa, com a Ordem Cósmica estabelecida pelo “Transcendente”. Com isso, encerra-se o conjunto de ideias apresentadas sobre o conceito da palavra “mística” e a definição dada por Underhill (1911) será a referência de sustentabilidade teórica nesta pesquisa, para as análises e reflexões sobre as manifestações místicas relacionadas sobre os místicos em debate.

No próximo subtópico serão abordadas as interpretações dadas por alguns autores renomados sobre as manifestações místicas vivenciadas pelos místicos, para um melhor esclarecimento. Ao que tudo indica, a mística e a religião podem manter relações muito estreitas.

3.1.2. As interpretações das manifestações místicas vivenciadas pelo sujeito místico

Evidencia-se que o fenômeno místico em sua diversidade de forma religiosa, não religiosa e a variedade de abordagens sobre os seus múltiplos pontos são as razões pelas quais não se pode levar em conta somente os grandes místicos explicitados no cristianismo dentro do contexto religioso e excluir as outras

manifestações caracterizadas também como místicas. Vale enfatizar que tais fenômenos místicos encontram-se presentes em várias tradições e organizações religiosas, por exemplo, no budismo, no hinduísmo, no islã, no judaísmo e outras. Acrescenta-se a isso a existência das experiências interiores, cotidianas, espontâneas e frutivas (agradáveis). Ressalta-se que, de maneira distinta, existe em todas elas um nível de consciência que ultrapassa a compreensão da experiência ordinária, ou seja, cognitiva ou racional, vivenciada e objetiva da união qualquer que seja a forma de sua manifestação. Essa vivência se realiza de maneira inefável no sujeito (o místico) no encontro com o objeto, o Todo (o Universo, o Absoluto, o Divino, Deus ou o Espírito) e a mística é compreendida como a manifestação dos estados místicos de consciência relacionados com essa união.

Em se tratando das místicas existentes dentro do contexto religioso, o teólogo luterano Nathan Söderblom (1966) afirma existir apenas dois tipos de religião⁸⁷ e religiosidade⁸⁸: 1) a mística representada pelo hinduísmo e o budismo, e 2) a profética, que nasceu no judaísmo e foi incorporada pelo cristianismo e islamismo. E pontua que a religiosidade mística é caracterizada por uma paisagem onírica (de sonhos), tendo o lótus como símbolo e a reflexão filosófica. Como atividades, a ascese, o controle respiratório e a concentração da mente em uma só ideia seriam os principais exercícios para a união do interior da alma do sujeito místico com o Absoluto como fim (objeto). Já na religiosidade profética, tem-se como característica a predominância da ação sobre a reflexão, a atenção à situação concreta definitiva e ao transcorrer da história. É importante esclarecer que as características distintivas da religião judaica são: a unicidade de Deus, sua espiritualidade e sua condição de realidade, que bastam ao adepto do judaísmo. Portanto, é uma visão monoteísta histórica e profética. Evidencia-se que no cristianismo tem-se a concepção de uma religião da encarnação de Deus em Cristo. Percebe-se que, segundo Söderblom (1966), a religiosidade mística é uma vivência de uma relação impessoal ou atemporal com o Divino (Absoluto e Único), enquanto que a religiosidade profética vive da relação interpessoal

⁸⁷ Religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas (DURKHEIM, 1990, p. 79). Ou ainda, a religião é vista como um conjunto de atitudes e atos pelos quais o homem se prende e se liga ao divino ou manifesta sua dependência em relação a seres invisíveis tidos como transcendentos (MARCHI, 2005, p. 47).

⁸⁸ A religiosidade é compreendida como um comportamento pessoal e intransmissível, alheia ao debate, às igrejas, às instituições religiosas (MARCHI, 2005, p. 47). Ou a religiosidade pode ser compreendida também como a expressão ou prática do crente que pode estar ou não relacionada com uma instituição religiosa.

(dialogal) e histórica com um Deus fortemente personalizado (SÖDERBLOM, 1966, p. 47-58). Contrapondo-se ao seu Mestre Söderblom, Heiler (1923) comenta que, com relação à mística e à religião, em geral, observa-se que a mística pode ser concebida no sentido de um “toque imediato do espírito finito pelo Deus infinito no fundo da alma” (HEILER, 1923, p. 248-283, tradução nossa)⁸⁹. Para Heiler (1923), toda religião é mística e o autor reconhece na religiosidade mística o grau mais elevado de religião. Nessa perspectiva, pode-se compreender que a mística é uma característica ou um elemento presente em toda religião como uma expressão da religiosidade não exclusiva das tradições religiosas Orientais. Nesse ponto de vista, Catalán (2008) confirma que realmente alguns autores classificam as religiões em dois tipos: as proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo, tidas como reveladas e cujo ensinamento é transmitido de geração em geração) e as místicas (budismo, hinduísmo e taoísmo). No entanto, Catalán (2008) defende que “todo ser humano pode e tem que ter seu próprio encontro com a divindade [...] [e evidencia que] a fé é uma experiência pessoal e, portanto, subjetiva” (CATALÁN, 2008, p. 13).

Destaca-se que os principais representantes da teologia dialética, por exemplo, Karl Barth, Emil Brunner e H. Kraemer, opunham-se à concepção da mística, porém, outros estudiosos protestantes do fenômeno religioso, como R. Otto, E. Troeltsch e A. Schweitzer, superaram essa oposição e mantiveram uma estreita relação entre a mística e a religião, admitindo inclusive a sua presença no cristianismo. É praticamente unânime a compreensão da estreita relação entre mística e religião e a afirmação de sua presença em todas as religiões. Porém, não se tem o consenso quanto à explicação da forma concreta dessa relação vigente entre elas e a forma precisa da presença dela nas religiões (VELASCO, 2003, p. 26).

Já na perspectiva do teólogo católico Boff (2008) a experiência do Divino é globalizadora, por conseguir discernir a presença de Deus tanto no espaço secular quanto no espaço sagrado, pois a divindade em tudo resplandece. E se caracteriza por ser integradora de todas as dimensões, pois ela possibilita o acesso a verdades até então inacessíveis à inteligência. Boff (2008) destaca que, na experiência religiosa, tudo é concebido como “sacramental”, pois vem permeado pela presença da Divindade. Então, a experiência mística religiosa se caracteriza também pela diafania (transparência) do Divino nos processos do mundo. E esclarece que não há

⁸⁹ “Unmittelbare Berührung des endlichen Geistes durch den unendlichen Gott in den Tiefen der Seele” (HEILER, 1923, p. 248-283).

necessidade de religar Deus e o mundo, pois eles estão sempre perpassados mutuamente. Sendo assim, Boff (2008) cita o livro de Atos dos Apóstolos, em que Paulo de Tarso diz: “[...] Pois nele vivemos, nos movemos e existimos [...]” (At 17, 28). Portanto, a expressão religiosa dentro de um contexto cultural é um patrimônio antológico sempre presente na humanidade nas mais distintas formas. Vale mencionar que, para o sociólogo francês Durkheim (1858-1917), “a religião não se esgota na expressão do rito, do culto e da doutrina” (DURKHEIM, 1990 [1912], p. 61-67). A religião produz também uma cosmologia⁹⁰ e projeta uma imagem global do mundo que mostra sua ligação com Deus, sendo, portanto, globalizadora e integradora com toda a criação (BOFF, 2008, p. 81-82).

Ressalta-se que existe um grande número de outros tipos de manifestações místicas, além das que foram abordadas. Porém, devido a sua considerável variedade de formas, resolveu-se agrupá-las em dois tipos compreendidos como os mais importantes: 1) o primeiro grupo abrange, por exemplo: as visões, as audições, e outras sensações referidas aos sentidos corporais que acompanham a presença da Realidade Misteriosa com a qual o sujeito místico entra em contato. Acrescente-se a isso as repercussões psíquicas e físicas no sujeito em sua experiência mística, bem como as vivências convertidas em objeto aparentemente milagroso e tidas como experiências transcendentais; 2) o segundo grupo está delimitado à presença dos fenômenos extraordinários, por exemplo: a levitação, a estigmatização, jejum prolongado, fenômenos luminosos, telecinesia (movimentar um corpo a distância sem tocá-lo), a hipertermia (aumento acentuado de temperatura), emissão de substâncias heterogêneas (odores especiais), lágrimas e sangue procedentes de imagens, resistência ao fogo e os distintos fenômenos em relação com a morte, tais como a falta de rigidez cadavérica, movimentos incomuns, calor e cores no cadáver (não corrupção do cadáver) e outros (VELASCO, 2003, p. 65).

Então, dito isso, verifica-se que se trata de um conjunto heterogêneo de fatos que apontam para diversos elementos sem manter uma ordem ou conexão entre eles. Portanto, pressupõe-se que a forma mais adequada para se estudar o fato místico é a partir da análise individual dos fenômenos. Assim sendo, no âmbito das Ciências da Religião mesmo sendo criticado por causar prejuízos confessionais, Zaehner (1913-1974)⁹¹ propôs uma nova classificação dos fenômenos místicos, apesar de entrar em

⁹⁰ Cosmologia é o discurso sobre a origem do Universo e de todas as coisas.

⁹¹ Zaehner foi um grande conhecedor das religiões do Irã, Índia, Islã e do próprio cristianismo.

conflito com autores posteriores que trabalharam a mesma temática (ZAEHNER *apud* VELASCO, 2003, p. 87-88). Enfatiza-se que Zaehner (1978) começou a lidar com o fenômeno místico a partir dos estudos de Aldous Huxley sobre os estados místicos de consciência causados pela ingestão de uma substância denominada mescalina. O autor pontua que Huxley vivenciou uma experiência de fusão com a Realidade Externa após ingerir experimentalmente uma dose dessa substância, que teria sido a propiciadora da experiência mística interpretada por Huxley como sendo semelhante à que os místicos de todas as tradições se referem. E destaca que essa experiência tem consonância com a *philosophia perennis*⁹² (ZAEHNER, 1978, p. 27-29). Rogério Costa (2014) comenta que a experiência de Huxley, segundo Zaehner (1978), não passou de “uma típica experiência de mística natural a qual o autor identificou com as experiências dos místicos hindus, budistas e cristãos” (COSTA, 2014, s/p.). Sendo assim, Rogério Costa (2014) afirma que essa experiência de Huxley, compreendida como mística e “considerada até então como um contato unitivo com o princípio último de todas as coisas seria somente um estado psíquico peculiar que poderia ser produzido quimicamente” (COSTA, 2014, s/p.). E evidencia que, na mística, dentro do contexto estritamente religioso (seja hindu, budista, judeu, cristão ou islâmico) todo o intuito da experiência mística concentra-se no Absoluto (Deus) com a exclusão de “tudo mais” (compreendido aqui como o que não é Deus) (COSTA, 2014, s/p.).

À vista disso, Zaehner (1978) propôs duas categorias de mística: a mística natural e a mística religiosa. Zaehner (1978) concebe a mística natural ou pan-en-hênica⁹³ a experiência vivenciada por uma pessoa que não a interpreta como uma ilusão, mas como algo real que vai além da percepção dos sentidos sensoriais à luz da mente finita. Dessa maneira, isso significa transcender o tempo e espaço diante do encontro com o inefável. Pontua, ainda, que a mística natural pode ocorrer subitamente e sem nenhuma preparação prévia de ordem ascética, independentemente de pertencimento ou formação religiosa, agnosticismo ou ateísmo. Para Zaehner (1978), a mística natural pode suceder também através do uso das substâncias psicoativas. Quanto à mística religiosa ele aponta duas divisões: uma

⁹² A Filosofia Perene, também chamada de sabedoria perene, é uma perspectiva na espiritualidade moderna que enxerga todas as tradições religiosas do mundo como compartilhadoras de uma verdade única, sendo ela metafísica ou a origem da qual todo o conhecimento esotérico, exotérico e doutrinal se desdobrou.

⁹³ Pan-en-hênica, em que “Tudo é um e um é tudo”, sem que nem o todo nem o um sejam identificados como sendo Deus, daí ser impróprio chamá-la de panteísta.

seria a “monista” e outra, “teísta”. Então, a “mística monista” é concebida como uma experiência de isolamento do “eu”, ou seja, consiste na experiência unitiva por meio do isolamento do “eu” com o Absoluto (exemplos: ocorrem no hinduísmo, na kaivalya do Samkhya-Yoga, e a realização da identidade *Brahman*⁹⁴-*Atman*⁹⁵ nos Upanisads e no Advaita Vedanta). Já a “mística teísta” é compreendida como uma experiência da união ou retorno a Deus. Sendo assim, é concebida como uma experiência de união profunda com Deus, ou seja, o retorno do “eu” a Deus numa imersão tal que o resto desaparece, aniquila-se, restando somente “a face de Deus”, e o místico nessa união sente-se “transformado e deificado” (ocorre dentro dos contextos religiosos monoteístas: judaísmo, cristianismo e o islã). Dessa maneira, concebe-se que a Realidade Divina (um Deus Um) com a qual o místico se une é inteiramente diferente da realidade finita humana (ZAEHNER, 1978, p. 28-29).

Por outro lado, em um contexto que emprega uma substância psicoativa, por exemplo, o Daime (*Ayahuasca*) usado como chá sacramental nos rituais daimistas como um facilitador de uma manifestação mística, enfrentou muitos problemas. Sendo assim, vale evidenciar que a Convenção sobre as Substâncias Psicotrópicas (CSP) das Organizações das Nações Unidas (ONU), em 1971, proibiu o uso da N,N-dimetiltriptamina (DMT)⁹⁶, utilizada nos rituais religiosos daimistas e indígenas, por considerá-la uma substância proscrita de nível 1, como o LSD, o Ecstasy, e a Mescalina. Mais tarde, a partir de 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) incluiu o cipó (Jagube), na lista de produtos de uso proscrito no território nacional (MACRAE, 1992, p. 65-79). Porém, em 1987, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) permitiu o uso do chá sacramental (Daime / *Ayahuasca*) somente para fins religiosos (MACRAE, 1992, p. 79). Entretanto, esta liberação foi reexaminada, em 1992, e mantida a decisão anterior do CONFEN – 1987 (ASSIS; LABATE, 2014, p. 23-24). Somente em 2010 houve sua inclusão na resolução Nº 1 do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), então, a partir daí, a decisão foi regulamentada e legalizou o uso da *Ayahuasca* (Daime) nos ritos religiosos daimistas no Brasil. Por fim, em 2020, a deputada Jéssica Sales (MDB-AC), propôs na Câmara dos Deputados o Projeto de Lei 179/20, que objetiva regular o uso do Daime no Brasil,

⁹⁴ *Brahman* significa o Absoluto, na tradição hindu.

⁹⁵ *Atman* significa *mismidad*, alma individual, na tradição hindu.

⁹⁶ DMT é o o principal composto psicoativo da *Ayahuasca*, presente na folha da chacrona e no cipó jagube.

porém, concedendo o *status* de religião para o Santo Daime (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2020). Vale ressaltar que a DMT está presente na natureza intrinsecamente nas plantas nativas, no cipó e na folha do arbusto, portanto, não é manipulada e é encontrada de forma natural em pequenas quantidades no corpo humano. Assim sendo, contrapondo a classificação dada por Zaehner (1978), o uso do chá sacramental, o Daime (*Ayahuasca*), nos rituais de cunho religioso daimista (o chá é tido pelos daimistas como substância enteógena) deve ser compreendido como um dos elementos propiciadores dos estados místicos de consciência que conduzem o adepto a uma união mística com o Sagrado.

Dessa maneira, pode-se dizer que a experiência mística é uma forma precisa de experiência espiritual, ou ainda, uma experiência subjetiva em que o indivíduo relata ter um encontro ou união com uma entidade Divina ou Realidade Transcendental. Isso é exemplificado na experiência do mistério descrita por Otto ([1917] / 2007) em sua obra "*Das Heilige*" (O Sagrado), em que ele pontua que o sujeito místico se depara com outra Realidade (percepção da alteridade do Sagrado), ou seja, totalmente outra, inefável e qualitativamente diferente de todas as demais, que adentra sua vida de forma inesperada e provoca um abismo entre o indivíduo e o Sagrado (numinoso), expresso no sentimento do tremendo (OTTO, 2007, p. 44-63).

3.2 Os estados místicos de consciência e suas manifestações

Enfatiza-se que os "estados místicos de consciência" vivenciados por Francisco de Assis, mencionados no capítulo 1, e por Mestre Irineu no capítulo 2 foram abordados de maneira intrínseca e isentos de uma fundamentação teórica. Porém, as manifestações desses estados místicos de consciência abordadas foram evidenciadas a partir dos relatos dos fenômenos extraordinários experienciados pelos místicos em debate. Neste tópico, os estados místicos de consciência serão estudados e analisados com mais profundidade. Então, o propósito é investigar como ocorre a passagem dos estados ordinários de consciência, ou seja, aqueles que ocorrem no nível da "vigilância da consciência" ou "consciência da vigília" na qual opera a maioria das atividades cotidianas, para outras formas de funcionamento mental, usualmente chamado de "estados não ordinários de consciência" (ENOC), os quais, nesta pesquisa, serão tratados como "estados místicos de consciência" (EMC).

Vale esclarecer que se optou por esta expressão “estados místicos de consciência” (JAMES, [1902] / 1991, p. 296), que foi utilizada por William James ([1902] / 1991) em sua obra *As Variedades da Experiência Religiosa* (JAMES, [1902] / 1991, p. 296) e também em seu artigo “Suggestion About Mysticism” (JAMES, 1910, p. 85). Essa opção se justifica pelo fato de o termo “alterados” ter uma conotação um pouco pejorativa. Porém, enfatiza-se que grande parte dos autores que constituem o referencial teórico primário desta pesquisa optaram por utilizar a expressão “estados alterados de consciência” (EAC). Destaca-se que esses estados são alcançados por intermédio da ação dos elementos estimuladores (indutores). Como elementos estimuladores dos estados místicos de consciência e suas manifestações podem-se citar, por exemplo: o uso de substâncias psicoativas nos ritos xamânicos ou daimistas; a não utilização dessas substâncias, como na dança (sufismo), música (sufismo, cristianismo), oração (cristianismo, hinduísmo e judaísmo), meditação (budismo, cristianismo, hinduísmo) e contemplação (cristianismo, budismo, hinduísmo). Acrescenta-se a isso que esses estados místicos podem ocorrer também de forma espontânea ou através dos ritos das tradições religiosas, das práticas de exercícios de ascese, do jejum, do isolamento, da oração e outros. Serão abordados inicialmente alguns conceitos sobre os tipos de estados místicos abrangendo também os estados místicos induzidos ou não por substâncias psicoativas, mas priorizando o contexto religioso, que é a delimitação desta pesquisa. No entanto, Catalán (2008) evidencia que as manifestações místicas devem ser entendidas como “sendo os diversos tipos de fenômenos que acompanham o processo espiritual e que manifestam o que acontece no profundo [ou seja, no interior do ser humano]” (CATALÁN, 2008, p. 36). E finalizando a abordagem sobre os temas propostos para este tópico, serão realizadas as comparações entre as vivências místicas de Francisco de Assis e de Mestre Irineu no que tange aos pontos de aproximação e distanciamento entre elas.

3.2.1 Os tipos de estados místicos de consciência

Os estados místicos de consciência associados à mística podem ser alcançados nas mais variadas circunstâncias e pelos mais diversos meios. Ressalta-se que existe uma diversidade de tipos de “estados místicos”, quer sejam espontâneos ou induzidos, e se apresentam antecipando ou acompanhando as manifestações de conotação religiosa, como naquelas provocadas pela ingestão de substâncias

psicoativas. Incluem-se, também, os estados fronteirços entre o sono e a vigília, os estados de concentração profunda e outros (ZANGARI *et al*, 2013, p. 423).

Assim sendo, o psicólogo e professor universitário Arnold Ludwig (1968), um dos pioneiros sobre o assunto e especialista em processos neurofisiológicos que induzem os “Estados Alterados de Consciência”, concebidos nesta dissertação como “Estados Místicos de Consciência”, que são definidos por ele, da seguinte maneira:

Consideraria [...] como aqueles estados mentais, induzidos por vários agentes ou manobras fisiológicas, psicológicas ou farmacológicas, que podem ser reconhecidos subjetivamente pelo próprio indivíduo (ou por um observador objetivo do indivíduo), como representando um desvio suficiente em termos de experiência subjetiva ou funcionamento psicológico, a partir de certas normas gerais tais quais determinadas pela experiência subjetiva e funcionamento psicológico do indivíduo durante a consciência vígil [vigilante], alerta. Esse desvio suficiente pode ser representado pela maior preocupação com as sensações internas ou com processos mentais que o usual [cotidiano], pelas alterações das características formais do pensamento e pela deterioração do teste de realidade em vários graus (LUDWIG, 1968, p. 69-70).

Cabe enfatizar que, mais tarde, em 1990, o psicólogo e parapsicólogo norte-americano Charles Tart (1990) concebe e demarca os “Estados Alterados de Consciência”, da seguinte maneira:

[...] para um dado indivíduo é aquele em que este sente claramente uma mudança “qualitativa” em seu padrão de funcionamento mental, ou seja, ele sente não apenas uma mudança quantitativa (mais ou menos alerta, maior ou menor imaginação visual, vividez, ou opacidade etc.), mas também que alguma qualidade ou qualidades de seus processos mentais estão “diferentes” (TART, 1990, p. 1).

Zangari *et al* (2013), baseando-se em Ludwig (1968), afirma que os “Estados Alterados de Consciência” possuem características básicas que podem ocorrer sob formas variadas, inclusive a probabilidade de nem todas estarem presentes em determinada experiência mística. Por exemplo, serão enumeradas dez possibilidades, porém, não se restringindo a elas: 1) “alteração no pensamento”, ou seja, modificação da atenção interna, memória, concentração, julgamento e com possibilidade de esquecimento do que se vivenciou; 2) “confusão no sentido de tempo”, que seria a não distinção do tempo transcorrido durante a experiência mística ou a sensação de que ela tenha ocorrido “fora” do tempo; 3) “perda do controle consciente” ao perceber a união com uma fonte de maior poder, uma entidade espiritual; 4) “alteração na

expressão emocional”, podendo ocorrer o descontrole emocional, indiferença ou distanciamento emocional; 5) “alterações na imagem corporal” por uma despersonalização devido à separação entre mente e corpo, e à confusão entre “eu”, o “outro” e o “universo”; 6) “Distorções perceptivas” que podem ocorrer devido às alucinações e/ou pseudo-alucinações em função da cultura, subcultura, fatores neurofisiológicos, expressar conflitos, medos ou desejos de completude; 7) “mudanças no significado ou na significância das experiências subjetivas”, ou seja, experimentar a sensação de ter alcançado uma verdade profunda, uma revelação ou uma iluminação, que se torna um aspecto importante da consciência mística religiosa ou não religiosa; 8) “sentido do inefável”, ou seja, a dificuldade de comunicar através da linguagem a natureza ou a essência do que foi vivenciado e a incapacidade de se relatar isso para quem não a experimentou; 9) “sentimentos de rejuvenescimento, esperança renovada”, devido à dimensão transcendental e de cunho verdadeiro, e a partir daí seus protagonistas podem encontrar subsídios para ressignificar a vida passada ou perceber sua relação como o todo (nascer de novo); 10) “hipersugestionabilidade”, ou seja, aceitar ou contrapor certas afirmações, orientações ou sugestões ditas por um líder. Portanto, algumas dessas experiências podem levar a pessoa a se identificar ou se fundir com algo maior, por exemplo, Deus, espíritos, divindades e, com isso, a pessoa em estado supramotivacional busca materializar em compromissos concretos a realidade subjetiva daquilo que foi vivenciado e suas expectativas (LUDWIG, 1968, p. 69-70).

Vale lembrar que, segundo Zaehner (1978), a experiência mística natural (pan-en-hénica) pode ocorrer de maneira súbita e sem nenhum preparo ou através do uso consciente de certos tipos de drogas psicoativas, por exemplo, a mesalina, aquela que foi ingerida por Aldous Huxley e outras ingeridas por James e o próprio Zaehner em suas experiências. Em alguns casos, tal experiência, está associada a quadros clínicos de insanidade mental, distúrbios ou até loucura (COSTA, R., 2014. s/p.).

James (1910), em seu artigo, enfatizou que o “estado místico” é concebido como se um ser tivesse alcançado determinado estágio de consciência e, passo a passo, tivesse a sensação de atingir um nível mais elevado, sentindo-se transportado para “uma esfera da vida mental que se diferencia significativamente do seu estado natural e ordinário” (PRACIANO, 2015, p. 243). James (1910) afirma que “os estados místicos de intuição podem ser apenas extensões muito vastas e momentâneas do campo ordinário da consciência” (JAMES, 1910, p. 85). Sendo assim, James (1910)

ênfatiza que o campo da consciência forma uma espécie de unidade na qual memórias, conceitos, sentimentos, ideias, emoções, impulsos etc. interpenetram-se em uma massa indiferenciada. Então, diante dessa unidade, o passado, o presente e o futuro se misturam, e possuem igual realidade, tornando-se difícil saber o que é central e o que é marginal na consciência; portanto, não existem fronteiras bem definidas (PRACIANO, 2015, p. 245). Então, conclui-se que, na visão de James (1910), “a consideração da experiência mística se encontra restrita a um fenômeno que não é necessariamente revestido de significado religioso. [Portanto,] trata-se apenas de uma expansão ou dilatação do campo ordinário da vida mental consciente” (PRACIANO, 2015, p. 245). Salienta-se que, para James (1910), uma experiência através de um fenômeno extraordinário será significativamente mística se apresentar quatro características: a) a “transitoriedade”, em que a expansão ocorre tão rapidamente que o pensamento expresso via linguagem não é capaz de descrevê-lo e percebê-lo também com um “novo sentido da Realidade”, como uma revelação da existência daquilo que não se suspeitava antes e de sua posterior autoridade sobre o indivíduo; b) a sensação de “alargamento ou expansão da consciência” durante a experiência; c) a qualidade noética, que seria a dimensão de uma “iluminação extática ou arrebatadora”, gerando conhecimento; d) “a sensação de unificação”, já que o presente parece fundir-se com fatos remotos e inalcançados em um estado comum de consciência, além de uma intensa “sensação de relação” (JAMES, 1910, p. 87; JAMES, 1991, p. 296-298).

Pontua-se que o próprio James (1910) vivenciou algumas experiências místicas e, a partir daí, concebe que tais estados são “expansões muito momentâneas e incompreensíveis do campo consciente, trazendo com elas um curioso sentido de cognição do fato real” (JAMES, 1910, p. 87). Então, como exemplo de uma das suas experiências vivenciadas, ele relata o seguinte:

A confusão aflitiva da mente nesta experiência foi o exato oposto à iluminação mística, e igualmente não-mística foi a definição do que era percebido. Mas a exaltação da sensação de relação era mística (toda a perplexidade girava sobre o fato de que os três sonhos juntos pertenciam e não pertenciam – uns aos outros – do modo mais íntimo); e a sensação de que a realidade estava sendo desvelada era mística no mais alto grau. Até hoje eu sinto que estes sonhos extras foram realmente sonhados, mas quando, onde, e por quem, eu não posso saber (JAMES, 1910, p. 89).

Nos subtópicos seguintes serão abordados, de maneira específica, os estados místicos de consciência induzidos ou não por uma substância psicoativa.

3.2.2 Os estados místicos de consciência sem a ingestão de uma substância psicoativa

Ainda que a mística se concentre na experiência pessoal (subjetiva), de maneira singular, Velasco (2013) sugere, para aqueles que desejarem buscar esta experiência de outra maneira, que se associem a um dos grupos, por exemplo, o monaquismo (congregações cristãs de vida contemplativa); as *tariqa* sufis (confraria esotérica islâmica); os *ashrams* hindus (comunidades de desenvolvimento espiritual); a *sangha* (comunidade monástica do budismo *theravada*). Segundo ele, são esses grupos que melhor expressam uma ordenação de vida pessoal e uma organização de vida comunitária (VELASCO, 2013, p. 24). O autor pontua que lá o místico irá passar por vários estágios: aperfeiçoamento, purificação e iluminação. Sendo assim, prepara-se para a iniciação e o desenvolvimento que possibilitará a ocorrência de uma experiência mística unitiva, porém, não depende somente da abertura do sujeito místico, mas da acolhida da deidade no seu tempo.

São Boaventura (2012) pontua que, em se tratando de uma mística religiosa monoteísta, para se alcançar o Divino, “deve, pois, a imagem de nossa mente ser revestida das três virtudes teologais que a purificam, iluminam e aperfeiçoam [...]” (BOVENTURA, 2012, p. 66). Então, dessa maneira, Boaventura (2012) afirma que o caminho místico para se atingir a perfeição cristã é gradual, tendo três etapas ou estágios, denominadas como: a) via purgativa, que se volta para a paz graças à purificação dos pecados; b) via iluminativa, que apela para a capacidade intelectual e c) via perfectiva ou unitiva, que conduz a vontade a se unir a Deus. Ainda segundo Boaventura, cada uma dessas vias possui mais sete degraus, que não serão aqui abordados.

A primeira característica concreta de uma experiência mística, quer seja religiosa ou não religiosa⁹⁷, segundo Velasco (2013), é que nela se expressa o discernimento de haver entrado em contato com algo além do visível. Porém, para alcançá-la de forma positiva, Velasco (2013) pontua que “o sujeito místico tem que

⁹⁷ Optou-se por empregar, na medida do possível, o termo “não religioso” em lugar da palavra “profano”, por julgá-la preconceituosa.

atingir outro nível de realidade, ou seja, mais elevado e mais íntimo, que não pode ser percebido nem pelos sentidos e nem pela mente que atua sobre a base dos sentidos” (VELASCO, 2013, p. 26). Dessa maneira, o sujeito entra em contato com uma Realidade que o precede, envolve-o e o chama a unificar-se com ela.

Von Hügel (1852-1925) aponta que o elemento místico tem a sua origem na presença ontológica (do Absoluto, de Deus) e na penetração ativa do Espírito Infinito no espírito humano (o ser finito) (HÜGEL, 1908). Portanto, a abertura ao Infinito (ao Absoluto) é a percepção da presença ontológica de Deus no sujeito, que se manifesta através do encontro unitivo vinculado pela fé (VELASCO, 2003, p. 31). Dessa maneira, isso explicaria a conexão entre as místicas em geral, incluindo a mística cristã que, segundo Hügel (1908), representa a manifestação mais elevada da mística. Então, a abertura ontológica e a consequente predisposição psicológica dariam condições a uma pessoa de se estruturar de forma diferente diante dessas Realidades "análogas" que são as diferentes formas de manifestação do Absoluto (Deus). Ainda na opinião de Velasco (2003), isso explicaria também as semelhanças entre experiências religiosas, estéticas e filosóficas, sem que Hügel (1908) afirmasse que houvesse uma continuidade perfeita entre elas.

Assim sendo, como exemplo, para a realização de uma experiência mística religiosa, o filósofo e ex-presidente da Índia Radhakrishnan (1969) argumenta que:

O ser humano só pode conhecer a Deus se ele isolar os seus sentidos e sua mente do mundo da experiência externa e concentrar suas energias na realidade interior [no mais íntimo do sujeito]. O homem [o ser humano] percebe sua verdadeira natureza nessa penetração de sua própria intimidade. Quando se possui o conhecimento de si mesmo, tudo nele é iluminado, as ataduras de seu coração são destruídas e sua finitude transcendida. O valor atual da religião reside em sua capacidade de ativar essas potencialidades [através da fé] (RADHAKRISHNAN, 1969, p. 133).

Velasco (2003) pontua que os místicos afirmam que os caminhos por eles percorridos são transitados por poucas pessoas e nem todos compartilham as experiências vivenciadas e se sentem os escolhidos dentre os demais crentes. Os místicos lidam com o sofrimento, desfrutam de uma experiência incomparável, são agraciados com uma forma peculiar de comunicação que produz neles um novo conhecimento e uma nova maneira de experimentar o contato com o Divino (VELASCO, 2003, p. 447). Porém, Boff (2008) enfatiza que a experiência mística não é uma exclusividade de uma elite de místicos, mas é acessível a todo ser humano e

compartilhada com todos os crentes (BOFF, 2008, p.195). Por sua vez, Velasco (2003) enfatiza que para São João da Cruz o essencial não são os fenômenos místicos e sim a contemplação. Portanto, São João da Cruz expõe com clareza a universalidade do chamado de Deus à perfeição a todo ser humano (VELASCO, 2003, p 448). No mesmo sentido, Lucien Marie (1968) evidencia que “esta vontade [Divina] é clara: Deus se dá a todos e quer que todos venham à contemplação. As imagens utilizadas para melhor compreender esta afirmação vão todas na direção de um universalismo que não conhece restrições” (MARIE, 1968, p. 19). Marie (1968) pontua, ainda, que no poema “Chama Viva de Amor”, de São João da Cruz (1584), encontra-se descrita essa vontade *a priori* de Deus, no entanto, Ele respeita a liberdade humana. Marie (1968) evidencia que o mistério está na combinação da vontade suprema e eficaz de Deus e da resposta livre do homem e aponta que “[...] não é da vontade de Deus que o número desses espíritos elevados seja pequeno, pois ele deseja que todos sejam perfeitos, mas é porque ele encontra poucos seres capazes de um trabalho tão alto e elevado” (MARIE, 1968, p. 21). Ressalta-se que a razão fundamental do número reduzido de pessoas que vivenciam uma experiência mística radical em sua profundidade ocorre principalmente devido à diversidade de vocações e disposições pessoais.

Velasco (2003) enfatiza que, na Idade Média Central, houve uma expansão de experiências ligadas às práticas de algumas formas de oração e isso permitiu o surgimento de pessoas que se tornaram diferenciadas vivendo no claustro, por exemplo, os monges e freiras, ou nos arredores do claustro. Destacam-se, por exemplo, as novas formas de vida vivenciadas pelas beguinhas e pelos begardos, os protótipos dos chamados “místicos” do século XVII (VELASCO, 2003, p. 449).

No entanto, Velasco (2003) pontua que a adoção de uma vivência dedicada à oração e uma radicalidade ascética não são práticas fáceis diante das condições da vida ordinária “no mundo”, no seio de uma família, no exercício de uma profissão e com os correspondentes compromissos sociais (VELASCO, 2003, p. 451). Então, pelo exposto, Velasco (2003) propõe como alternativa uma vivência mística diferenciada, porém, mantendo o valor e a importância dessa experiência no meio da vida religiosa, eliminado o perigo de excluir a vocação e aspiração à perfeição para a maioria dos crentes. Sendo assim, Velasco (2003) salienta que a experiência mística pode ser realizada de várias maneiras e todo sujeito religioso é chamado a fazer uma estreita união com Deus à qual o místico aspira. Assim sendo, cada pessoa pode responder

a essa vocação de maneiras diferentes de acordo com as múltiplas situações e nas circunstâncias pelas quais sua vida corre. Dessa maneira, as pessoas serão capazes de perceber o elemento místico dentro do exercício da vida religiosa, embora nem todo esse elemento esteja incorporado historicamente à concepção do nome "místico" (VELASCO, 2003, p. 451-452). O autor ainda evidencia que, segundo Karl Rahner, "os místicos não representam um grau mais alto que os crentes, mas um momento interno e essencial de fé" (RAHNER, 1980, p. 375) e complementa esses dizeres com a possibilidade de a existência da mística ser realizada de maneira distinta por crentes diferentes (RAHNER, 1980, p. 375).

Velasco (2003), de maneira resumida, aponta que, para a realização do encontro místico, deve estar presente o conjunto de quatro elementos essenciais: 1) fé, esperança e amor, compreendidos como meios para a união com Deus (São João da Cruz); 2) o esvaziamento de si mesmo e o desapego total (Mestre Eckhart); 3) a conversão do coração, em um amor incondicional livre e filial a Deus (São Bernardo) (VELASCO, 2003, p. 453). No entanto, Velasco (2003) destaca que, para os místicos, na união com Deus, a perfeição e a bem-aventurança perdem o significado na consciência reflexa da união que acompanha a experiência mística. Mestre Eckhart explica isso com bastante clareza da seguinte maneira:

[...] o primeiro elemento da bem-aventurança é que a alma contempla sem véu a Deus. É aí que a alma recebe todo o seu ser e sua vida; daí tira tudo o que está no abismo de Deus, sem saber nada de conhecimento, nem de amor, nem de nenhuma outra coisa. A alma repousa totalmente e exclusivamente no ser de Deus; não conhece aí outra coisa além do que seja o ser e Deus [...] Por isso digo, igualmente, que o homem [ser humano] nobre toma e tira todo o seu ser, sua vida, sua bem-aventurança unicamente de Deus, perto de Deus e em Deus; não de conhecimento, da contemplação e do amor de Deus ou outras coisas semelhantes [...] (ECKHART, 1971, p. 150-153).

Velasco (2003) aponta, ainda, outro modelo de vivência cristã de autêntica união, por exemplo, remetendo-se a um dos textos evangélicos narrados pelo evangelista Mateus, evidenciando que o encontro com o Senhor ocorre toda vez que se acolhe aos necessitados: "[...] tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me acolhestes; nu e me vestistes; enfermo e me visitastes; estava na prisão e viestes a mim" (Mt 25, 35-36). Finalizando, Velasco (2003) enfatiza que a experiência vivenciada na opção por Deus como o centro de toda a realidade e da própria vida requer atos de atenção, tomada de consciência,

cultivo, familiarização com a Presença que a origina, habita, dirige e atrai a pessoa por toda a sua vida. Então, ao aderir a essa opção, os atos mencionados visam cultivar a sua aceitação, o reconhecimento dessa Presença como centro da vida, o amor como uma predileção para a verdadeira ordem dos valores. Esse amor Divino chega até os seres humanos, guia-os para os outros como imagem e o destino. Então, dessa forma, o perfil do místico cristão entra em consonância com o místico clássico (VELASCO, 2003, p.456-457).

3.2.3 Os estados místicos de consciência induzidos pela ingestão de uma substância psicoativa

Velasco (2003) evidencia que no estudo da mística pela teologia cristã católica, foi estabelecida uma classificação dos fenômenos místicos baseando-se no critério teológico e nos diferentes fatos considerados como místicos.⁹⁸ Dessa maneira, foram agrupados em dois tipos fundamentais: 1) os fenômenos da mística "natural", que teriam a sua origem no desdobramento dos elementos presentes na ordem natural das coisas e são concebidos como produzidos por forças imanentes ao mundo e ao ser humano, ou seja, o Deus presente na natureza como o princípio de toda a Criação; 2) os fenômenos da mística "sobrenatural", ou seja, de união com o Transcendente, dessa maneira, reduzidos aos fenômenos místicos contidos na tradição bíblica e cristã, que são concebidos como originários de uma "intervenção positiva" de Deus nos sujeitos que os vivenciam, conferindo-lhes um conteúdo superior a todos os demais e, portanto, são tidos como sobre-humanos (VELASCO, 2003, p. 86) No entanto, Borriello *et al* (2003) contrapõem e enfatizam que os critérios comparativos entre a "mística natural" e "mística sobrenatural" revelam-se inidôneos e insuficientes, pois o argumento de se falar de uma verdadeira mística, levando-se em consideração só a natureza ou técnicas puramente humanas, conduzem a conceitos reducionistas. Os autores afirmam que o limite entre o ser humano e o Divino não pode ser estabelecido nem por observação externa, nem com base na análise da linguagem e de sua correspondência com determinadas doutrinas estabelecidas como ortodoxas. Ressaltam que, de maneira análoga, é impossível estabelecer se há um tipo de

⁹⁸ Como exemplos das manifestações da compreensão dessa classificação mística podem-se citar os seguintes autores: J.Maritain, L.Gardet, O. Lacombe, E. Ancilli, M.Paparozi (*apud* VELASCO, 2003, p. 86, nota 3).

mística superior ou inferior a outra. Entretanto, Borriello *et al* (2003) destacam que as vias de condução para a realização suprema do encontro com o Divino são sempre as do cumprimento do dever, da oração, da meditação, do amor ao próximo, do respeito à vida, do desapego ao egoísmo, da tolerância etc. Pontuam que os ensinamentos aludidos valem para todos aqueles que favorecem o diálogo inter-religioso contemporâneo (BORRIELLO *et al*, 2003, p. 725).

Segundo Praciano (2015), William James (1882) afirma que, além dos estados místicos de consciência (religiosos ou não) manifestados posteriormente a uma consciência vigilante, devem ser acrescentados os casos de experiências incomuns do pensamento que são estimuladas pelo uso de substâncias psicoativas (JAMES *apud* PRACIANO, 2015, p. 246). É importante evidenciar que várias culturas no mundo cultivam e utilizam a ingestão de determinadas substâncias psicoativas como alteradoras da consciência, portanto, pode-se conjecturar que “o efeito delas sobre a mente não parece ser casual, arbitrário ou meramente recreativo” (PRACIANO, 2015, p. 246). Evidencia-se que, em grande parte dos usuários, a ingestão de psicoativos é considerada um elemento central na cultura, como é o caso de diversos usos em costumes religiosos, por exemplo, nas religiões ayahuasqueiras e xamânicas. Ao que tudo indica, William James também fez o uso da mescalina nos estudos sobre sua exploração da psique humana, pois afirma em seu texto que “a experiência [com substância psicoativa] é a sensação tremendamente excitante de uma intensa revelação metafísica” (JAMES, [1882] 1975). Acrescenta-se a isso a existência de uma sensação de reconciliação que atinge níveis extáticos de arrebatamento, rompendo as fronteiras entre “o eu e o Outro” (o sujeito e a Realidade Última), característica comum nos estados místicos de consciência. Dessa maneira, tudo o que se percebe é indiferente às intenções ou expectativas do sujeito da experiência, o que revela ao indivíduo sua impotência na fórmula “tudo é um” (PRACIANO, 2015, p. 249-250).

Velasco (2003) confirma que a ingestão de substâncias psicoativas é um recurso muito antigo empregado por diferentes tradições religiosas para se alcançar os estados alterados de consciência. E negar-lhes tal condição de experiências místicas apenas porque foram induzidos pelo uso de substâncias psicoativas seria descaracterizá-los ou reduzi-los através de uma avaliação preconceituosa (VELASCO 2003, p. 101). Velasco (2003) destaca, ainda, que na utilização das substâncias psicoativas ocorre uma ruptura com a consciência vigilante e abre-se o horizonte para

novas realidades. Dessa forma, a consciência passa por uma modificação radical que envolve um aprofundamento de seu conteúdo, como a expansão de suas possibilidades e a intensificação de estados cognitivos e afetivos. A convergência de todos esses estados místicos de consciência é a experiência de sentimentos de intensa alegria, paz e reconciliação com a totalidade do Real que, por sua vez, não pode ser traduzida em palavras. O autor ressalta que os sentimentos, às vezes, são acompanhados pela sensação de temor e até horror, como revela Otto ([1917] / 2007) em sua obra *Das Heilige*, porém, não eliminam a paz e a alegria da experiência. Velasco (2003) evidencia que tais estados místicos de consciência podem provocar fenômenos que surgem de forma sobre-humana ou espontânea e não podem ser explicados como resultado do esforço do sujeito que os vivencia. No entanto, o sujeito tem a sensação de uma união com o Transcendente, dessa forma, essas experiências místicas constituem marcos na vida das pessoas pelo aprendizado desses acontecimentos e, às vezes, apontam para o início de uma nova etapa da vida do indivíduo que as vivenciou (VELASCO, 2003, p. 103).

Segundo Rogério Costa (2014), uma experiência mística pode ocorrer de maneira súbita, sem nenhuma preparação ou através do uso consciente de drogas psicoativas, como as utilizadas por Huxley, James e Zaehner (COSTA, R., 2014, s/p).

Para finalizar a discussão sobre as diversas concepções das naturezas místicas, será apresentada agora a classificação proposta por Bernard Barzel (1982), compreendida como a mais abrangente e que se afasta dos conceitos teológicos das concepções do Sagrado e do não religioso. Assim sendo, a proposição de classificação dada por Barzel (1982) fundamentou-se nas concepções sobre as místicas estabelecidas por Zaehner⁹⁹, que foram reagrupadas em quatro tipos de formas de suas manifestações: 1) experiências de contingência-imortalidade¹⁰⁰ espontâneas, induzidas por outros meios possíveis ou por substâncias psicoativas; 2) experiências de ressonância cósmica (percepção de fusão com o cosmos), ou seja, uma “sensação de algo eterno, ilimitado, infinito, resumido na palavra oceânico” (ROLLAND *apud* VELASCO 2003, p. 92), que pode ser vivenciada como uma acolhida e boas-vindas ou, pelo oposto, noite escura ou passagem pelo inferno; 3) intuição metafísica do Divino, ou seja, uma percepção despojada de toda imagem,

⁹⁹ Ver as classificações estabelecidas por Zaehner mencionadas nas p. 106-107 desta Dissertação.

¹⁰⁰ Contingência-imortalidade deve ser compreendida como uma mística do encontro casual ou imprevisto com o Imortal, o Infinito, Absoluto ou Realidade Última.

conceito ou outro modo de conhecimento. Jacques Maritain (2003) pontua que se trata de um “conhecimento quase imediato, obscuro, porém prazeroso, com naturalidade [afinidade] com esse Deus que modela o ser humano e se dá como objeto de fruição [para aproveitar]” (MARITAIN *apud* VELASCO, 2003, p. 92); 4) experiências tidas como uma iniciativa da própria Divindade ou do Sagrado que vai ao encontro dos seres humanos relatados em numerosos textos da Bíblia, do Alcorão e do *Bhagavad Gita*. (VELASCO, 2003, p. 92).

Macrae (1992) concebe que os “estados místicos de consciência” que abrangem o transe ou a “viagem” são compreendidos como “Rótulo que agrupa experiências em que o sujeito tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade” (MACRAE, 1992, p. 18). E pontua, ainda, que esses estados podem ocorrer de forma espontânea, ou ser induzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas (MACRAE, 1992, p. 18).

Para MacRae (1992), os daimistas concebem que “o efeito da bebida [o Daime] é tradicionalmente entendido como um transe em que o sujeito expande seus poderes de percepção, tornando-se consciente de fenômenos de um plano espiritual que, por sua sutileza, normalmente escapam aos sentidos” (MACRAE, 1992, p. 118). Além disso, Martine Xiberras (1989), uma antropóloga francesa com suas concepções laicizantes e materialistas afirma que: “[...] a experiência específica do transe remete a outros contextos culturais onde esse [...] [estado místico de consciência] e essa experiência sensorial são usados como meios de perceber e de se comunicar com o além, com forças divinas ou ocultas” (XIBERRAS, 1989). Segundo MacRae (1992), após a ingestão do Daime ocorrem rupturas dos estados de consciência ordinários (estado de vigília) e o adepto alcança novos níveis de realidades que são relatadas evidenciando as formas extraordinárias de como são percebidas. Em certos casos, são tidas como desagradáveis e requerem a ajuda de um líder espiritual durante o seu percurso.

Assim sendo, MacRae (1992) esclarece o seguinte:

Em suas visões, os *ayahuasqueros* procuram explorar áreas de difícil acesso durante o estado de vigília [estado ordinário] da consciência, assim como outros "mundos suprassensíveis". Ao tomar a bebida [*Ayahuasca* ou Daime], eles sentem que rompem barreiras físicas normais e conseguem acesso a outros níveis de realidade [através dos estados místicos]. A esse respeito,

são constantes os relatos que lembram as experiências de outros tipos de xamãs em outras áreas do mundo e que falam de viagens e voos a lugares distantes. Estas viagens podem se dar das mais variadas maneiras, seja assumindo a forma de animais, seja transportando-se por espíritos auxiliares, por aviões ou até por seres extraterrestres em discos voadores. As experiências vividas durante esses momentos também são muito variadas. Alguns podem sentir que vão a mundos subterrâneos, povoados por monstros assustadores. Outros vão a metrópoles distantes, onde têm a prosaica experiência de andar de carro ou de elevador. Às vezes, essas experiências podem ser bastante assustadoras - pessoas são atacadas ou transformadas em animais, jiboias lhes entram pela boca etc. Nesses momentos, torna-se valiosa a ajuda de um mestre experiente, que lembre a importância de se manter a calma e de não se ter medo. Tais experiências desagradáveis podem ser atribuídas a faltas cometidas pelo indivíduo, como a quebra da dieta alimentar ou o rompimento dos tabus de sexo, por exemplo. Ou então são atribuídos a espíritos malignos ou ao descuido no preparo da bebida (MACRAE, 1992, p. 55).

Então, pelo exposto, cabe aos iniciados, antes de ingerirem o Daime, se precaverem contra possíveis transtornos durante a vivência das viagens e dos voos extáticos e solicitarem um acompanhamento monitorado de um fiscal.

Após a investigação e análise dos estados místicos de consciência e suas manifestações, na sequência serão feitas as comparações entre as místicas vivenciadas pelos místicos em discussão em suas semelhanças e diferenças.

3.3 Comparações entre as vivências místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu

As experiências místicas vivenciadas de formas distintas por Francisco de Assis e Mestre Irineu, explicitadas de maneira intrínseca nos capítulos 1 e 2, serão retomadas, analisadas e comparadas a partir dos embasamentos teóricos apresentados, abordando-se alguns pontos de proximidades e distanciamentos que podem ser percebidos nas práticas desses protagonistas místicos, respectivamente, dos séculos XIII e XX.

3.3.1 Pontos de aproximação entre as místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu

Inicialmente serão comparados os pontos de aproximação entre eles, respeitando-se as singularidades de suas místicas. Assim sendo, antes de sua conversão, Francisco de Assis, na busca por um título de destaque na concepção da

nobreza da Idade Média Central, o de cavaleiro da Cruzada, deslocou-se para a Apúlia na região sul da Itália a fim de conquistá-lo, porém, esse desejo não se concretizou. Ao passo que Mestre Irineu se deslocou para a região amazônica do Acre em busca de melhores condições de vida. Então, ambos, de certa forma, aproximam-se pelo desejo de procura de novos desafios e caminhos traçados, constituindo, assim, o primeiro ponto de aproximação.

Enfatiza-se que o desenrolar dos fatos não sucedeu conforme desejado por eles. Assim sendo, Francisco de Assis, após as suas vivências místicas iniciais, adotou a pobreza, o celibato, a obediência, a pregação itinerante e ecológica como os princípios básicos de sua doutrina. Enquanto Mestre Irineu, ao vivenciar as falsas promessas de enriquecimento fácil nos seringais da região amazônica, viu-se diante de uma situação difícil naquela região inóspita e procurou uma nova solução para sua vida, recorrendo à tradição xamânica e entrando em contato com a *Ayahuasca*.

Dito isso, o segundo ponto de aproximação entre eles trata-se da influência da tradição cristã católica nas doutrinas religiosas por eles elaboradas. Francisco de Assis propôs uma prática mística a partir de uma imitação (seguimento) radical de Jesus Cristo, optando por uma vida mendicante compartilhada com os pobres, vivendo no meio deles.

Acrescenta-se à proposição mística de Francisco de Assis sua percepção de um relacionamento de interdependência entre os seres vivos ou não, mas irmanados na convicção de que tudo tem sua origem no Deus Criador. Dessa maneira, todos os seres se irmanam no Universo Cósmico. Mestre Irineu, por meio dos versos registrados em seus hinários, concebidos como revelados pela Divindade do astral, está em consonância com a visão de Francisco de Assis de que tudo tem sua origem no Deus Criador.

Assim sendo, podem-se comparar os elementos descritos no poema “Cântico do Sol” ou “Cântico das Criaturas”, de Francisco de Assis, com o seguinte conjunto de versos retirados de hinos variados presentes no Hinário do Mestre Irineu, *O Cruzeiro*, que foram compilados por Silva Sá (2011):

Sol, lua, estrela A terra, o vento e o mar É a luz do firmamento É só quem eu devo amar ¹⁰¹	Estou na terra, estou na terra Estou na terra eu devo amar Para ser um filho seu Fazer o bem não fazer mal ¹⁰⁴
O sol veio à terra Para todos iluminar Não tem bonito nem feio Ele ilumina todos iguais ¹⁰²	Meu divino pai do céu Soberano onipotente Perdoai as minhas culpas
Com amor tudo é verdade Com amor tudo é certeza Eu vivo neste mundo Sou dono da riqueza ¹⁰³	E vós perdoe aos inocentes ¹⁰⁵ (SILVA SÁ, 2011, p. 23).

Destaca-se que esse agrupamento de versos realizado por Silva Sá (2011) foi configurado em uma perfeita forma poética “com palavras de franciscana simplicidade, mas de profunda e libertadora riqueza” (SILVA SÁ, 2011, p. 23).

Outro ponto de convergência entre os místicos Francisco e Irineu se situa no tratamento do termo “advogada”. No caso de Francisco de Assis, ele concebe Maria de Nazaré, intitulada como “Nossa Senhora da Conceição”, intuída como advogada da Ordem dos Frades Menores, sua protetora e guia dos Frades da Ordem até o fim. Destaca-se que o santo tinha um amor indizível pela Mãe de Jesus, conforme menciona o biógrafo Celano, e explicita: “ó advogada dos pobres! Cumpri para conosco o ofício de tutora até o tempo predeterminado pelo Pai “(2Cel, 198). Enquanto que, para Mestre Irineu, ele emprega o termo “advogada” de maneira semelhante, porém, de forma sincrética ao associar a Divindade da Floresta como a mesma titulação de “Nossa Senhora da Conceição”, objetivando dar legitimidade religiosa à doutrina. A Entidade Feminina da Floresta é citada no hino nº 1, “Lua Branca”, onde se tem a mesma concepção de advogada: “Tu [sic] sois minha protetora / De Deus tu [sic] sois estimada [...] Tu [sic] sois minha advogada / Ó Virgem da Conceição” (IRINEU SERRA *apud* BOMFIM, 2006, p. 6).

Com relação ao pensamento teológico das doutrinas fundadas pelos místicos, pode-se dizer que Francisco de Assis foi um seguidor radical de Jesus, portanto, cristocêntrico, com a participação de Maria, mãe de Jesus de Nazaré, que graças à ação do Espírito Santo, trouxe em si seu Filho encarnado segundo a concepção cristã.

¹⁰¹ Trecho do hino 29 – “Sol, Lua, Estrela” do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu.

¹⁰² Trecho do hino 64 – “Eu peço a Jesus Cristo” do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu.

¹⁰³ Trecho do hino 40 – “Eu canto nas alturas” do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu.

¹⁰⁴ Trecho do hino 19 – “O amor eternamente” do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu.

¹⁰⁵ Trecho do hino 17 – “Confissão”, do hinário *O Cruzeiro* de Mestre Irineu.

Enquanto que Mestre Irineu concebe que sua doutrina tem origem na Entidade Espiritual Feminina Virgem Mãe, Rainha da Floresta, a partir do encontro com ela veiculado pelo uso do chá xamânico *Ayahuasca* (Daime), e ela lhe transmitiu os seus ensinamentos. Esse encontro com Rainha e o Daime se constitui no mito fundante da Religião do Daime. Além disso, Mestre Irineu se autoconcebe como sendo a reencarnação de Jesus Cristo.

Outra aproximação reside na prática das orações. Francisco dizia: “deve o irmão desejar a graça da oração e incitava os seus irmãos [frades] por todas as maneiras possíveis a praticá-la zelosamente, convencido de que ninguém progride no serviço de Deus sem ela” (LM 10,1). Já para Mestre Irineu, todas as cerimônias de um culto daimista começam com uma série de orações, como mostra MacRae (1992):

Uma delas, muito usada nessas ocasiões, começa por invocar "Cristo, o Pai Celestial, Criador do Céu e da Terra", pedindo permissão para usar a planta e proteção contra maus espíritos que queiram penetrar no círculo. A oração termina da seguinte forma: "Pai, neste Vosso círculo não há ciúme, vingança, bruxaria, nada de mau. Tudo está de acordo com as Vossas leis. Nos curamos os doentes como melhor podemos. Obedecemos ao Vosso comando, Pai". (MACRAE,1992, p. 52).

Outra abordagem convergente entre os místicos em discussão se refere às práticas de curas. São Boaventura, na *Legenda maior*, relata que: “em nome do Senhor, Francisco, pregador da verdade, expulsava os demônios, sarava os enfermos, e, prodígio ainda maior, com eficácia de sua palavra enternecia e movia à penitência e ao mesmo tempo devolvia a saúde aos corpos e aos corações” (LM 12, 8). Francisco de Assis, com essa prática, utilizava somente os elementos veiculadores dos estados místicos de consciência induzidos pela fé, oração, rito litúrgico católico, meditação e contemplação. Por sua vez, Mestre Irineu também praticava curas, mas além de utilizar os elementos propiciadores dos estados místicos de consciência induzidos pela fé, oração, meditação e contemplação, empregava também os conhecimentos xamânicos, o chá sacramental, o Daime, e outros rituais de sua doutrina. Porém, destaca-se, aqui, um afastamento entre a concepção adotada por Francisco de Assis e a adotada por Mestre Irineu, que seria o emprego das substâncias psicoativas contidas no Daime (DMT), bebida concebida pelos daimistas como enteógena. Enfatiza-se que, segundo a tradição ameríndia, o xamã, por meio da ingestão da *Ayahuasca*, busca estabelecer um contato com o

sobrenatural e influenciar na cura das doenças (MACRAE, 1992, p. 27-28). MacRae (1992) salienta que o Daime é usado no tratamento de doenças e na determinação da causa de uma moléstia, além de combater os males físicos e espirituais. (MACRAE, 1992, p. 29).

Mestre Irineu, segundo MacRae (1992), era conhecido em sua comunidade como um poderoso curador e este é um aspecto de suma importância na doutrina que ensinou. Destaca-se que em todas as organizações daimistas são realizados regularmente trabalhos de cura e participar de uma das "equipes de cura", muitas das vezes, é interpretado como sinal de prestígio entre os daimistas. Porém, as habilidades individuais se manifestam de forma bastante heterogênea entre os seguidores, já que alguns realizam essa atividade de modo idiossincrático¹⁰⁶, utilizando rezas específicas ou até métodos aparentemente inusitados (MACRAE, 1992, p. 134).

Outro ponto de aproximação entre as duas doutrinas é a utilização de alguns símbolos católicos, por exemplo: a vela; o crucifixo, em destaque a cruz de caravaca; o rosário (que surge posteriormente a São Francisco); a ideia do ritual Sacramental Eucarístico; o uso do canto de hinos nas celebrações; a leitura de textos bíblicos; a prática das orações católicas; imagens de santos; o uso anual do calendário das festas católicas e outros.

As práticas de jejuns são também pontos de consonância entre as doutrinas, porém, empregadas de maneira distinta. Sendo assim, Francisco afirma na RB:

E todos os irmãos igualmente jejuem desde a festa de Todos os Santos [1º de novembro] até ao Natal do Senhor [25 de dezembro]. A santa quaresma, porém, que começa com a Epifania [6 de janeiro] e se prolonga por quarenta dias (Mt 4,2), a qual o Senhor consagrou com o seu santo jejum, os que nela jejuarem voluntariamente sejam abençoados pelo Senhor e os que não o quiserem não sejam obrigados. Jejuem, porém, na outra [que se estende] até à Ressurreição do Senhor [no Domingo da Páscoa, o terceiro dia depois da Sexta-Feira Santa, o dia da crucificação]. Em outros tempos não sejam obrigados a jejuar, a não ser na Sexta-feira [todas] (RB 3, 2).

No caso do Santo Daime o jejum trata-se de uma dieta específica e singular aplicada ao adepto antes de ingerir o Daime. Destaca-se que, antes de receber os

¹⁰⁶ Idiossincrático deve ser compreendido como aquele que possui ou revela características distintivas dos demais.

ensinos da Mãe Rainha no encontro veiculado pela ingestão da *Ayahuasca*, Moreira e MacRae (2011) afirmam que:

[...] a iniciação de Irineu com a *Ayahuasca* exigiu seu isolamento na mata por um período de tempo e a observância de uma rigorosa dieta alimentar e sexual. Durante esse tempo ele ficou sozinho na mata, num lugar determinado por sua instrutora espiritual, comendo apenas macaxeira insossa, bebendo somente água ou chá de erva cidreira e evitando manter qualquer contato com outras pessoas, especialmente mulheres. (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 96).

Após o período de tempo estipulado para dieta, Goulart (2004) pontua que:

Quando terminou a dieta, a Rainha apareceu para ele [...] Aí, ela disse que ele já estava pronto para receber o que ela tinha para lhe entregar [...] Ela disse para o Mestre que ele poderia pedir o que ele quisesse [...] O Mestre pediu para ser o maior curador do mundo, e para ela colocar tudo que pudesse curar naquela bebida [...] Foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...] (GOULART *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 101).

Essa dieta foi reformulada pelo Mestre Irineu, tornando-se uma norma a ser obedecida pelos adeptos antes da ingestão do Daime: “os preceitos de abstenção de atividades sexuais e de bebida alcoólica nos três dias anteriores ao culto daimista e se comprometam com as mesmas restrições ampliadas para os três dias seguintes” (MACRAE, 1992, p. 102).

Cabe evidenciar que o contato de Francisco de Assis com a natureza e os animais encontra-se explicitado por Le Goff (2001) da seguinte maneira:

[...] Francisco era afinado com as árvores, a terra, os rochedos, os riachos sinuosos, rodeado por um mundo de animais nobres e familiares: os carneiros, os bois, os burros, os pássaros, entre eles a pomba, a gralha, a gralha miúda, às quais ele pregava, o falcão, o faisão, as abelhas e a cigarra que catava em sua mão (LE GOFF, 2001, p. 44).

Já o contato de Mestre Irineu com a natureza pode ser evidenciado por Goulart (1996) da seguinte maneira: “O significado da fusão do homem com a natureza é apreendido por meio da revelação da identidade entre o Mestre Irineu e Jagube [o Daime]” (GOULART 1996, p. 20-21). Essa interpretação foi feita a partir do depoimento de Alverga, quando este descreve a sua visão na qual Mestre Irineu e o

cipó se fundem e formam uma unidade que vem da natureza desde a origem da doutrina, visto que a origem do Daime (infusão das plantas nativas) está ligada à herança da tradição xamânica e do vegetalismo amazônico onde Irineu aprendeu os mistérios da bebida transmitidos pela Rainha da Floresta após o seu encontro.

Outro ponto de convergência entre Francisco de Assis e Mestre Irineu é o fato de ambos serem reputados como iletrados. Porém, destaca-se que elaboraram hinos e fundaram novas doutrinas religiosas. Francisco de Assis, embora sendo educado no idealismo da cavalaria, falava fluentemente o francês, tendo sido ordenado Diácono e fundado três Ordens Religiosas, concebia-se como iletrado, conforme descrito em seu Testamento:

E depois que o Senhor me deu irmãos, ninguém me mostrou o que deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu deveria viver segundo a forma do santo Evangelho. Eu o fiz escrever com poucas palavras e de modo simples, e o senhor papa [Inocência III] mo [sic] confirmou. E aqueles que vinham para assumir esta vida davam aos pobres tudo o que podiam ter; e estavam contentes com uma só túnica, remendada por dentro e por fora, com o cordão e calções. E mais não queríamos ter. E nós clérigos, rezávamos o ofício como os outros clérigos, os leigos diziam os Pais-nossos; e de boa vontade ficávamos nas Igrejas. Éramos iletrados e submissos a todos. (Test 14-19).

Mestre Irineu, por sua vez, também era julgado como iletrado, conforme destacam Moreira e MacRae (2011):

Irineu e Fontenele de Castro prestaram juntamente o concurso para acesso ao posto de cabo. Embora tenham sido igualmente aprovados para o posto, devido à sua pouca instrução escolar (e talvez à sua cor), Irineu não pôde alçar uma grande ascensão na carreira militar, ao contrário de seu amigo que, com maior instrução, recebeu várias promoções e chegou ao posto de coronel (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 116).

Assim sendo, pontua-se que Francisco de Assis elaborou hinos e preces:

São reveladoras de um aspecto ainda mais profundo do gênio do santo: sua sensibilidade poética e lírica." *As Laudes do Senhor*, a "*Saudação das virtudes*", a "*Saudação à Bem-Aventurada Virgem*" e o "*Ofício da Paixão do Senhor*"¹⁰⁷ testemunham o sentido litúrgico de Francisco, sua necessidade de acabar em efusão sua meditação ou a sua contemplação. Os centros de sua devoção: o Senhor como Criador todo-poderoso, o Cristo como Crucificado, a virgem como Dama do Senhor, "seu palácio sua serva e sua mãe", as virtudes como as Santas Damas da religião: santa Sabedoria, pura e santa

¹⁰⁷ As obras: *As Laudes do Senhor*, a *Saudação das virtudes* e a *Saudação à Bem-Aventurada Virgem*, o *Ofício da Paixão do Senhor* e o *Cântico do Irmão Sol* encontram-se disponíveis nas Fontes Franciscanas e Clarianas (TEIXEIRA, 2014, 104-1116).

Simplicidade, santa Pobreza, santa Humildade, santa Caridade, santa Obediência. [...] sua obra-prima lírica, o *Cântico do Irmão Sol* (LE GOFF, 2001, p. 100).

Mestre Irineu, no que lhe concerne, por meio de suas experiências místicas recebeu os hinos revelados por uma Entidade do Astral. Portanto, sobre esses hinos registrados, Moreira e MacRae (2011) esclarecem que:

O hinário “O Cruzeiro” é visto pelos seguidores como “livro sagrado” ou fundamento da religião. Lá constariam todos os códigos morais e sociais a serem cumpridos. Temas variados são abordados neles, desde passagens de sua vida e da vida de seus seguidores (marcando o tempo e o espaço) a questões que afetaram o país, o mundo ou o cosmo. Seu hinário reitera, de modo enfático, a legitimidade de seu carisma, que teria sido recebido da Mãe Divina (Nossa Senhora da Conceição). Encontram-se termos n’O Cruzeiro como: “A Virgem Mãe foi quem me deu”, “Deus do céu foi quem mandou”, “Divino Pai Eterno, quem me deu este poder, de ensinar as criaturas, conhecer e compreender”, “A minha Mãe que me mandou trazer Santas Doutrinas”, “A Virgem Mãe que Ensinou”, “Vós mandou para mim ensinar os meus irmãos”. [...] Nestes hinos o Mestre Irineu é apresentado como agraciado pelo poder que recebeu de Nossa Senhora da Conceição, ou do Pai Eterno para ensinar os irmãos. Encontram-se também outros focos temáticos, que, ora remetem a questões como saúde (doença e cura), natureza (floresta, mar, água, Sol, Lua, estrela), a bebida (cipó, folha) e a morte. Igualmente são abordadas questões morais e sociais, como ensinar, aprender, disciplina, firmeza e perdão (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 167).

Dito isso, Francisco de Assis e Mestre Irineu fundaram, cada um, movimentos religiosos distintos, com seus preceitos e suas vestimentas religiosas, que representam o aspecto sagrado e pessoal de seu relacionamento com Deus e seu compromisso de viver uma vida boa e honrada. No caso de Francisco de Assis e da Ordem dos Frades Menores, a vestimenta religiosa espelhava-se nos hábitos dos camponeses, pastores e monges: a túnica, o cingulo¹⁰⁸ e o bastão. Para Mestre Irineu e os daimistas, trata-se da farda¹⁰⁹ com os símbolos afixados, nela introduzidos por Irineu. Então, essa característica específica de se vestir revela a identidade de cada um dos indivíduos no sentido de seu pertencimento religioso.

Vale ressaltar que, apesar das práticas místicas religiosas vivenciadas por Francisco de Assis e Mestre Irineu serem singulares, ambas convergem no sentido

¹⁰⁸ Cingulo é usado em volta ou acima da cintura desde a Idade Antiga até meados da Idade Média.

¹⁰⁹ As fardas eram feitas de mescla, um tecido fabricado com fios de tons ou cores diferentes ou constituídos por fibras de matérias diversas, e seu corte seguia o padrão das túnicas ou dólmas (ornamentações) militares. Eram ornadas com plaquetas nos ombros, com graduações em formato de estrelas de cinco pontas. As estrelas podiam ser simples ou duplas (“gemadas” ou “geminadas”). As graduações atribuídas aos seguidores nessa época variavam de soldado a general (relembrando o CRF dos irmãos Costa de Brasileira) (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 183).

de serem manifestações que revelam “outro aspecto sobre a compreensão do termo mística é a de que ela consiste num sentimento, no desejo de unidade do sujeito com o objeto desejado, isto é, a unidade do ser humano com Deus, com o sagrado, com a natureza, com todas as coisas” (COSTA JÚNIOR, 2021, p. 101). Isso mostra que esse entendimento do vocábulo “mística” tem consonância com a concepção fornecida por Underhill (1911), anteriormente abordada.

3.3.2 Pontos de distanciamento entre as místicas de São Francisco de Assis e de Mestre Irineu

A abordagem sobre os pontos de afastamentos entre os místicos em discussão pode-se iniciar pelos preceitos estabelecidos para e por Francisco de Assis pela ordem papal, após a aprovação verbal dos textos apresentados ao Papa Inocêncio III. Vale dizer que essa aprovação expressa oralmente, mais tarde, tornou-se a primeira Regra e juntamente com ela foi estabelecida a obediência à hierarquia da Igreja católica, à Cúria Romana e a todo ritual litúrgico católico. Porém, de uma maneira específica, a OFM praticava uma vivência marginal paupérrima, desapegada dos bens materiais e do dinheiro, e adotou uma mística mendicante, itinerante e ecológica. Enquanto Mestre Irineu, apesar de respeitar a Igreja católica, não submetia sua doutrina do Daime ao controle da hierarquia católica. Enfatiza-se que a doutrina daimista não prevê em seus preceitos a cerimônia do casamento. Assim sendo, o próprio Mestre Irineu realizou o seu casamento com D. Raimunda Feitoza, em 1937, na Igreja Matriz do Rio Branco, mantendo a sua aproximação com tradição cristã católica aprendida com sua mãe em sua terra natal. Um ponto de discordância fundamental entre as duas doutrinas está na concepção daimista de uma analogia do chá sacramental do Daime com o sacramento Eucarístico Católico (a Hóstia Consagrada). Entende-se aqui que existe a ideia de sacralidade do chá, sendo que “antes de levar o copo [contendo a bebida] à boca, o adepto deve fazer o sinal-da-cruz” (MACRAE, 1992, p. 118), símbolo este utilizado pela tradição cristã católica. A outra divergência está na visão de Mestre Irineu de se autoconceber como a reencarnação de Jesus Cristo na sua reinterpretação do envio do Paráclito, conforme narrado pelo evangelista João ao mencionar que Jesus disse: “mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, irá ensinar-vos todas as coisas e vos recordará tudo o que vos tenho dito.” (Jo 14, 26). Acrescenta-se a isso a

convivência de Mestre Irineu: “eu sou o Daime e o Daime sou eu” (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 302).

Com relação à visão de Francisco de Assis sobre a Eucaristia, a Província Portuguesa da Ordem Franciscana (1941) esclarece que Francisco foi considerado um homem eucarístico não porque tinha “devoção” pela Eucaristia, mas sim porque, em sua santidade, compreendeu o real sentido da Eucaristia como doação total de Nosso Senhor Jesus Cristo. Francisco, em seu escrito *Admoestações*, diz que:

[...] todos os que veem o sacramento, que é santificado por meio do sacerdote em forma de pão e de vinho, e não veem nem creem segundo o espírito e a divindade que seja verdadeiramente o corpo e o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, foram condenados, sendo testemunha o próprio Altíssimo que diz: “Isto é o meu corpo e o meu sangue da nova aliança [que será derramado por todos]” (Mc 14, 22.24); e: “Quem come minha carne e bebe meu sangue tem a vida eterna” (Jo 6,55). Por isso, o Espírito do Senhor, que habita em seus fiéis, é que recebe o santíssimo corpo e sangue do Senhor. (Ad I).

Silva, B. (2010) esclarece que:

A adesão de Francisco à Eucaristia é ação de amor na qual si [*sic*] integram maravilha, adoração, oração, êxtases. Para o santo de Assis a única e verdadeira realidade do mundo se dá na experiência do contínuo vir do céu sobre a terra do Corpo e o Sangue de Cristo, num milagre perene que Deus opera na Eucaristia da Missa pelas mãos do sacerdote. E a realidade da vida mística é plasmada no encontro do Cristo com o Espírito Santo numa alma que saiba imolar a si mesma à semelhança do sacrifício de Cristo. Por isso Francisco abraça, na oração adorante, todas as criaturas, sofrendo, sacrificando-se, louvando todas as espécies do Criador (SILVA, B., 2010, p. 131).

Por outro lado, em contrapartida, o Daime é concebido pelo daimista como o mesmo vinho que Jesus tomou com seus discípulos, ou seja, um sacramento análogo ao Sacramento Eucarístico cristão. Então, essa perspectiva estabelece uma relação simbólica entre a bebida e a história cristã. Dessa forma, constrói um significado muito diferente daquele existente na cultura indígena, ou seja, num contexto não cristão (OLIVEIRA, 2007, p. 157).

Na mesma lógica do que foi mencionado por Oliveira (2011), MacRae (1992) esclarece que “[...] cabe lembrar que a bebida [o Daime] é considerada como um ser divino, algo análogo a hóstia consagrada da Igreja Católica. Portanto, o feito é acima de tudo um ato de encantamento e consagração, exigindo dos seus participantes um rigoroso preparo anterior físico e espiritual” (MACRAE, 1992, p. 107). Oliveira (2007)

afirma, ainda, que “a bebida Santo Daime é percebida como formada pelo Rei Jagube [cipó] e pela Folha Rainha [chacrona], imagens que se remetem por sua vez à união primordial do Sr. Irineu com a Rainha da Floresta presente nos mitos fundadores da religião” (OLIVEIRA, 2007, p. 157). Na convicção da presença espiritual de Mestre Irineu no Daime, Oliveira (2007) pontua que:

O Sr. Irineu é identificado pelos seguidores como o próprio Cristo, quando os seguidores afirmam que “o Daime é o Mestre”, penso que a ingestão da bebida passa a ser compreendida como sacramento eucarístico. Ou seja, ao beber o Daime, os seguidores da religião consideram que estão, por assim dizer, comungando com o espírito do próprio Cristo, enquanto Mestre Irineu. Nesse sentido, destaco que a compreensão do Sr. Irineu como Jesus Cristo e também como o próprio Daime foram os elementos primordiais que alicerçaram a compreensão da bebida como um sacramento eucarístico cristão (OLIVEIRA, 2007, p. 237).

Ressalta-se que as cerimônias daimistas, de maneira singular, são concebidas como “batalhas no astral” e seus adeptos fardados são tidos como soldados que formam o “exército de Juramidam na luta contra o mal” (MACRAE, 1992, p. 118), porém, a farda não tem uma conotação militar, mas apenas simbólica, que os distingue dos adeptos não iniciados ou apenas espectadores do culto. MacRae (1992) pontua, ainda, que nos trabalhos realizados envolvendo o bailado, os seguidores devem utilizar o fardamento adequado para a cerimônia:

Todos executam a mesma coreografia, simples, e seus movimentos se harmonizam em torno do ritmo marcado pelos instrumentos da pequena orquestra agrupada em volta da mesa, especialmente a batida dos maracas empunhados por muitos dos presentes. Se os participantes estiverem sentados, o comportamento e a postura física a serem mantidos também obedecem a prescrições rígidas: a cabeça fica erguida e as gesticulações são reduzidas ao mínimo. Seja qual for o tipo de trabalho, deve-se evitar qualquer espécie de perturbação aos outros: é vedado conversar, tocar ou até olhar demasiadamente para os demais participantes (MACRAE, 1992, p. 122).

Ainda com relação às cerimônias, vale dizer que, apesar de não haver a cerimônia referente ao matrimônio dentro da doutrina do Daime, Mestre Irineu propôs o ritual do batismo em meados da década de 1930, com inspiração na tradição cristã católica, porém de forma peculiar:

A partir de então, os filhos de seus seguidores passaram a ser batizados por ele. No batismo concebido por Mestre Irineu, usa-se sal, água e daime,

colocados sobre uma mesa em pequenas vasilhas, bem como um fecho de algodão. A criança é acompanhada dos padrinhos que ficam em torno da mesa. Os demais participantes do ritual, que deveriam ser de três a nove pessoas, segurando velas acesas na mão, rezam em voz suave o Pai Nosso e a Ave Maria. O oficiante, postado ao centro da mesa, primeiramente pega um chumaço embebido com daime, chama a criança pelo nome completo proposto pelos pais e em seguida espreme o chumaço em seus lábios, dizendo: “Eu te batizo com o daime que é luz para te guiar na vida espiritual. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.” [...] Para finalizar, o oficiante repete a mesma operação, só que agora com água, e mais uma vez, chama a criança pelo nome completo, dizendo: “Assim como São João batizou Jesus no Rio Jordão, eu te batizo com água em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém”. O ritual de batismo no Daime geralmente é feito após os trabalhos de bailado realizados nos dias de São João e Natal (MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 195-196).

Outro ponto de diferença entre ambos é a respeito da vivência cotidiana e religiosa. Francisco de Assis foi um Diácono¹¹⁰ celibatário e nunca se casou, em obediência à reforma gregoriana do Papa Gregório VII (1073-1085), que impunha a proibição do casamento e do concubinato (LE GOFF, 2001, p. 27). Já Mestre Irineu dedicou-se à vocação de um líder religioso daimista, porém, casou-se.

Com relação à moradia, Francisco de Assis abrigava-se, repetidamente, em cavernas e buracos onde procurava proteção, semelhante aos animais (NIGG, 1975, p. 13). Muitas das vezes, Francisco ficava só entre rochas e árvores, no cume do Monte Alverne, com o objetivo de se purificar. O santo destaca que “a Regra e vida dos Frades Menores é esta: observar o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem propriedade e em castidade” (RB 1, 2). A OFM era denominada também de Ordem Mendicante, e Silveira (2010) esclarece que:

O termo “Irmãos Mendicantes” pode parecer estranho, mas não se tratava de associações de mendigos ou para trabalhar com mendigos. Eram ordens religiosas fundadas para trabalhar na vinha do Senhor. Viviam do próprio fruto do trabalho e não, por exemplo, da exploração econômica de propriedades, nem de prebendas dadas pela Igreja. Entre os meios de subsistência colocaram também um direito dos pobres, o recurso à mendicância na falta de recursos advindos do trabalho. São Francisco chama de “mesa do Senhor” a esmola de que vive o pobre, e encoraja seus discípulos com o exemplo do Evangelho quando diz que Jesus viveu de esmolas, ele, sua mãe e os apóstolos. Não é o mendigo que o provoca, mas o próprio Jesus. (SILVEIRA *apud* SILVA, B., 2010, p. 115, nota 311).

Além disso, Francisco de Assis impunha à OFM o seguinte preceito:

¹¹⁰ Vale dizer que na tradição católica, uma vez ordenados, os diáconos não podem mais se casar, porém, é permitida a ordenação de um Diácono casado.

Mando firmemente por obediência a todos os irmãos, onde quer que estejam que não ousem pedir à Cúria Romana qualquer tipo de carta, nem por si nem por pessoa intermediária, nem em favor de igreja nem em favor de outro lugar sob pretexto da pregação nem por perseguição de seus corpos; mas, se em algum lugar não forem aceitos, fujam pra outra terra para fazer penitência com a bênção de Deus (Test 25-26).

Destaca-se que Francisco de Assis, segundo a Regra Bulada (1223), estabeleceu para a OFM esta norma fundamental: “Ordeno firmemente a todos irmãos que de modo algum recebam dinheiro ou moedas, nem por si, nem por pessoa intermediária” (RB 4,2).

Já Mestre Irineu, por volta de 1930, estando na cidade do Rio Branco (Acre), optou por participar de um novo assentamento junto de outros agricultores e ex-seringueiros. Ao chegar ao local, logo tratou de construir sua casa em pau-a-pique, no modelo das casas maranhenses. Maia (1984) pontua que Irineu, em Rio Branco, manteve

[...] seus contatos com amigos políticos e tornou-se operário de obras na administração do governador Francisco de Paula Assis Vasconcelos, Interventor do Território Federal do Acre entre os anos de 1930 e 1934. Segundo se diz, foi em 1932 que Irineu, finalmente, deixou o serviço de obras e passou a trabalhar integralmente como agricultor (MAIA *apud* MOREIRA; MACRAE, 2011, p. 118).

Porém, vale ressaltar que, na década de 1940, houve a doação da Colônia Custódio de Freitas, situada na zona rural de Rio Branco, sob a influência do governador Guiomard dos Santos, e Mestre Irineu a dividiu entre as famílias frequentadoras do culto. Essa colônia, mais tarde, passou a ser chamada de Alto Santo e lá foi construída uma Igreja-sede do culto, denominada Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU / Alto Santo).

Oliveira (2007) esclarece que, entre os símbolos mais importantes para os seguidores daimistas, estão os elementos que falam da união entre Mestre Irineu, Jesus e Rainha da Floresta (Virgem Mãe ou Virgem Maria). Destaca-se a presença do Cruzeiro (cruz de caravaca) como o principal símbolo da religião do Santo Daime, que está sempre presente no interior de suas Igrejas, Centros e sedes, ocupando sempre o centro da mesa do ritual e sobre o qual se encontra o Rosário. Para os daimistas, o Cruzeiro representa a presença do Cristo, e para outros, a segunda vinda do Cristo [representado pelo segundo braço da cruz de caravaca]. Já o Rosário representa a Virgem Maria, sendo a única representação simbólica deixada pelo

Mestre Irineu. Portanto, segundo os daimistas, Mestre Irineu é compreendido como sendo a reencarnação de Jesus e estes símbolos são considerados importantes no Santo Daime por representarem justamente a união do fundador com a Rainha (OLIVEIRA, 2007, p. 219). Para Oliveira (2007), os daimistas concebem que “o hinário ‘Cruzeiro’ traz a mensagem doutrinária mais importante da religião, ou seja, é percebido como o *locus*¹¹¹ primordial do *nomos*¹¹² do Santo Daime” (OLIVEIRA, 2007, p. 220).

Na perspectiva de Oliveira (2007), após o período de iniciação através da “dieta”, o Mestre Irineu “não se torna apenas um xamã iniciado nos mistérios da *Ayahuasca*, mas adquire a condição de um ‘predestinado’, de uma pessoa escolhida pela Virgem Maria para receber uma revelação espiritual cristã” (OLIVEIRA, 2007, p. 217). Oliveira (2007) esclarece, ainda, que Mestre Irineu “em última instância, renasce simbolicamente como Jesus Cristo confirmando a palavra bíblica que anunciou o seu retorno a terra após dois mil anos” (OLIVEIRA, 2007, p. 217). Segundo Oliveira (2007), na compreensão daimista, “a religião Santo Daime nasce e se desenvolve a partir dessa união espiritual entre Clara [Virgem Mãe] e o fundador [Mestre Irineu], que passa a ser compreendida como um reencontro de Jesus e [a Rainha da Floresta, a Nossa Senhora da Conceição] [...] na floresta amazônica” (OLIVEIRA, 2007, p. 218).

A seguir, serão abordadas algumas comparações entre as vivências de Francisco de Assis e Mestre Irineu. Assim sendo, serão evidenciadas inicialmente vivências de Francisco que se aproximam de uma “intuição metafísica do Divino”, segundo a classificação dada por Barzel (1982):

O episódio da percepção da presença do Divino quando estava a caminho para Apúlia no desejo de tornar-se cavaleiro da cruzada e retornou. E Francisco disse: “Que queres que eu faça, Senhor”. Diz-lhe [a voz]:” Volta para a tua terra, e ser-te-á dito o que deves fazer” (LTC 6,5-8).

Francisco deparou-se com um leproso, doentes dos quais se afastava. De repente, teve a sensação de ter ouvido alguém que lhe ordenou que se contivesse, doasse uma esmola ao leproso e o beijasse. Assustado Francisco o beija, sem o menor receio de contágio. (Test. 1-3).

Ele “entrou uma vez na igreja de São Damião, meio em ruínas, para lá rezar diante do Crucifixo. Estava concentrado na oração, quando o Crucificado lhe disse: ‘Francisco, não vês como a minha casa está em ruínas? Trata de reconstruí-la’” (NIGG, 1975, p. 11).

¹¹¹ *Locus*, do latim, significa literalmente “lugar”, “posição” ou “local”.

¹¹² *Nomos*, do grego Νόμος, significa a materialização da lei humana; termo usado na Grécia antiga.

Ao participar de uma celebração na Igrejinha da Porciúncula, após recuperá-la, a partir da escuta do Evangelho de Jesus Cristo referente ao envio apostólico, segundo o evangelista Mateus onde Jesus dizia: “não levar nada, ou seja, ouro, prata, dinheiro no cinto, bolsa, nem duas túnicas, sapatos, e nem um bastão pelo caminho” (Mt 10,9-10). Então, após a celebração, Francisco teve a seguinte intuição: “Isto é que desejo, isto aspiro no íntimo do meu coração” (NIGG, 1977, p. 69).

Destaca-se, por exemplo, uma experiência mística vivenciada por Francisco de Assis de encontro com o Divino, sem o uso de uma substância psicoativa, onde “Deus foi ao encontro do bem-aventurado”, na visão de Barzel (1982):

Uma experiência mística extraordinária ocorreu na solidão montanhosa do Monte Alverne, na Itália Central, por volta do ano 1224. Nesse local Sagrado de retiro espiritual a manifestação surgiu a partir da visão de um homem com seis asas como um serafim (um anjo) com braços abertos e pés juntos fixados sobre uma cruz. Como resultado dessa experiência contemplativa ele recebeu os estigmas de Cristo, tornando-se o primeiro estigmatizado do cristianismo (LE GOFF, 2001, p. 89).

Enfatiza-se, por exemplo, duas experiências místicas vivenciadas por Mestre Irineu que se aproximam das “experiências de contingência-imortalidade” (união mística e diálogo entre o sujeito e a Divindade), no caso, veiculadas pela ingestão da substância psicoativa *Ayahuasca*, baseando-se na concepção de Barzel (1982):

Dentre as primeiras experiências visionárias de Irineu Serra após a ingestão da *Ayahuasca*, em um ambiente indígena, foi a intuição da percepção da presença das cruces nessas visões. Portanto, esse fenômeno místico relatado por Irineu, contribuiu para legitimar “a compreensão compartilhada entre os seguidores de que o contexto do consumo da *Ayahuasca* na religião é distinto das práticas nativas, sendo percebido, por sua vez, como ligado ao uso religioso, a algo sagrado, divino, especializado e cristão” (OLIVEIRA, 2007, p. 163).

A partir de novas experiências com o chá xamânico ele relatou a aparição repetida de uma entidade feminina, denominada Clara que posteriormente ele a identificou como a Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta. Dessa maneira, através das revelações extáticas de Irineu a *Ayahuasca* deixa de ser percebida como droga, uma substância psicoativa, ou “uma substância que ativa a psique ou age sobre ela” (MacRae, 1992, p. 16) e ganha o *status* de enteógena, uma substância por meio da qual o Divino pode se manifestar (OLIVEIRA, 2007, p. 164).

Finalmente, destaca-se uma experiência mística vivenciada por Mestre Irineu do encontro com a Divindade, induzida pela *Ayahuasca*, quando pressentiu que a “Divindade foi ao seu encontro” (BARZEL *apud* VELASCO, 2003, p. 92). Na ocasião, Irineu teve a seguinte sensação intuitiva: “a lua aproximando-se dele, trazendo em

seu centro uma águia. Segundo Irineu, era Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta, que vinha lhe 'entregar os seus ensinoss'" (MACRAE, 1992, p. 62).

CONCLUSÃO

Evidencia-se que, para a abordagem da temática nesta Dissertação, foram previstos três capítulos. O Capítulo 1 foi dedicado à descrição da vida de Giovanni Bernardone, conhecido como Francisco de Assis, a partir da virada do século XII, abordando as narrativas sobre a transformação de sua vida prodigiosa e farta dentro da sociedade burguesa para uma vida mendicante que abalou a Igreja católica e a sociedade como um todo. O desenvolvimento deste capítulo foi concentrado na mudança de vida do santo, ou seja, na sua conversão, metaforicamente chamada de “casamento com a senhora Pobreza”, que se realizou a partir do desejo de Francisco de se tornar um discípulo de Jesus no seguimento radical dos escritos evangélicos. Dessa maneira, abriu mão dos bens materiais e adotou a pobreza e a solidariedade como prioridades na sua nova vida, além de praticar uma vida apostólica e fundamentada em uma mística itinerante e ecológica. Assim sendo, Francisco de Assis experienciou vivências místicas que abarcaram o total desapego da matéria, a dedicação aos pobres necessitados, vivendo no meio deles, aos leprosos e, de maneira especial, a sua interação com a natureza, os animais e os seres inanimados. Essa mística de Francisco é concebida como uma mística integral, Universal, por interligar a criação com o Deus Criador. Ele possibilitou também que os leigos e os clérigos que desejassem fazer parte dessa nova concepção de vida na época pudessem abraçá-la e chegou a fundar três Ordens Religiosas, ou seja, a dos Frades Menores, a das Clarissas e a Ordem Terceira Secular destinada às pessoas solteiras ou casadas. Até hoje, os seus ensinamentos são transmitidos através das ramificações de suas ordens primitivas. Vale destacar que Francisco, durante as suas peregrinações, sejam elas internas ou externas, realizava intercessões através das orações para a cura das pessoas e, dois anos após a sua morte, ocorrida em 1226, foi canonizado.

Já o capítulo 2 foi dedicado à descrição da vida de Raimundo Irineu Serra, conhecido em sua comunidade como Mestre Irineu. A abordagem sobre a vida do maranhense Irineu abarcou a partir da virada do século XIX, com foco na sua migração para a região acreana da Amazônia na busca de novas perspectivas para a melhoria de suas condições financeiras e de vida. Porém, o fato que mais influenciou sua decisão de migrar para a região da Floresta foi a suposta possibilidade de enriquecimento fácil através da extração da borracha nos seringais da região

fronteiriça acreana. Evidencia-se que, no início da década de 1910, ocorreu a decadência do mercado do látex e a consequente desativação dos seringais. Mesmo assim, Irineu migrou para lá e inicialmente trabalhou na Comissão de Limites para logo depois, por volta de 1912, ao dar baixa na comissão, fixar-se na cidade de Xapuri, onde passou a atuar nos seringais. Diz-se que, em torno de 1914, foi para a cidade da Brasileia, atuando ainda nos seringais e lá conheceu os seus conterrâneos, os Irmãos Costa, Antônio e André. Comenta-se que, através deles, Irineu teve contato com a comunidade indígena da região fronteiriça e, a partir daí, conheceu o chá xamânico, a *Ayahuasca* (“cipó das almas”, em Quéchua), de uso milenar da tradição ameríndia. Sendo assim, após o contato e ingestão do chá sacramental, ressignificado pelo Mestre como Daime, sua vida foi transformada e com a revelação do mistério a partir de suas experiências fundantes, como as mirações e o sentimento de estar na presença da entidade Rainha da Floresta que, segundo ele, ensinou-lhe a doutrina. Então, após esse encontro com a Virgem Mãe, ele teve a intuição de estar integrado com a natureza e, nesse sentido, a mística é o aspecto central da religião da doutrina fundada pelo Mestre Irineu, hoje conhecida como Religião do Santo Daime ou Religião da Floresta. Esses elementos estão explicitados nos hinos recebidos por Mestre Irineu, tidos como revelações de origem divina e divulgados dentro da doutrina daimista como mitos fundantes. Portanto, esse encontro místico entre o ser humano e natureza, atualizado através dos rituais daimistas, constituem-se em uma mística ecológica. Evidencia-se que o Daime é a parte central do culto daimista e os ícaros (cânticos simples) indígenas se transformaram em hinos. Entretanto, Mestre Irineu se autoconcebeu como sendo o Paráclito enviado por Jesus para dar continuidade a sua missão e relata ser filho espiritual da entidade Virgem Mãe, além de ser a própria encarnação de Jesus Cristo. Cabe ressaltar, ainda, que Mestre Irineu empregava o Daime nas sessões de cura e nos prognósticos sobre a saúde de seus seguidores. Ressalta-se também que Mestre Irineu, por meio do seu hinário *O Cruzeiro*, o Livro Sagrado para os daimistas, prega uma mística universal que engloba os seres inanimados (os corpos celestes), a natureza, os seres humanos e os animais como obras do Deus Criador. O desenvolvimento desse capítulo limitou-se até a data da morte do Mestre Irineu e, após a sua morte, sua doutrina transformou-se em várias vertentes, sendo as principais o CICLU / Alto Santo, original e ortodoxa, a vertente do Padrinho Sebastião CEFLURIS/ICEFLU, que se expandiu internacionalmente e outras. A pesquisa, em si, afastou-se das análises e discussões farmacológicas

detalhadas quanto à ingestão do Daimé (*Ayahuasca*) e focou na sua utilização restrita no ambiente religioso daimista. Não se levou em consideração a intolerância religiosa quanto ao uso da substância psicoativa, legalizada e legitimada no Brasil no contexto religioso, mas que encontra restrições e proibições em outros países.

E, finalizando, o Capítulo 3 foi desenvolvido com a finalidade de ser o suporte teórico-bibliográfico para a análise sobre as descrições das manifestações místicas relatadas e experienciadas pelos místicos protagonistas dos Capítulos 1 e 2. Enfatiza-se que as manifestações místicas abordadas nesses capítulos tiveram como fio condutor os elementos propiciadores para se alcançar os estados místicos, por exemplo, as orações, as contemplações, as meditações, a fé, os hinos, a dança, os sacramentos rituais e, de forma específica, a indução desses estados por meio da ingestão de substâncias psicoativas. Destaca-se que nesse Capítulo 3 procurou-se abordar as diversas concepções de mística, estados místicos e classificação das naturezas das manifestações místicas, escolhendo dentre elas a mais abrangente e desvinculada de determinada tradição religiosa. O foco foi direcionado para a mística religiosa, porém, abordaram-se de forma sucinta alguns exemplos de místicas não religiosas com o objetivo de se ter uma melhor compreensão das místicas de fato religiosas. No entanto, o desfecho do capítulo 3 consistiu em discorrer sobre o objetivo principal desta pesquisa, a saber, estudar de maneira comparada as vivências místicas singulares de Francisco de Assis e Mestre Irineu por meio da investigação dos fenômenos místicos distintos, relatados nos capítulos anteriores, que se configuraram em elementos disponíveis para as análises e interpretações. Dessa maneira, após a conclusão do estudo comparado sobre os estados místicos e suas manifestações em Francisco e Irineu a partir de seus relatos sobre as experiências vivenciadas de maneira distinta, pode-se verificar que se tratam de caminhos diferentes para se alcançar o que cada um intui ser o Sagrado, ou seja, o Divino ou Deus. Sendo assim, para se ter um bom embasamento teórico para essa afirmação e facilitar sua análise, foram adotados três referenciais teóricos: o primeiro foi o conceito de mística proposto por Evelyn Underhill (1911): “mística é a expressão da tendência intrínseca do espírito humano em completa harmonia com a ordem transcendente, seja qual for a ideia teológica através da qual se compreende esta ordem” (UNDERHILL, 1911, p. XIV), interpretada por ela de uma forma holística que busca um entendimento mais integral da mística, desvinculada de uma tradição religiosa específica. O segundo referencial foi a classificação das naturezas místicas propostas

por Bernard Barzel (BARZEL *apud* VELASCO, 2003, p. 92). De maneira resumida, essa classificação pode ser expressa da seguinte maneira: 1) o encontro com o Absoluto por meio de uma experiência espontânea ou induzida por substância psicoativa ou não; 2) a fusão com o cosmos; 3) a intuição metafísica do Divino e, por fim, 4) o encontro com o Absoluto, por iniciativa Dele. Enfatiza-se que a proposta de classificação elaborada por B. Barzel (1982) foi adotada por ser também bastante abrangente e se afastar dos conceitos teológicos de concepções de Sagrado e profano (BARZEL, 1982). E o terceiro referencial foi a definição de “Estados Místicos de Consciência” dada por Arnold Ludwig (1968), que muito contribuiu para a interpretação das manifestações místicas, assim concebida, de maneira sucinta: “[...] como aqueles estados mentais, induzidos por vários agentes ou manobras fisiológicas, psicológicas ou farmacológicas, que podem ser reconhecidos subjetivamente pelo próprio indivíduo, como representando um desvio [...] [da] consciência vígil, alerta (LUDWIG, 1968, p. 69-70). Vale lembrar que o objetivo principal desta pesquisa foi, desde o início, comprovar a hipótese levantada sobre a possibilidade da existência de várias formas de manifestações místicas, bem como de caminhos distintos que conduzem à percepção da presença do Sagrado e a possibilidade do encontro místico. Então, perante o exposto, essa hipótese foi confirmada e constatada a partir do estudo comparativo proposto por meio dos pontos de aproximação e afastamento existentes e a sustentabilidade teórica, que legitimam as afirmações analisadas sem o propósito de uma anular a outra ou de superação, mas de uma existência específica. Porém, o tema proposto não se exaure neste estudo, pois existem outras fontes bibliográficas disponíveis que abrangem tanto a vida de São Francisco de Assis quanto a de Mestre Irineu, que permitem elaborar novas pesquisas dentro dessa temática e, dessa maneira, propor novos estudos que envolvem as manifestações místicas religiosas singulares desses dois místicos em discussão, complementando o que foi exposto e até mesmo superando as investigações realizadas. Por exemplo, seria possível desenvolver de forma mais detalhada as manifestações místicas vivenciadas por Francisco de Assis e Mestre Irineu; realizar comparações entre místicos que fazem uso de outras substâncias psicoativas dentro do contexto religioso para a indução dos estados místicos e permitir que se comprove a existência de outros caminhos que conduzem em direção ao Sagrado, de maneira distinta daquela que foi aqui abordada; fazer um estudo sobre

as intolerâncias perceptíveis quanto ao uso de substâncias psicoativas no âmbito religioso; elaborar uma pesquisa aprofundada sobre a mística da floresta.

Enfim, espera-se que a pesquisa ora apresentada se constitua em outra fonte disponível para o estudo sobre o tema abordado e contribua para um melhor esclarecimento do que seja o termo “mística”, além de auxiliar no sentido de se evitar o reducionismo e a descaracterização das doutrinas que fazem o uso de substâncias psicoativas nos rituais religiosos, respeitando-as sem preconceitos na defesa do "direito sagrado de divergir" (MENESES, 1996, p. 5).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona, (354-430). **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ADMOESTAÇÕES, de São Francisco de Assis. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedrosa O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. et al. **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, 95-104.

AMIM, Mônica. A IDADE MÉDIA: um tempo de fazer cristão. **ComparArte**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p. 116-142, Jan.-Jun. 2017. Disponível em: <file:///C:/Users/user/Downloads/11525-23011-1-SM.pdf>. Acesso em: 11 mai. 2021.

ATOS DOS APÓSTOLOS. In: BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém: Novo Testamento**. Revisão da tradução École Biblique de Jerusalém. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014.

BARZEL, Bernard. **Mistique de l'ineffable dans l'hinduísmo et dans le christianisme**. Çankara et Eckhart. Paris: Cerf, 1982.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Luiz Roberto Benedetti (Org.). Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERNARDI, Orlando. Franciscanismo de Santo Antonio. n: BOFF, Leonardo; MOREIRA, Alberto da Silva; BERNARDI, Orlando. **Franciscanismo e Pós-modernidade**. São Paulo: EDUSF, 1997.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Francisco de Assis e Simone Weil: humanismo cristão e mística da pobreza. **Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro, v.57, n. 297, ago. 2015, p. 105-130. Disponível em: <https://revista.clesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/371>. Acesso em: 18 nov. 2021.

BOAVENTURA, Santo. **Legenda Maior e Legenda Menor: vida de São Francisco**. Tradução de Romeno Zago, O.F.M. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

BOAVENTURA, Santo. **Itinerário da mente para Deus**. Tradução e notas de Jerônimo Jerković; Luiz Alberto De Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. Igreja: **Carisma e Poder**. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOMFIM, Juarez Duarte. **O Hinário: o Cruzeiro Universal, Comentado por Juarez Duarte Bomfim.** Salvador, 2006. Disponível em: http://www.mestreirineu.org/livro_juarez.pdf. Acesso em: 14 jul. 2021.

BORRIELLO, Luigi *et al* (Dir.) **Dicionário de Mística.** Tradução de Benôni Lemos *et al*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

CÂMARA, Yls Rabelo. O Sagrado e o Profano em Teresa de Ávila. In: **Anais do XVI Encontro Interdisciplinar de Estudos Literários de Literatura Comparada: os Desafios da Interdisciplinaridade – Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, v. único, n.10, p. 74-83, 27-29, nov. 2019.**

CATALÁN, Josep Otón. **A experiência mística e suas expressões.** Tradução de M.J. Rosado; Thiago Gambi. São Paulo: Loyola, 2008.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. **Edição Típica Vaticana.** Tradução Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CELANO, Tomás de. **Vida de São Francisco de Assis.** Tradução de José Carlos C. Pedroso O.F.M. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

CELANO, Tomas de. Primeira e Segunda biografia de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas.** 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p. 686-721.

CICLUMIG, site oficial. Copyleft © 2002. Disponível em: <http://www.Mestreirineu.org/FDC/>. Acesso em: 09 jul. 2021.

COMUNIDADE DO ALTO SANTO. **Madrinha Peregrina.** Disponível em: <https://www.facebook.com/pages/Comunidade-do-Alto-Santo-Irineu>. Acesso em: 08 jan. 2021.

COSTA JÚNIOR, Josias da. A Mística Ecológica do Santo Daime. **Caminhos PUC Goiás**, Goiânia, v. 19, p. 99-119, mar. 2021.

COSTA, Rogério da. Resumo sobre Robert Charles Zaehner: **Religião, mística sagrada e mística profana.** In: Rogério Costa. *Νεκρομαντεϊόν*. São Paulo, 8 out. 2014. Disponível em: <http://oleniski.blogspot.com/2014/10/religião-mística-sagrada-e-mística.html>. Acesso em: 30 jan. 2020.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECKHART, Mestre. **Tratado del hombre noble, en Les Traités.** Ed. de J. Allcelet-Hustache. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

ECLESIAÍSTICO. In: **Bíblia de Jerusalém: Antigo Testamento.** Revisão da tradução École Biblique de Jerusalém. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FERREIRA, Aurélio B. Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Paula Ruas; BITTENCOURT, Ana Palmira. Principais Fatos da História Franciscana e as ações dos Capuchinhos no Brasil e na Bahia. **VIII Colóquio do Museu Pedagógico – 09 a 11 de setembro de 2009**, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). (ISSN: 2175-5493). Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/3583/3274>. Acesso em: 18 nov. 2021.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luiz: FAPEMA, 1995.

FONTES, Tiago de Moura Leitão Cerejeira. **Papa Inocêncio III**: contribuição para o estudo do seu pensamento teológico-político. 2007, 197f. Dissertação (Mestrado em Fenomenologia e Filosofia da Religião) – Universidade do Minho Instituto de Letras e Ciências Humanas, Braga, Portugal. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/7603/1/TESE%20DE%20TIAGO%20FONTES.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2020.

FRANCISCO DE ASSIS, Santo. **Os Escritos de São Francisco Assis**. Tradução de Frei Edmundo Brinder, O.F.M. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1970.

FRÓES, Vera. **Santo Daime. Cultura amazônica. História do povo Juramidã**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GOULART, Sandra. **A história do encontro do Mestre Irineu com a ayahuasca**: mitos fundadores da religião do Santo Daime. Dissertação de Mestrado, São Paulo, 1996. Disponível em: www.neip.info/textos.html. Acesso em: 16 jul. 2020.

GROISMAM, Alberto. **Eu venho da Floresta**: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

GUERRIERO, Silas. **Novos Monumentos Religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HEILER, Friedrich. **Das Gebet**: eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische untersuchung. München, Deutschland: Ernst Reinhardt, 1923.

HÜGEL, Fr. Von. **The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends**. London: J. M. Dent, 1908, 2 v.

INFOPÉDIA DICIONÁRIOS PORTO EDITORA (Rescrito). Copyright © 2003-2021 Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/rescrito>. Acesso em: 13 set. 2021.

JAMES, William. A Suggestion About Mysticism. **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, v.7, n. 4, 1910.

JAMES, W. Subjective effects of nitrous oxide [1882]. In: Mind 7. TART, Charles. **Altered States of Consciousness**. New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1975.

JAMES, William. **As Variedades da Experiência Religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. Tradução de Octavio Mendes Cajado. 2.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1991. E-book.

JOÃO. In: **Bíblia de Jerusalém**: Novo Testamento. Revisão da tradução École Biblique de Jerusalém. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

JORDÃO, Solange Martins. **Pode o “novo crente” viver uma autêntica conversão cristã? Reflexões sobre mobilidade religiosa e desafios para evangelização**. 2008, 189f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13337/13337_5.PDF. Acesso em: 09 abr. 2021.

JUNGES, José Roque. **Ecologia e criação**. São Paulo: Loyola, 2001.

LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p. 789-838.

LEGENDA MAIOR, de São Boaventura. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p. 551-686.

LEGENDA MENOR, de São Boaventura. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p. 686-721.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução de Marcos de Castro. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. E-book, 208 p.

LIMA, Alceu Amoroso. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Salamandra Consultoria Editorial, 1983.

LOSSO, Eduardo Guerreiro; BINGEMER, Maria Clara; PINHEIRO, Marcus Reis (Org.). **A Mística e os Místicos**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

LUDWIG, Arnold M. **Altered states of consciousness: trance and possession states**. Montreal: Raymond Prince, 1968.

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

MARCHI, Euclides O Sagrado e a Religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates**. Editora UFPR, Curitiba, n. 43, p. 33-53, 2005.

MARCOS. In: **Bíblia de Jerusalém**: Novo Testamento. Revisão da tradução École Biblique de Jerusalém. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

MARIE, Lucien. **L'expérience de Dieu: actualité du message de Saint Jean de la Croix**. Paris: Cerf, 1968.

MARINO JÚNIOR, Raul. **A religião do cérebro**: as novas descobertas da neurociência a respeito da fé humana. 10. ed. São Paulo: Editora Gente, 2005

MATEUS. In: **Bíblia de Jerusalém**: Novo Testamento. Revisão da tradução École Biblique de Jerusalém. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

MATOS DA SILVA, Percília (1994). **Hinário – O Cruzeiro**. Disponível em: <https://www.mestreirineu.org/cruzeiro.htm>. Acesso em: 20 jan. 2021.

MATOS, Henrique Cristiano José. **A Igreja na História**: Faixa de Tempo da história do Cristianismo. 3. ed. Minas Gerais: O Lutador, 2005.

MCGINN, Bernard. **As fundações da mística: das origens ao século V**. São Paulo: Paulus, 2012.

MCGINN, Bernard. **O florescimento da mística: homens e mulheres da mística (1200-1350)**. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. **Debates do Núcleo de Estudos da Religião (NER)**, Porto Alegre, v. 15, n. 26, p. 193- 227, jul.-dez. 2014.

MICOLLI, Giovani. **Francisco de Assis**: realidade e memória de uma experiência cristã. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli, OFM (Família Franciscana do Brasil-FFB). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

MIRANDA, Claudio José. **Intolerância Religiosa**: a doutrina do Santo Daime. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/comissao-de-combate-a-intolerancia-religiosa/a-doutrina-do-santo-daime-2173348.html>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MOREIRA, Alberto da Silva. São Francisco e os Pós-modernos. In: BOFF, Leonardo; MOREIRA, Alberto da Silva; BERNARDI, Orlando. **Franciscanismo e Pós-modernidade**. São Paulo: EDUSF, 1997.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

NIGG, Walter. **O Homem de Assis: Francisco e seu Mundo**. Tradução da Equipe do Secretariado Nacional do CEFEPAL. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

NÚÑEZ, Martín Carbajo. **Ecologia Franciscana: Raízes da Encíclica Laudato Si do Papa Francisco**. Tradução de José Maria Fonseca Guimarães. Portugal, Braga: Editorial Franciscana, 2016.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação**. 2007, 290f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Brasília, 2007. Disponível em: file:///C:/Users/User/Desktop/tese_isabela_oliveira_neip.pdf. Acesso em: 03 jan. 2021

OLIVEIRA, Isabela. Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 154-178, set. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872011000200008>. Acesso em: 03 jan. 2021

OTTO, Rudolf [1917]. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. Rio Grande do Sul: Sinodal; Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

PONTES FILHO, Antônio Pimentel. Os Filhos e “Afilhados” de São Francisco de Assis: a construção da identidade religiosa e do parentesco da família franciscana. **Tempo da Ciência**. Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Paraná, v. 13, n. 26, p. 9-24, 2006. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/view/1542/1258>. Acesso em: 20 set. 2021.

POUPARD, Cardeal Paul (Diretor de publicação). **Diccionario de las Religiones**. Tradução Mar Carillo *et al.* 2. ed. Barcelona, Espanha: Heder Editorial, 2003.

PRACIANO, Ronney César F. William James e os Estados Alterados da Consciência. **Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia**, São Paulo: CEP/PUC-SP, v. 12, n. 2, p. 242-253, jul.- dez., 2015.

PROVÍNCIA PORTUGUESA DA ORDEM FRANCISCANA: **Ordem dos Frades Menores (OFM); Ordem Franciscana; Ordem Mendicante (1941)**. Disponível em: <https://ofm.org.pt/franciscanos/>. Acesso em: 25 mai. 2021.

PROVÍNCIA SANTA CRUZ, FRANCISCANOS OFM BH/MG, 2021. **Cronologia de Francisco e Clara**. Disponível em: <https://ofm.org.br/cronologia-de-francisco-e-clara/>. Acesso em: 15 jul. 2022.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. **La religión y el futuro del hombre**, Alial17-'1, Madrid, 1969.

RAHNER, Karl. Elemente der spiritualität in der Kirche der Zukunft. In: **Schriften der Theologie**, XIV. Einseideln: Benzinger, 1980.

REGRA BULADA, de São Francisco de Assis. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, 157-165.

REGRA NÃO BULADA, de São Francisco de Assis. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, 165-186.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe – 1945-1995**. O debate metodológico. São Paulo: Editora Vozes, 1995.

SÁNCHEZ, Maria Guadalupe Pedrero. **História da Idade Média**. 347 p. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2000.

SANTOS, Laerte de Farias. Estudo e Conversão: do tratado “De Reductione artium ad Theologiam”, de S. Boaventura. In: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da (Org.) **Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo**. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 2002. 264 p. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais ISBN 85-88597-03-9, 2003, p. 222-229. Disponível em: https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atas_ciclotradicao.pdf. Acesso em: 12 mai. 2021

SALMOS. In: **Bíblia de Jerusalém**: Antigo Testamento. Revisão da tradução: École Biblique de Jerusalém. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SÃO BOAVENTURA. **Itinerário da Mente para Deus**. Tradução e notas, Jerônimo Jerkovic; Luís Alberto de Boni. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SILVA, Brás José da. **A Fraternidade Cosmica na Perspectiva do Cântico das Criaturas**: uma contribuição de São Francisco de Assis para a teologia mística. 2010, 488 f. Tese (Doutorado em Teologia) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=37870@1>. Acesso em: 20 set. 2021.

SILVA, Percília Matos da. **Hinário – O Cruzeiro de Mestre Irineu**, 1994. Disponível em: www.mestreirineu.org. Acesso em: 15 jul. 2021.

SILVA SÁ, Domingos B. Gialluisi. Prefácio. In: MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. **Eu Venho de Longe: Mestre Irineu e seus Companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 23.

SÖDERBLOM, Nathan. **Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte**. München, Deutschland: Ernst Reinhardt, 1966.

SITE CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ICEFLU – Patrono Sebastião Mota de Melo. **Santo Daime a Doutrina da Floresta**. [S.l.]: CEDOC; ICEFLU, 2019. Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/>. Acesso em: jun. 2021.

TART, Charles. **Altered States of Consciousness**. New York: Harper Collins, 1990.

TEIXEIRA, Celso Márcio. O contexto religioso do surgimento do Movimento de Francisco de Assis. In: COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da (Org.) **Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo**. Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 2002. 264 p. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais ISBN 85-88597-03-9, p. 49-62, 2003. Disponível em: <https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/atasciclotradicao.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2021.

TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

TEIXEIRA, Faustino. **INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS**: entrevista Faustino Teixeira. Estar simplesmente presente: Merton e a vida contemplativa. Rio Grande do Sul 10 dez. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/585334-estar-simplesmente-presente-merton-e-a-vida-contemplativa-entrevista-especial-com-faustino-teixeira>. Acesso em: 14 out. 2021.

TESTAMENTO, de Francisco de Assis. In: TEIXEIRA, Celso Márcio O.F.M (Org). Tradução de José Carlos Correa Pedroso O.F.M.; Irineu Gassen O.F.M.; Ary Estêvão Pintarelli O.F.M. *et al.* **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 3. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014, p. 188-191.

UNDERHILL, Evelyn. **Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness**. London: Methuen, 1911.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VELASCO, M. Juan. **El fenómeno místico**. 2. ed. Espanha, Madrid: Trotta, 2003.

VELASCO, Juan Martin. El Fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano. In: LÓPEZ-BARALT, Luce. **Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas**. Coordinación: Beatriz Cruz Sotomayor. Madrid: Trotta, 2013. p. 17-61.

XIBERRAS, Martine. **La société intoxique**. Paris: Meridiens Klincksieck, 1989.

ZAEHNER, Robert Charles. **Mysticism Sacred and profane**. OUP, Oxford: 1978 (Ed. original Clarendon, 1957).

ZANGARI *et al.* Estados alterados de consciência e religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compendio de Ciência da Religião**. São Paulo: