

# The hero's journey: monomyten i Santo Daime

*Bruken av ritualer i gjenskapelsen av heltereisen*

Thale Waaler Eggen



Mastergradsoppgave i Religion og samfunn  
Veileder: professor Øyvind Norderval  
Biveileder: førsteamanuensis Sidsel Roalkvam

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vårsemesteret 2010

© Thale Waaler Eggen

2010

The Hero's journey: monomyten i Santo Daime. Bruken av ritualer i gjenskapelsen av heltereisen.

Thale Waaler Eggen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## SAMMENDRAG

Religion omfatter det mest subjektive feltet innen menneskelig adferd. Å ta vare på subjektets egenart er derfor en ytterst viktig del av det å studere religiøse fenomener. Mine observasjoner og mine informanter har derfor vært de viktigste kildene inn i Santo Daimes religiøse univers da det ikke finnes en annen religiøs virkelighet enn den troendes tro.

I denne oppgaven benytter jeg meg av Joseph Campbells teori om monomyten, først lansert gjennom boken *The Hero with a thousand faces*, fra 1949. Han representerer et ytterpunkt i myte- og ritualforskningen og er kritisert for sin generalisering og manglende respekt for myters egenart. Samtidig har hans komparative studier av myter inspirert forfattere, filmskapere, kunstnere og religionshistorikere til å erkjenne at likhetene mellom myter, legender og folkehistorier er så påfallende, at det vil falle dem naturlig å lete etter essensens opphav. Joseph Campbell tok et stort skritt i retning av å definere strukturenes opprinnelse.

Jeg har valgt å benytte meg av Campbells monomyte, for å bedre kunne forstå ritualene i den afro-brasilianske religionen Santo Daime. Deltakerne benytter seg av sterke hallusinogene stoffer som setter dem i stand til å foreta en reise ut av den virkelighet de kjenner, og inn i fremmede landskap. Jeg har valgt å se deres ritualer og myter i lys av monomyten for å undersøke hvor vidt en ny (1930) religiøs retning kan sies å bygge på monomyten. Jeg mener at jeg, gjennom mitt feltarbeid, har sett at også Santo Daime er bygget på den samme grunnstrukturen, og at ritualene fungerer som en gjenskapelse av myten.

I oppgaven redegjør jeg for monomytens 17 deler slik den er fremstilt av Joseph Campbell. Videre redegjør jeg for mester Irineus mytologiske univers på bakgrunn av mesterens egne tekster, intervjuer med informanter og annen litteratur om Santo Daime.

Oppgavens siste del omhandler ritualene som en gjenskapelse av heltreisen – gitt at denne er å spore i Santo Daime. Etter oppgaven følger et ekskurs, som tar for seg kritikken som er rettet mot fenomenologien og strukturalismen.

## **FORORD OG TAKK**

Først og fremst vil jeg takke professor Øyvind Norderval for hans tålmodighet, hans gode råd og ikke minst for de inspirerende samtaler vi har hatt det siste året.

En stor takk må rettes til mine informanter i Brasil. Det sier seg selv at denne oppgaven ikke hadde vært mulig uten dem. Mine brasilianske venner fortjener også en enorm takk: Deja, som åpnet sitt hjem for meg, og som ga meg en familie i Rio Branco. Diego, som hjalp meg med oversettelser, og som ga meg stor støtte når et vanskelig feltarbeid ble enda vanskeligere. Og ikke minst Wlisses, som fikk åpnet byens arkiver for meg, og som tok seg tid til å introdusere meg for daimister og andre ayahuascha-brukere i bytte mot norsk rock.

På grunn av et langt sykehusopphold våren 2010 ble jeg forsinket med innleveringen. Men etter en intens sommer på TF er oppgaven endelig ferdig. Takk til alle mine medstudenter, venner og familie for inspirerende samtaler, gode råd og mye moro. En spesiell takk må rettes til Stina for en morsom sommer på TF.

Takk til farmor og mormor for økonomisk støtte til feltarbeid.

Oslo 15.08.2010



## INNHOLDSFORTEGNELSE

SAMMENDRAG .....	III
FORORD OG TAKK .....	IV
1. FOLLOW YOUR BLISS – et Santo Daimeritual .....	1
2. INNLEDNING .....	5
2.1. Problemstilling og oppgavestruktur .....	8
2.2. Mitt møte med Santo Daime – mine informanter .....	10
2.3. Teoretiske perspektiver på myte .....	15
2.4. Teoretiske perspektiver på ritual .....	16
2.5. Mellom essens og konstruksjon .....	19
3. SANTO DAIME .....	22
3.1 Introduksjon til Santo Daime .....	24
3.2. Barquinha og União do Vegetal .....	29
3.3. CEFLURIS .....	31
3.4. Ayahuasca og sinnets struktur .....	32
4. JOSEPH CAMPBELL OG MONOMYTEN .....	40
4.1. DEL I: AVREISE/SEPARASJON .....	43
4.1.1. Eventyret kaller .....	43
4.1.2. Å fornekte kallet .....	43
4.1.3. Overnaturlig hjelp .....	44
4.1.4. Å krysse den første terskelen .....	44
4.1.5. Hvalens mage .....	45
4.2. DEL II: INNVIELSE .....	45
4.2.1. Prøvelsenes vei .....	45
4.2.2. Møtet med gudinnen .....	46
4.2.3. Kvinnen som fristerinne .....	47
4.2.4. Forsoning med far .....	47

4.2.5. Apoteose.....	48
4.2.6. Det ytterste gode.....	48
4.3. DEL III: TILBAKEVENDELSE .....	48
4.3.1. Tilbakevendelsens fornektelse .....	48
4.3.2. Den magiske flukten.....	49
4.3.3. Redning utenfra .....	49
4.3.4. Krysningen av tilbakevendelsens terskel .....	50
4.3.5. Herre av de to verdener .....	50
4.3.6. Frihet til å leve.....	50
5. MONOMYTEN I SANTO DAIME.....	52
5.1. DEL I: AVREISE.....	53
5.2. DEL II: INNVIELSE .....	57
5.3. DEL III: TILBAKEVENDELSE .....	60
5.4. Bruk av heltereisen som metode .....	63
6. HELTEREISENS GJENSKAPELSE I RITUALENE.....	65
6.1. Ritualene.....	66
6.1.1. Feitio.....	70
6.1.2. Concentração .....	72
6.1.3. Trabalho de cura.....	73
6.1.4. Santa Missa .....	74
6.1.5. Hinário.....	74
6.2 Ritualene som en gjenskapelse av myten.....	85
7. KONKLUSJON .....	87
EKSKURS – ”Å skue den rene ideen” – fenomenologisk metode .....	92
ORDLISTE.....	98
BIBLIOGRAFI.....	100
VEDLEGG - Consent agreement and interview guidelines	





## ***EN***

### **Follow you bliss – et Santo Daimeritual**

*“Dai-me Força, Dai-me Luz, Dai-me Amor”*  
(Gi meg styrke, gi meg lys, gi meg kjærlighet)

*Jeg befinner meg i utkanten av Rio Branco, midt i Amasonasjungelen. Kokosnøtter, cajú, açai og ananas henger i de mørke trærne og buskene, og det lukter søtt av moden frukt. Det er bekmørkt selv om klokken ikke er mer en åtte. Den tette skogen slipper lite lys inn, men den åpne plassen der vi befinner oss, er lyst opp av flere lamper. Det rituelle rommet, bygget opp av en platting, et tak og enkle benker, fylles av sang og lyden av et par hundre marakas. Taket er pyntet med papirstrimler i forskjellige farger som svaier frem og tilbake som et svar på folkemassens bevegelser. Inngangspartiet til kirken er dekorert med bilder av Mester Irineu og jomfru Maria, samt caravaca-korset som representerer Jesu tilbakekomst på jorden. Flere kors henger også på stolpene som holder taket oppe, og i all sin enkelhet er kirken vakkert pyntet for anledningen. Det er over 40 varmegrader selv om solen har gått ned, og de omkring to hundre menneskene jeg står sammen med gjør varmen nærmest uutholdelig. Alle er kledd i hvitt, de fleste i de tradisjonelle uniformene – farda. Kvinnene har små tinnkroner på hodet, og de hvite draktene er pyntet med grønne bånd. Ritualet åpnes med et par lange bønner som sies av de omkring 7-8 menneskene som leder ritualet. Folkemengden begynner å svaie fra side til side, og vi blir stående slik å synge en god stund. Vi står i sirkel rundt et sekskantet stjerneformet bord der lederne og musikere sitter på plaststoler i to sirkler rundt bordet med stolene tett inntil hverandre. På bordet står bilder av Mester Irineu og padrinho Sebastião – de samme som preger inngangspartiet – en statue av jomfru Maria og tre tente lys. Sangen er vakker, og lyden av marakka følger den behagelige takten noe som gjør at jeg beveger meg uten å tenke over det.*

*En katolsk bønn om fred sies i kor:*

**Oração São Francisco de Assis**

Senhor, fazei-me instrumento de vossa paz.  
Onde houver ódio, que eu leve o amor,  
Onde houver ofensa, que eu leve o perdão,  
Onde houver discórdia, que eu leve a união,  
Onde houver dúvida, que eu leve a fé,  
Onde houver erro, que eu leve a verdade,  
Onde houver desespero, que eu leve a esperança,  
Onde houver tristeza, que eu leve a alegria,  
Onde houver trevas, que eu leve a luz.

Ó Mestre, fazei que eu procure mais  
consolar que ser consolado;  
compreender que ser compreendido,  
amar, que ser amado.

Pois é dando que se recebe  
é perdoando que se é perdoado  
e é morrendo que se nasce para a vida eterna...<sup>1</sup>

Herre gjør meg til redskap for din fred!  
La meg bringe kjærlyghet der hatet rår.  
La meg bringe forlatelse der urett er begått.  
La meg skape enighet der uenighet rår.  
La meg bringe tro der tviler rår.  
La meg bringe sannhet der villfarelse rår.  
La meg bringe lys der mørket ruger.  
La meg bringe glede der sorg og tyngsel rår!

Å Mester!

La meg ikke søke så meget å bli trøstet som å trøste.  
Ikke så meget å bli forstått som å forstå.  
Ikke så meget å bli elsket som å elske!  
For det er gjennom at man gir at man får.  
Det er ved å glemme seg selv at man finner seg selv.  
Det er ved å tilgi andre at man selv får tilgivelse!  
Det er ved å dø at man oppstår til det evige liv!  
Amen.

*En etter en går de hvitklede menneskene bort til bordet der den hellige teen daime serveres. En fardado deler ut daime i små plastkopper fra en kanne med tappetut. Det er fardadoen som bestemmer hvor mye hver enkelt skal få, da kvinner og barn gjerne får mindre enn menn. Daimistene tar i mot daimen og nikker takkende, før de gjør korsets tegn med plastkoppen og drikker den brune, bitre væsken i en slurk. Etter å ha drukket sin kopp daime, går daimistene tilbake til sin plass i sirkelen – kvinner på en side og menn på den andre. Barn*

---

<sup>1</sup> Den såkalte Frans av Assisis bønn, sitert fra Silva E Sousa og Paulo Roberto, *Hinario of Rex Beynon*, Eclectic Center of the Universal Flowing Light, Ceu do Beija-Flor. Funnet på Musea da Burracha, Rio Branco.

og voksne er også delt opp i grupper, og barn så små som i fire års alderen finner også sin plass i rommet.

Vi danser en dans som ikke består av annet enn å gå to skritt til høyre for så å ta to skritt til venstre – alle beveger seg likt mens de synger de samme hymnene, og jeg forstår nå hvor viktig disiplin og utholdenhet er for daimistene. De monotone bevegelsene stanser idet en hymne er ferdig, og daimistene ved bordet begynner å snakke. Det er katolske bønner som bes, og de fleste daimistene rundt meg lukker øynene og gjør korsets tegn uten å se på hverandre. Sangen og dansen begynner igjen, og jeg kjenner en suggererende følelse av å bli dratt inn i deres univers.

Jeg ser at kvalmen melder seg for flere rundt meg, og jeg legger merke til at en kvinne på andre siden av rommet roper ”sanita, sanit!” som betyr toalett. En av hjelperne kommer bort til henne og leder henne ut av kirken. Lyden av oppkast og diaré overdøves av sang, og ingen reagerer eller tar notis av hva som skjer. Ritualet befinner seg i en spenning mellom det kollektive og det individuelle – alle må være med for å skape den spesielle stemningen, men ritualet er introvert og høyst individuelt. Dette, blant annet, viser det tydelige fokuset på det indre i Santo Daime. Visjoner eller erfaringer fra å drikke daime deles ikke, hymner mottas av individer som et resultat av en personlig dialog med det astrale, og ritualene fokuserer på individets oppvåkning. Kun Mester Irineu og padrinho Sebastiãos visjoner handlet om det kollektive og var til for å deles. Og det er deres visjoner vi nå spiller ut – de har grunnlagt ritualene og mottatt reglene for hvordan de skal utføres.

Plutselig legger jeg merke til at flere daimister har satt seg eller lagt seg på benkene som rammer inn kirkerommet. Jeg forsøker å få med meg så mye som mulig, men varmen, den messende sangen og den suggererende stemningen gjør det vanskelig å fokusere på annet enn mine egne bevegelser.

Jeg ser at daimen begynner å påvirke flere av daimistene rundt meg, kun den innerste sirkelen virker upåvirket av teen. Kanskje er de bare mer vant til å drikke daime, for det virker som om de drikker mer enn de andre. Vi har igjen begynt å synge og bevege oss fra side til side, mens flere igjen forlater sine plasser for å drikke flere glass daime. Flere av daimistene gestikulerer kraftig med armene mens leppene deres beveger seg i bønn. Det er tydelig at daimen påvirker dem kraftig, og flere lager høye plystrende lyder. Andre synger og danser, helt upåvirket av hva som skjer rundt dem. Marakasene som er laget av gamle blikkbokser og med et håndtak av tre, ristes i en stødig rytme.

*Vi har stått slik og sunget i over fire timer, da en av fardadoene reiser seg og sier vi skal ta en pause. Sirkelene løses opp, og daimistene begynner å vandre rundt. Flere setter seg ned, mens andre blir stående og synge eller gjenta bønnene. Ingen snakker med hverandre, kun de som av en eller annen grunn ville forlate kirken. En gruppe menn forlater kirken for å røyke sigaretter i skogholtet, mens andre setter seg på benkene i meditasjon. Lyden av mennesker som kaster opp, er påtrengende, og igjen kjenner jeg hvor trykkende varmen er.*

*Etter en stund trekker alle inn i kirken og tilbake til plassene sine. Mens jeg kan skimte to hvitkleddede mennesker i mørket som tydeligvis har fått diaré, blir en kvinne igjen utenfor kirken, bøyd over en bøtte, halvt liggende, halvt sittende. Hun kaster opp og lager svake mumlende lyder. En av fardadoene holder henne under oppsyn, men han gjør ikke stort. Hun vrir på hele kroppen, bøyer skuldrene bakover, skyter brystet frem og bøyer den ene armen som med sprikende fingre peker inn i jungelen. "Hun kjemper mot mørket", sier fardadoen til meg på portugisisk, når han legger merke til at jeg ser bekymret på kvinnen som vrir seg i smerte og frykt. Hun kaster opp igjen og blir sittende å stirre ut i mørket. Hun ser ikke lenger ut som den pene kvinnen hun var for noen timer siden – ansiktet hennes er vridd, svetten renner nedover kinnene hennes, og øynene hennes triller bakover. Øynene er blanke, og leppene er fulle av oppkast.*

*Jeg vender meg tilbake til kirken der ritualet fortsetter som før. Hvitkleddede menn og kvinner synger, danser og drikker daime. Noen kvinner smiler til barna sine på andre siden av rommet, og musikerne spiller igjen hymne etter hymne. Dansen begynner igjen, og selv om vi danser i flere timer, føler jeg at tiden går fort. Nesten ni timer har gått, og alle er tilbake på sine opprinnelige plasser under taket. Ingen ting tyder lenger på at noen er påvirket av daimen, det er flere timer siden siste glass ble drukket, og den innerste sirkelen ber igjen sine katolske bønner og lukker ritualet. Folkemengden løses opp, og vi snakker sammen igjen. Noen blir værende, mens andre drar hjem for å sove eller dra på arbeid.*

*Det er fremdeles mørkt, men solen har så vidt begynt å vise seg. De nesten to hundre menneskene ser slitne, men glade ut. De følger det som gjør dem lykkelige uansett hvor vond veien dit måtte være, og mine tanker går til Joseph Campbells motto, "follow you bliss". Det er to uker til det hele gjøres igjen – i mellomtiden skal ingrediensene til teen hentes, teen skal lages, og et nytt rituale skal forberedes.*

*Fra feltnotater, Rio Branco, 18.10.09*

# TO

## Innledning

På midten av 1900-tallet presenterte den amerikanske mytologen Joseph Campbell (1904-1987) sin teori om monomyten. Han hevdet at alle myter er basert på den samme underliggende struktur, og han mente å kunne kartlegge denne dypstrukturen som en heltereise. Begrepet monomyte lånte han fra boken *Finnigans Wake* av James Joyce, en av postmodernitetens mest betydningsfulle forfattere. Begrepet henspiller på at det finnes en urmyte, innebygget i menneskets psyke, som gjør at vi til alle tider, ikke geografisk betinget, vil skape historier basert på den samme dypstrukturen. Monomyten beskriver et tilbakevendende bilde, karaktertyper, plott eller handlingsmønstre som hyppig dukker opp i fortellinger.

Da Campbells teorier i svært stor grad støtter seg på brede sammenligninger, finner man liten støtte for dem i dagens forskningsmiljøer. Komparative teorier var svært populære på 17- og 1800-tallet, men mistet sitt fotfeste på 1900-tallet, da forskere la større vekt på myters særegenheter enn de brede sammenligninger og fellestrekk. Joseph Campbell var unntaket.

Jeg vil på tross av dette hevde at det vil være nyttig å gå tilbake til de komparative teoriene, spesielt når det gjelder nyere religioner. I mitt arbeid undersøker jeg om monomyten kan appliseres på den afro-brasilianske religionen Santo Daime, skapt på 1930-tallet. Santo Daime er en synkretisk religion grunnlagt i den brasilianske Amasonasstaten Acre i ca. 1930 av Mester Raimundo Irineu Serra. Den vokste frem i møtet mellom den søramerikanske kristendommen, tradisjonell afrikansk religion, kardecisme<sup>2</sup> og sjamanisme i Amasonas. Santo Daime inkorporerer elementer fra flere religiøse og spirituelle tradisjoner som katolisisme, afrikansk animisme og søramerikansk sjamanisme. Mester Irineu, som han kalles

---

<sup>2</sup> Kardecismen er en form for europeisk spiritisme, utviklet av Leon Rival på 1800-tallet. Leon Rival skal ha fungert som et åndelig medium for Alan Kardec. Kardecismen er sterkt påvirket av hinduismen, som igjen har hatt stor påvirkning på Santo Daime.

av religionens medlemmer, hadde en katolsk oppvekst, men kom i kontakt med indiansk spiritisme gjennom sitt møte med peruvianske indianere. I møtet med indianere, slaver og caboclos<sup>3</sup> ble han introdusert for den psykoaktive teen ayahuasca – også kalt Daime, Yagé eller vegatal. Ayahuascaen – som betyr *de dødes te/sjelens te* – lages av vinplanten *Banisteriopsis caapi* og planten *Psychotria viridis* som vokser i Amasonasjungen. Det sterke psykoaktive stoffet DMT<sup>4</sup> setter angivelig daimistene i stand til å oppnå en ny type kunnskap, samt til å kommunisere med gudene og åndene.

Mine forsknings spørsmål er derfor som følgende; Når synkretiske religioner oppstår og fungerer som en smeltedigel for flere religioner, skapes de på de samme premisser med de samme arketyper og dramaturgi som monomyten? Kan Santo Daime som en moderne religion sies å følge Joseph Campbells komparative teorier fra midten av 1900-tallet? Og dersom monomyten kan spores i Santo Daime, vil ritualene fungere som en individuell gjenskapelse av myten?

En alternativ innfallsvinkel kunne vært å se på ritualenes funksjon i forhold til den kontekst de befinner seg i – en kulturell innfallsvinkel. Andre mulige tolkningskontekster som umiddelbart vil melde seg i møtet med afro-brasiliansk religion, vil være dens forhold til afrikansk religion, eller dens synkretiske sammensetning. Når jeg allikevel har valgt en mytografisk tilnærming, er dette for å kunne forstå rituell praksis gjennom en allerede fastsatt dypstruktur. Å se religiøse fenomener gjennom en allerede fastsatt ramme åpner for en ny forståelse av ritualets symbol og mening. Jeg ønsker å ta utgangspunkt i de sansbare fenomener som uttrykk for essenser av bevissthetens strukturer.

Campbell lot seg inspirere av tidens strukturalister og fremmet tanken om at alle samfunn er integrert i henhold til samme logikk<sup>5</sup> – noe som igjen vil si at menneskenes sinn deler flere vesentlige likhetstrekk. Den strukturalistiske, komparative mytografien har styrket teorien om et fellesmenneskelig, dyptliggende tankegods. Når myter viser seg å dele påfallende likheter, er dette fordi de alle har måttet tilpasse seg menneskesinnets arkitektur.<sup>6</sup> Campbell knyttet aldri eksplisitt religion til evolusjon og studerte heller ikke utviklingen av religiøse fenomener – men slik jeg leser Campbell, ville han sagt seg enig i at religion er et

---

<sup>3</sup> Et begrep som beskriver personer av indiansk og europeisk avstamning.

<sup>4</sup> DMT (Dimetyltryptamin) er et hallusinogent tryptamin som blir produsert i kroppen gjennom vanlig stoffskifte. DMT brytes ned av fordøyelsesenzymeret monoaminoksidase, det er derfor nødvendig (dersom DMT inntas oralt) å innta DMT sammen med en monoaminoksidasehemmer (MAOI). I ayahuasca er det planten *Psychotria viridis* som inneholder de høye nivåene av DMT, mens *Banisteriopsis caapi* som inneholder MAOI. DMT er som kjemisk sett svært lik nevrotransmitteren serotonin.

<sup>5</sup> Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 101

<sup>6</sup> Bjørn Vassnes, *Sjelens sult*, (Tromsø: Lundblad Media AS, 2009), 39

evolvert fenomen. Selv om han arbeidet som en essensialist, oppfattet han heller ikke begrepet *essens* i den forstand at det finnes en bakenforliggende idé eller plan, skapt av en gud eller lignende. Derimot hevdet han at alle myter delte visse trekk, arketyper og strukturer, og at disse til sammen utgjør en dypstruktur. Denne strukturen er et resultat av menneskets nevrologiske fellesmenneskelige arv. Denne strukturen, som utgjør monomyten, er ikke en uforanderlig essens, men et evolverende mem.<sup>7</sup> Essensen er derfor ikke åndelig, men strukturell – og vil som resultat være grunnleggende foranderlig ettersom mennesket er i konstant utvikling. Jeg vil derfor ikke bruke begrepet *essens* for å beskrive en statisk, bakenforliggende idé – men som en beskrivelse av *struktur*. Denne strukturen vil forandres i takt med menneskets utvikling, men kan allikevel omtales som en essens, da strukturen utgjør mytenes felles bindeledd.

I tillegg til den strukturalistiske mytografien har den psykologiske eller psykoanalytiske tilnærmingen hatt stor påvirkning på den moderne tolkningen av myter.<sup>8</sup> Joseph Campbell representerer den strukturalistiske komparative mytologien på 1900-tallet – nærmest som eneste representant.<sup>9</sup> Han utviklet sin teori om mytenes felles struktur, og beskrev denne som *monomyten*. Den essensielle fenomenologien er en kryss-kulturell komparasjon av religiøse fenomener, betraktet uavhengig av sin egenart og historisk-kulturelle kontekst.<sup>10</sup> Denne essensielle fenomenologien som søker grunnleggende motiv, er den samme type religionsfenomenologi som gjerne blir kalt strukturell, typologisk eller morfologisk.

Monomyten er en dannelseshistorie som beskriver utviklingen fra barn til voksen, og de universelle problemene/hendelsene som oppstår under denne utviklingen. I boken *The Hero with a Thousand Faces* beskriver Campbell denne dypstrukturen<sup>11</sup> svært grundig, selv om han senere ga uttrykk for at ikke alle hendelsene nødvendigvis må være med i alle myter for å kunne bevise at de er basert på en monomyte.

---

<sup>7</sup> Den kulturelle analogien til genet ble presentert av Richard Dawkins i boken *The selfish gene* (Oxford University Press, 1976). Memer er all informasjon som lagres og spres av organismer, og kan i videste forstand omtales som en idé. Memene kan også overstyre de genetiske adferdsmønstrene og overlever også evolusjon. Læren om memene er i en vid forstand en videreføring av Jungs teorier om den kollektive underbevissthet.

<sup>8</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 101

<sup>9</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 101

<sup>10</sup> Barbosa da Silva og Katrine Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1996), 68

<sup>11</sup> Jeg betrakter her termene struktur og essens/natur som identiske.

## 2.1. Problemstilling og oppgavestruktur

Oppgavens tittel er som følger; ”The Hero’s Journey: Monomyten i Santo Daime. Bruken av ritualer i gjenskapelsen av heltereisen”. Jeg vil i denne oppgaven undersøke hvorvidt monomyten er å finne i Santo Daime, og videre om ritualene brukes for å gjenskape heltereisen. Til slutt vil jeg drøfte hvorvidt Campbells teorier tjener sitt formål og dermed også verdien av å benytte disse teoriene når målet er å nå en ny forståelse av fenomenet religion. Campbells teorier er empirisk-positivistiske, noe som innebærer at de ikke kan si noe om religioners metafysiske eller ontologiske referanser, men at utsagnene må bekreftes eller avkreftes gjennom sanseerfaring. Dette forutsetter at de vitenskapelige metodene som benyttes, er kvalitative fremfor kvantitative.<sup>12</sup>

Jeg mener det er hensiktsmessig å benytte meg av Campbells teorier, da målet med religionsfenomenologien først og fremst er å beskrive, ikke forklare, religiøse fenomener. Men også fordi en søken etter fenomeners struktur er et forsøk på å svare på spørsmålet om religioners natur. Joseph Campbell hevdet at alle myter benytter seg av den samme transkulturelle, transhistoriske dypstrukturen som han beskrev som monomyten. Campbell mente altså at religionen selv er uløselig knyttet til monomyten, som i stor grad baserer seg på menneskets utvikling fra barn til voksen. I et større perspektiv kan det sies at religion vil forsvinne når mennesket først blir voksent, og at det postmoderne samfunn fremdeles befinner seg på et tidligere stadium i monomyten, der en enda ikke har returnert fra heltereisen og frigjort seg fra religionens lenker.

Ettersom Santo Daime er svært synkretisk bevegelse som slekter både på østlige religioner, sjamanisme og afrikanske tradisjoner, mener jeg at det vil være hensiktsmessig å benytte Campbells essensialisme i studiet av denne religionen. Når en ny religion oppstår i dag, benytter man seg da av den samme dypstrukturen? Et synkront studie av religionen vil kunne vise hvordan religiøse strukturer er uttrykk for typiske og universelle trekk ved menneskers religiøse opplevelser.

Det meste av arbeidet som er gjort om ayahuaschabevegelser fant sted på 1980-tallet (Monteiro da Silva 1983; de Alverga 1984; Fernandes 1986; Henman 1986; Couto 1989; Fernandes 1989). Men også utover 1990-tallet ble det produsert tekster som har vært av stor betydning for forskning på Santo Daime og andre ayahuascareligioner (Groisman 1991;

---

<sup>12</sup> Ore og da Silva, *Hva er religionsfenomenologi?*, 2



Alverga 1992; Dias Jr. 1992; MacRae 1992; Goulart 1996; Araujo 1997; Groisman 1999).<sup>13</sup> Men lite av dette arbeidet er oversatt til engelsk og er dermed ikke lett tilgjengelig. Samtidig er en stor del av denne forskningen konsentrert rundt Ceu do Mapiá, hovedkvarteret for padrinho Sebastiãos retning innen Santo Daime (se kapittel 3). Få har sett på Santo Daime som en religiøs enhet, og ingen har tidligere valgt å se Santo Daime i sammenheng med komparative mytologiske teorier. Karakteristisk for denne forskningen er et fokus på hallusinogene substanser og bevegelsens tilknytning til andre sjamanisme eller andre ayahuascabevigelser. Jeg ønsker å gi et mer helhetlig bilde av Santo Daime som religiøs bevegelse.

Jeg vil hevde at Campbell ikke kun er strukturalist, men at han også er fenomenolog. Fenomenologiens mål er å nå informantenes livsverden. Analysens mål er ikke å stoppe ved overflatiske beskrivelser, men og nå frem den dypeste kjerne (essens) av et fenomen. Men religionen er i sitt vesen ikke en mening, men en erfaring. Denne erfaringen kan ikke fullt ut forstås av utenforstående – vi forstår stykkevis, men målet vil aldri nås i dets fulle betydning.<sup>14</sup>

Mine intervjuer har derfor blitt utført på bakgrunn av Gioris beskrivelse av fenomenologisk metode.

- 1) Collection of verbal data
- 2) Obtaining the sense of the whole of each description
- 3) The discrimination of meaning units within a psychological perspective with a focus on the phenomenon
- 4) The transformation of the everyday lifeworld expressions and cultural expressions into psychological and philosophical language
- 5) The synthesis of transformed meaning units into a consistent, general structure<sup>15</sup>

Oppgaven er basert på en måneds feltarbeid i Amazonas (oktober 2009), men også på den ukentlige kontakten jeg har hatt med daimister<sup>16</sup> i Brasil, Nederland og England under arbeidet med oppgaven. Jeg har valgt å foreta kvalitative intervjuer med 7 informanter. Den kvalitative metode *er* en fenomenologisk metode, da den er en metode der datainnsamlingen

---

<sup>13</sup> Beatriz Caiuby Labate, Rafael Guimarães dos Santos, Isabel Santana de Rose og Govert Derix, "Bibliography of the Brazilian Ayahuasca Religions", (MAPS, nummer 1, vår-sommer 2007) [URL]

<sup>14</sup> Brede Kristensen, *Religionshistorisk Studium* (Oslo: Olaf Norlis Forlag, 1954), 28

<sup>15</sup> Tom A. O'Donoghue og Keith Punchm, *Qualitative educational research in action: doing and reflecting* (Oxon: RoutledgeFalmer, 2003), 62-63

<sup>16</sup> Medlemmer av Santo Daime, men betegnelsen brukes også om medlemmer av andre ayahuascatradisjoner.

består i å undersøke noen få fenomener grundig heller enn flere fenomenener. Metoden baserer seg dermed på få enheter, men mange variabler.<sup>17</sup>

Jeg har valgt å bruke portugisiske navn på ånder, symboler, klær og ritualer, da engelske eller norske oversettelser ofte blir svært upresise. Når jeg skriver Santo Daime, henviser jeg til Mester Irineus religion, mens jeg med daime mener den hellige teen ayahuasca.

Santo Daime er i dag en religion som spres raskt til resten av verden, men med vekt på Europa. Det at den bygger på den samme dypstruktur som andre religioner og religiøse bevegelser, gjør at den er fullt ut forståelig også i Europa, av mennesker med en fundamentalt annerledes bakgrunn. Den deler mange trekk med de nyreligiøse bevegelsene som strømmer inn over Europa, og dens struktur gjør den til en eksportvare fra Amasonas. Min tese er at det er monomyten som ligger til grunn for en transkulturell forståelse religion. Monomyten gjør at religioner er forståelig for andre kulturer enn opphavskulturen, og at religion kan flyttes i tid og rom uten å miste sin betydning.

## **2.2. Mitt møte med Santo Daime – mine informanter**

I mange samfunn i Brasil er daimistene vant til turister som kommer for å drikke ayahuasca, kun for å oppleve rusen. Disse kalles ”drug-turists” og er ikke spesielt populære i seriøse ayahuasca-bevegelser. Da mine informanter forsto at jeg hadde kommet til Rio Branco for å studere deres bevegelse, ikke for å drikke teen, åpnet de seg raskt og spurte om jeg ville intervju dem. Turister som bare vil prøve ayahuasca og ikke har noen forståelse av den magiske reisen ayahuasca skal gi, er ikke velkomne i Santo Daimes reserverte kirkesamfunn. Min erfaring er at ayahuasca-kirker ønsker alle religiøse mennesker velkomne, men at ikke-religiøse mennesker ikke vises mye respekt. Det ble derfor viktig for meg å vise at jeg respekterer deres tro, selv om jeg selv er ateist. Ethiske problemstillinger rundt feltarbeiderens rolle er et tilbakevendende tema i kvalitativ forskning. Etnologen Lars Kaijser minner om at forskeren ikke bare har et ansvar overfor informantene, men også rettigheter og krav på vern av sin egen integritet.<sup>18</sup>

Samtidig vil den sympatiske og positive forståelsen av den troende komme frem i en fenomenologisk forståelseshorisont. Forskeren må gå inn i den verden man studerer og ta

---

<sup>17</sup> Amedeo Giorgi, *Phenomenology and psychological research: essays*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 69

<sup>18</sup> Lars Kaijser, ”Fältarbete”, *I Etnologisk fältarbete*, 24-39, redigert av Lars Kaijser og Magnus Öhlander. (Lund: Studentlitteratur, 1999), 36

menneskers religiøse liv på alvor. Det er avgjørende at man klarer å sette til side sine fordommer og leve seg inn i de troendes virkelighet på en dialogisk måte.<sup>19</sup> Menneskets erfaring må være utgangspunktet for forskning på religiøse fenomener, og forskeren må derfor ta objektets erfaring på alvor. Fenomenologien forutsetter at det religiøse fenomenet representerer *sannhet* for den som erfarer det.<sup>20</sup>

Jeg hadde på forhånd avtalt å møte en amerikansk daimist som er med på byggeprosjektet Vila Fortaleza, rett utenfor Rio Branco. Jeg fikk dessverre aldri møtt denne amerikaneren, da han måtte reise til São Paulo, men han hadde arrangert et møte med en nær venn av seg, og foreslo flere informanter for meg. Jeg har hatt syv informanter under mitt feltarbeid, fem av dem var hovedinformanter som jeg hadde daglig kontakt med, og to ble intervjuet flere korte ganger. Flere professorer fra Universidade Federal do Acre har hjulpet til, og byens arkiver har blitt åpnet for meg slik at jeg har fått tak i informasjonen jeg trengte. Jeg fikk tilgang på Mester Irineus personlige notatbøker, avisutklipp og loggbøker fra seringueiroene (gummitappere).

I en såpass liten by som Rio Branco<sup>21</sup>, med en stor andel daimister, var det ikke et problem å finne informanter. Ryktet om at en hvit student fra et land langt borte hadde kommet til Amasonas for å studere Santo Daime spredte seg fort i byen, og etter en ukes tid tok flere daimister kontakt med meg for å tilby sin hjelp. Etersom jeg kun hadde en måned til å utføre alle intervjuer, observere ritualer og bli kjent med mine informanter, kunne jeg ikke ta i mot hjelp fra alle, men fikk fort dannet meg et representativt utvalg av informanter fra de forskjellige Santo Daime-tradisjonene, også fra andre ayahuasca-tradisjoner.

Etter et par dager i Rio Branco møtte jeg tilfeldigvis Mariana, en 65 år gammel kvinne som driver en smykkebutikk, hennes sønn og deres nære venner Eduardo og João. Eduardo og João tilhører Alto Santo og følger dermed Mester Irineu, mens Mariana tilhører en gruppe som følger padrinho Sebastião. Mariana, João og Eduardo ville gjerne holde et rituale for meg, og jeg ble flere ganger invitert opp til Alto Santo – Vila Irineu Serra<sup>22</sup>. I Alto Santo ligger det blå og hvite kirker på rekke og rad, rett over Mester Irineus gamle hus og hans gravplass. Madrinha Peregrina, Mester Irineus kone, bor også i Alto Santo og er hele

---

<sup>19</sup> Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*, (Oslo: Pax Forlag A/S, 2001), 20

<sup>20</sup> Det er klart at det her ikke er snakk om en empirisk, faktisk sannhet, ei heller en logisk sannhet. Utgangspunktet for mine intervjuer har heller vært at mine informanters *opplevelser* er virkelige.

<sup>21</sup> 305 000 mennesker (2005)

<sup>22</sup> "Irineu Serras by"

området madrinha.<sup>23</sup> Selv om alle er velkomne i de forskjellige kirkene, er det vanlig at man holder seg til sin kirke. Eduardo, som tidligere hadde tilhørt en kirke som følger padrinho Sebastião, fortalte meg at han i to år hadde gått til madrinha Seregrina for å spørre om å få tilhøre Alto Santo, før han til slutt fikk lov å ta del i Alto Santos ritualer. Alto Santo er et meget lukket samfunn der det ikke er lett å få innpass.

Å møte tilhørere fra Alto Santo viste seg fort å være ganske så annerledes fra å møte medlemmer av UdV, Barquinha eller andre Santo Daime-kirker. Mens jeg i Cinco Mil<sup>24</sup> ble invitert med på ritualer av fremmede, var det vanskeligere å få intervjuer med Alto Santos daimister. I Barquinha-kirkene ble jeg fortalt at menneskene fra Alto Santo var mer disiplinerte og stoltere enn de fra andre kirker, og at de samtidig var mye mer reservert. Mens Barquinha-kirkene driver med en form for samfunnsarbeid, behandling av syke og hjelp til de fattige, er Santo Daime-kirkene – og da spesielt Alto Santo – svært lukket. Fokuset er på daimistene selv, ikke på verden utenfor. Selv om mange daimistene fra Alto Santo arbeider med miljøvern, er ikke regnskogen i fokus i bevegelsen. Titti Kristina Schmidt har skrevet boken *Morality as practice: the Santo Daime, an eco-religious movement in the Amazonian rainforest*, der hun behandler Santo Daime som en øko-bevegelse med et innebygget moralsk ansvar for miljøvern. Selv om mange ayahuasca-brukere arbeider med eller er opptatt av miljøvern, er min erfaring tvert i mot at forsøpling av skogen, hogst og utnyttelse av regnskogens ressurser knapt vies en tanke i Santo Daime – kun hos noen individer.

Fra Alto Santo møtte jeg Ana Luiza, 38 år. Mitt intervju med Ana Luiza viste seg å være ganske så vanskelig. Hun inviterte meg med til et militært fritidsområde i Rio Branco, der vi kunne sitte for oss selv og snakke. Ana Luiza er opprinnelig fra São Paulo, men flyttet til Rio Branco for syv år siden på grunn av Santo Daime. Hun var veldig lukket og ville nødig gi meg informasjon som avslørte noe om deres liv i Alto Santo. Hun ville heller at jeg skulle se selv og fortalte så lite som overhodet mulig. Jeg satt igjen med et inntrykk av et sektmedlem som ikke kunne gi meg informasjon uten gudmorens tillatelse. Jeg fant fort ut at det var mye vanskeligere for meg å intervju kvinner enn menn, uten at jeg helt forstår grunnen til dette.

*" (...) we take our task extremely seriously. We are given this drink by God, to create good. We cannot let everyone participate; they have to know how serious this is."* - Ana Luiza

---

<sup>23</sup> Gudmor og dermed leder for kirkesamfunnet, eller gudfarens høyre hånd.

<sup>24</sup> En Santo Daime-kirke i utkanten av Rio Branco som følger padrinho Sebastião.

Eduardo er en 50 år gammel mann, opprinnelig fra Madrid, som forlot jobb og familie for å bo i Alto Santo. Under sitt første møte med Santo Daime og ayahuasca, ble han fortalt av en guddommelig skikkelse at han hadde en datter han ikke visste om. Da dette viste seg å være sant, sa han opp jobben sin, forlot Madrid og bosatte seg i Rio Branco. Han har i flere år tilhørt linjen etter padrinho Sebastião, men bor nå i Alto Santo. Mens João er jøde og Mariana kristen, tilhører ikke Eduardo en annen religion enn Santo Daime. Han forklarte at selv om Santo Daime er en kristen bevegelse, og han tror på guddommelige vesener, ser han ikke på seg selv som kristen. Jeg fikk heller ikke noe klart svar på om han anså seg selv som religiøs. Derimot er han opptatt av ulike virkeligheter og betydningen av ayahuasca.

João er en jødisk daimist i slutten av 60-årene, som har tilbrakt hele sitt voksne liv i utkanten Rio Branco. Han vil returnere til Israel for å dø, men frem til den tid vil han bo i Alto Santo. João er god venn med Mester Irineus enke, madrinha Peregrina, og Irineus sønn. Han jobbet tidligere som professor i sosialantropologi på et universitet nord i Brasil.

Min informant i São Paulo, Tiago (23 år), leder en Santo Daime-kirke og har under hele arbeidet med denne oppgaven vært daglig tilgjengelig på e-post. Hans kirke begynte i 2009 for første gang å lage sin egen te, da de tidligere har mottatt te fra kirker Rio Branco. Hans kirke er raskt voksende og tiltrekker seg stadig nye medlemmer i Sao Paolo.

Rita, 55 år, er en akademiker som tidligere tilhørte en av de største Santo Daime-kirkene i Rio Branco, men som nå er medlem i en Barquinha-kirke. Hun følger derfor i dag en noe annerledes tradisjon, og har vært en viktig informant når det gjelder å få innblikk i mine informanternes begrunnelser for å tilhøre bestemte kirker. Jeg fikk kun snakke med Rita når kirkens leder var med – en mann jeg opplevde som svært kontrollerende. Mine samtaler med Rita ble utført under oppsyn av denne lederen og har derfor hatt en noe annerledes form enn mine ustrukturerte samtaler med andre informanter. Jeg har allikevel valgt å bruke Rita som informant, da informasjonen jeg fikk, forteller mye om inntrykket de ønsker å gi, samt om det de ikke ønsker å fortelle eller vise til utenforstående.

Diego, 25 år, tilhører i dag madrinha Chica sin Barquinha-kirke, *Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte*. Han hadde også tidligere tilhørt en annen ayahuasca-tradisjon, União do Vegetal. Selv om han nå tilhører Barquinha, bruker han mye tid med shamaner og utforsker andre metoder for fysisk og psykisk renselse som han mener er nødvendig for å ta del i den guddommelige sfære.

Lucas er en 50 år gammel mann som bor i Alto Santo. Han er som João en god venn av Irineus sønn og enke, og har vært daimist hele sitt liv. Han arbeider som snekker og har

bygget flere av kirkene og feitiohusene<sup>25</sup> i Alto Santo. Han er med i en gruppe som holder vakt i Alto Santo om nettene, da de flere ganger har opplevd å få kirker og dekorasjon ødelagt av protestantiske grupper. Protestantiske grupper fra Rio Branco flere ganger har kastet sten og tatt livet av husdyr i Alto Santo, og Lucas forsøker nå å inngå et dialogarbeid med protestanter og katolikker i området.

I tillegg til de overnevnte informantene har jeg hatt flere samtaler med andre daimister, uten at disse samtalene har blitt brukt direkte i denne oppgaven.

Så langt det var mulig delte jeg ut samtykkeerklæring/informasjonskriv et par dager før intervjuet, andre ganger fikk de dette samtidig med intervjuet, da omkring halvparten av intervjuene mine ble gjort relativt uforberedt fra begge parter. Både samtykkeerklæring/informasjonskriv og intervjuguiden ble utarbeidet på engelsk, og de aller fleste intervjuene har foregått på engelsk. Resten av intervjuene har foregått på portugisisk, med tolk. Gjennom informasjonskrivet ble de orientert om mastergradsprosjektet mitt, og de hadde til en hver tid mulighet til å trekke seg dersom de ikke ønsket å delta som informanter. Ikke alle informanter har fått lese de ferdig transkriberte intervjuene, da det ikke har vært mulig å kontakte dem per post eller e-post. Derimot har alle informanter fått muligheten til å se alle notater, høre intervjuer om igjen og til å svare skriftlig på spørsmålene i informasjonskrivet. Ingen av mine informanter benyttet seg av disse mulighetene. Datamaterialet som er innsamlet og brukt i denne oppgaven, representerer individers opplevelser, erfaringer og tolkninger. Deres holdninger representerer ikke nødvendigvis andre daimister eller ayahuascabevegelser. Gjennom kvalitative intervjuer med mine informanter mener jeg å ha fanget opp ikke bare deres tolkninger av myten, men deres erfaringer med den hellige teen, deres spirituelle opplevelser og deres tolkninger av ritualene.

Til tider var jeg ikke alltid like sikker på om mine informanter forsto hva slags informasjon jeg var ute etter, men de aller fleste fortalte mer enn villig om ritualene og om deres personlige tilhørighet til ayahuascabevegelsene, samt deres tanker omkring forholdet mellom myte og ritual. På samme tid kunne informantene mine ha problemer med å forklare meningen med den religiøse utøvelsen. Jeppe Sindig Jensen skriver i at religion alltid har en mening ”uansett om dens utøvere er i stand til å forklare hva de gjør.”<sup>26</sup>

I henhold til NSD – Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste, (Personvernombudet for forskning), er alle mine informanter representert ved pseudonymer, med unntak av

---

<sup>25</sup> Huset der ayahuascaen lages.

<sup>26</sup> Jeppe Sindig Jensen, ”Is a Phenomenology of Religion Possible? On The Ideas of a Human and Social Science of Religion”, 129, gjengitt i *Method and Theory in the Study of Religion* 5:2, ss 109-133

offentlige personer – som ledere av kirker eller medlemmer som har publisert bøker, artikler, filmer eller lignende. Alle mine informanter er over 18 år. Jeg har unnlatt å nevne informasjon som kunne muliggjort identifikasjon av de reelle personene bak navnene jeg bruker. Sitater der opplysninger om identitet kommer tydelig frem har jeg prøvd å tilpasse slik at meningen kommer frem, men ikke personlige opplysninger. Prosjektet meldt til, og godkjent av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD).

### 2.3. Teoretiske perspektiver på myte

Malinowski hevdet at myter var forankringer av moralske holdninger, sosiale institusjoner og rituelle skikker, på samme måte som bibelske beretninger ble brukt i kristen kultur. Myter inngår dermed i en total symbolsk orden som utgjør en kultur og innehar en konserverende, funksjonell rolle på kultur og samfunn. For Malinowski stammet religion fra individuelle opplevelser, spesielt ut av frykten for å dø.<sup>27</sup> Ritualer er ikke kun uttrykk for menneskelige mentale tilstander, men de skaper også visse følelsesmessige tilstander.<sup>28</sup> Dette er et av Malinowskis varige bidrag til myteteorien.

Samtidig innebærer dette et oppgjør med myte- og ritualskolen. Selv om myter iblant kunne begrunne et ritual, var det et langt bredere spektrum av kulturelle skikker myter ble brukt til å begrunne. Myter var dermed hverken spunnet ut av ritualer eller utelukkende forbundet med dem, og det var også ritualer som ikke hadde sin opprinnelse i myter.

Malinowski tok et oppgjør med den intellektualistiske tenkningen om at myter er forklaringer, en previtenskapelig forklaring i fortellingens form. Isteden måtte man se mytene i sin levende sammenheng, funksjon og kontekst. Da ville man oppdage at myter riktignok fungerte som en slags forklaring, men ikke i teoretisk forstand. Myter har først og fremst en samfunnsoppretholdende *funksjon* – og Malinowski regnes som en av de meste betydningsfulle funksjonalistene innen myteteori.<sup>29</sup>

Jung hevdet at vår bevissthet bygger på en eldre underbevisst psyke, og at bevisstheten fortsetter å eksistere sammen med den eller til og med på tross av den.<sup>30</sup> I den underbevisste psyken eksisterer det fellesmenneskelige grunntyper og disposisjoner, som Jung kaller arketyper. Campbell så, som Jung, myter som konkrete synlige uttrykk for de universale arketyperne, de symbolske uttrykk for sjelens indre og vår kollektive samvittighet. Han festet

---

<sup>27</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 28

<sup>28</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 28

<sup>29</sup> Ariadne, søkeord "Funksjonalisme", [URL]

<sup>30</sup> Frieda Fordham, *Innføring i Jungs psykologi*, (Oslo: Gyldendal forlag, 1964), 14

seg ved det som utmerket seg ved hver fortelling og sammenlignet dette med andre fortellinger. Betydningen oppstår altså hos hvert symbol i relasjon til en bakenforliggende struktur. Campbell var enig med Jung og mente at myter var uttrykk for de generelle tanker og sannheter som preger menneskelige samfunn, og at de fortalte om og ga uttrykk for den samme bevisstheten.<sup>31</sup>

Campbell er i moderne tid nær sagt den eneste som fremmet en komparativ universell myteteori. Mircea Eliade var også en formidler av teorien om en universell essens i alle myter og religioner og tok til seg en funksjonalistisk tilnæringsmåte, blant annet fra Malinowski, selv om han primært sett er opptatt av mytenes symbolske innhold.

For strukturalisten Lévi-Strauss må myter primært sett sees som abstrakt symbolspråk der dypstrukturen blir det viktigste.<sup>32</sup> Kulturene mennesker har skapt, er overflatevariasjoner av en universell menneskelig tilbøyelighet til å ordne og klassifisere sin egen omverden og erfaring. Samtidig blir premisset om vilkårlighet basis for det vitenskapelige mytestudium – i en myte kan alt skje, og hendelsesforløpet kan være fullstendig ulogisk. Det som utgjør en myte, er derimot de parallelle motsetningene som lys/mørke, liv/død, natur/kultur. Myter representerer ifølge Lévi-Strauss derfor ”en før-rasjonell, kognitiv bearbeiding av fundamentale motsetningsfylte spørsmål som er dels menneskelige, dels kulturspesifikke.”<sup>33</sup>

## 2.4. Teoretiske perspektiver på ritual

Catherine Bell hevder at definisjoner av begrepet ritual byr på problemer nettopp fordi mange handlinger kan tolkes som ritualer, samtidig som ulike tolkningsperspektiver gir ritualer forskjellige betydninger, og at denne mangetydigheten gjør at begrepet lett vil utvannes.<sup>34</sup>

Bell inntar en dekonstruksjonistisk tilnærming og foreslår derfor at vi kvitter oss med begrepet og heller forholder oss til ritualistiske handlinger og aktiviteter. Hun vil skifte fokus fra å se ritual som en meningsbærende tekst til å konsentrere seg om ritual som handlingssekvenser, noe som overskrider de ulike fortellingene og tolkningene. En måte å definere ritual på er å henvende seg til ritualets form i definisjonen, for så å se hvert ritual for seg i sin kontekst.

Catherine Bell deler ritualer inn i seks typer; overgangsritualer, kalenderritualer, utvekslings- og kommunikasjonsritualer, beskyttelsesritualer, fest-, faste- og

---

<sup>31</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 8-9

<sup>32</sup> Eric Csapo, *Theories of Mythology*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 204

<sup>33</sup> Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*, 111

<sup>34</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 88



karnevalsritualer, samt politiske ritualer.<sup>35</sup> Overgangsritualene kan knyttes til Campbells monomyte, da de er ritualer som markerer og dramatiserer en persons overgang fra et livsstadium til et annet – overgangene helten på sin reise må gjennom.

*Miração*<sup>36</sup> er en “rite of passage”, da de følger van Genneps tredeling av innvielsesprosessen, som igjen er et ekko av de eldre teoriene om den døende og oppstandne gud.<sup>37</sup> Daimistene tror på ofring som en betingelse for å ta del i det hellige universet. Gjennom *miração* gir daimistene seg over til den guddommelige enhet, slik at de kan motta fra gudene til gjengjeld.

Sosiologien Emile Durkheim så religion som et sosialt fenomen<sup>38</sup>, nærmere bestemt et sett med ideer og praksiser som mennesker bruker for å helliggjøre den sosiale strukturen i samfunnet. Han hevdet at ritualer utløste sterke følelser og var en måte å kollektivt samle mennesker og styrke deres tilknytning til samfunnet.<sup>39</sup> Dikotomien *Det hellige og det profane* lå til grunn for all religiøs tro, og ritualer var regler som bestemte hvordan en skulle forholde seg til hellige objekter.

Strukturalister og funksjonalister som Van Gennep, Levi-Strauss, Turner, Bateson og Geertz, gikk videre i utforskningen av samfunnet som en sosial struktur.<sup>40</sup> Van Gennep mente at individuelle riter bare kunne forstås i sin kontekst, men han ville påvise strukturfellesskap i rituelle mønstre. I sine teorier om overgangsritualer distingverte han i overgangsritualet mellom en separasjonsfase, en terskelfase og en reintegrasjonsfase.<sup>41</sup> Levi-Strauss som anvendte strukturalisme og lingvistisk teori på antropologi, så sosiale fenomen som slektskap, myter og ritualer som symbolske kommunikasjonssystemer som hadde sitt opphav i og ble formet av tankestrukturer i hjernen. Psykologiske forklaringsmodeller som dette blir tatt opp av Sigmund Freud og Carl Jung, og videreført av Mircea Eliade og Joseph Campbell – som også deler opp ritualer (og myter) i en separasjonsfase, en terskelfase og en reintegrasjonsfase.<sup>42</sup> Monomyten er som nevnt over, delt opp i tre deler: avreise – der helten forlater verden slik han kjenner den, innvielsen – det første hinderet og tilbakevendelsen.<sup>43</sup>

---

<sup>35</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 94

<sup>36</sup> Bevissthetstilstanden som oppstår som følge av å drikke ayahuasca. Den ekstatiske tilstanden der deltakerne opplever visjoner er karakteristisk for Santo Daime, der hver person blir en protagonist for sin sjamanistiske reise.

<sup>37</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 101

<sup>38</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 5

<sup>39</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 25

<sup>40</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 59

<sup>41</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 36

<sup>42</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 35-36

<sup>43</sup> Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, (London: Fortuna Press, 1993), 36

Turner var spesielt influert av Van Genneps teorier om overgangsritualer og kombinerte disse teoriene med sine teorier om *liminalitet* og det *sosiale drama*.<sup>44</sup> Han var interessert i forholdet mellom struktur og anti-struktur i ritualer og spesielt i *liminalitetens*<sup>45</sup> stadium i overgangsritualet som han så som et ”betwixt and between”, utenfor samfunnets vanlige sosiale struktur, hvor neofyttene mistet sin sosiale status og opplevde en tilstand av *communitas* eller samhold på tvers av sosiale skiller.<sup>46</sup> Turner så ritualer som en måte å spille ut sosiale konflikter på og åpnet derfor for å se ritualer som en dynamisk prosess. Hans vekt på at ritualer virker gjennom en prosess av dramatisering, ledet ham og andre teoretikere til å se ritualer som en performance, som fører oss til Richard Schechners performanceteorier.

I forbindelse med performanceteoriene bør det nevnes at Batesons teorier om *framing*, det vil si at bestemte handlinger rammes inn for å skille seg fra andre handlinger, har vært betydningsfulle. Geertz mente at den levde verden og den imaginære verden smeltet sammen under formidlingen av ett enkelt sett med symbolske former og ble til den samme verden.<sup>47</sup>

Utførelsen av et ritual er en performativ, iscenesatt handling, der myten spilles ut i virkeligheten. Disse performative hendelsene befinner seg ifølge Richard Schechner mellom ”fact and imagination”.<sup>48</sup> Denne performative atferden er en ”restored behaviour” eller en ”twice behaved behaviour”, som betyr at handlingen som fremføres er re-arrangert og konstruert.<sup>49</sup> Gjentakelsen vil aldri kunne bli identisk med det den gjentar, men er både refleksiv og symbolsk og inneholder det Schechner omtaler som en dobbelt negasjon. Den dobbelte negasjon kan forklares som et ”tredje” sted i bevisstheten, mellom ”not me” og ”not not me”. Aktøren er ikke seg selv, ved at han spiller en konstruert rolle, men han er heller ikke ”ikke seg selv”. Denne dobbeltheten er et karakteristisk trekk ved performativ atferd.

”The efficacy – entertainment braid” som presenteres av Schechner<sup>50</sup> er vesentlig for å forstå ritualer og teater som motsetninger, men som bærere av ulike sider ved det performative uttrykk. Det er et kontinuum hvor ritual og teater står som eksempler på ytterligheter i en skala av egenskaper ved performativ praksis.<sup>51</sup> Ritualer dreier seg om menneskenes plass i verden og deres forhold til andre mennesker, til guder og andre

---

<sup>44</sup> Richard Schechner, *Performance studies – an introduction*, (New York: Routledge, 2.utg. 2006), 66

<sup>45</sup> I performanceteori refererer begrepet *liminal* til en mellomtilstand. Van Gennep delte liminale handlinger opp i preliminal, liminal og postliminal. Schechner, *Performance studies – an introduction*, 66

<sup>46</sup> Schechner, *Performance studies – an introduction*, 70

<sup>47</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 66

<sup>48</sup> Richard Schechner, *The future of ritual: writings on culture and performance*, (London: Routledge, 1993), e-bok, [URL], 263

<sup>49</sup> Schechner, *Performance Studies – An introduction*, 28

<sup>50</sup> Schechner, *Performance Studies – An introduction*, 129

<sup>51</sup> Schechner, *Performance Studies – An introduction*, 79

overnaturlige makter.<sup>52</sup> ”The efficacy – entertainment braid” handler om hvorvidt en performativ hendelse oppfattes som virksom eller som ”underholdning”. Schechner skriver at *efficacy* alltid er tilstedeværende på en eller annen måte i rituell performance.<sup>53</sup> Ritualet fungerer som en tilstand der man åpner for det imaginære, og hvor handlingene blir utført ”som om” det var slik det faktisk er – et mulighetens rom. Videre skriver Schechner at hvorvidt man kaller en bestemt performance for ritual eller teater kommer an på handlingens kontekst og funksjon. Teater ”by means of ritual” kan virke på samme måte som et ritual, og er ritual ”by means of performance” innebærer en estetisk form og kan klassifiseres som underholdning.<sup>54</sup>

Ritualer kan sees å være et sted der sosiale konflikter spilles ut. Ritualene spilles ut gjennom en prosess av dramatisering og kan derfor sees som performance. Sosiale fenomener som ritualer er symbolske kommunikasjonssystemer.<sup>55</sup> Disse ritualene handler ofte mer om idealer enn om virkeligheten, og de spilles ut ”som om”. De er en refleksjon over hvordan den levende verden er, eller hvordan den kunne (burde) ha vært. Ved å utføre de rituelle handlingene skapes verden på nytt.

## 2.5. Mellom essens og konstruksjon

To prinsipper i Campbells (og Eliades) religionsfenomenologiske fortolkningsteori tar utgangspunkt i er at religiøse fenomener orienteres mot arketyper, at fenomener av samme type tenderer til å danne et system. Arketypene sees dermed som de strukturelle elementene i det (kollektivt) ubevisste. Begrepet arketype brukes også for å beskrive mytologiske tema, som gjengir allmennmenneskelige forhold, slik heltemyten gjør. Grunnlaget for denne teorien ligger i hypotesen om at universelle betydningsstrukturer finnes i religionshistorien – altså at konnotasjoner og betydninger ligger latente i bestemte fenomener.

Eliade hevder at det har foregått en spredning av motiver fra et opprinnelsessted i forhistorisk tid som gjør at vi finner likhetstrekk mellom myter og religioner verden over.<sup>56</sup> Ritualer er midler for å gjenskape den mytiske opphavstiden. René Girard hevdet at syndoffermekanismen og det mimetiske begjær er to grunnleggende felles mekanismer i menneskelig natur<sup>57</sup>, mens Georges Dumézil hevdet at det eksisterer en treleddet struktur i

---

<sup>52</sup> Gilhus og Mikaelson, *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*, ss. 121-140

<sup>53</sup> Schechner, *Performance Studies – An introduction*, 80

<sup>54</sup> Schechner, *Performance Studies – An introduction*, 86

<sup>55</sup> Schechner, Richard, *Performance Studies – An introduction*, 67

<sup>56</sup> In illo tempore

<sup>57</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 15-16

indoeuropeiske kulturer som omfatter både sosiale klasser og gudeverdenen.<sup>58</sup> Paul Ricoeur forkastet at det hellige skulle være religionenes essens, og skrev at dersom religion skulle ha noen essens, er det ikke det hellige, men den samme essens som alle andre sosiokulturelle systemer har, nemlig kommunikasjon. Han fokuserer derfor først og fremst på tekst, ikke på *det hellige*.<sup>59</sup> Religionen skilles dermed ikke kategoriske fra andre kulturelle systemer hos Ricoeur. Campbell derimot fremmer teorier om heltereiser generelt, ikke ut fra etniske, geografiske eller sosiokulturelle avgrensninger.

Campbell behandler myter som essensialistiske og konsentrerer seg i størst grad om psykologiske forklaringer for hvordan denne essensen viser seg i forskjellige myter. Han konsentrerer seg i mindre grad om ritualene. Jeg vil derimot undersøke om (de konstruerte) ritualene i Santo Daime brukes for å gjenskape/spille ut myten. Ifølge Campbell's *Power of myth* er en helt en person som har viet sitt liv til noe større enn seg selv, som har ofret sitt liv for en sak.<sup>60</sup> Denne karakteristikken passer Mester Irineu, men også Padrinho Sebastião som begge viet livene sine for å formidle sine kunnskaper om ayahuasca og Santo Daimers lære, veien til selvforståelse, og dermed til Den nye tid – Nova Era. Campbell beskriver heltens to viktigste oppgaver som den fysiske dåden hvor man redder et liv/et folk fra ondskap eller fare eller en som en ekstraordinær reise for å gjenvinne noe som er tapt eller oppdage ny viten.

Campbells syntetiske mytografi legger vekt på myter og ritualers fire funksjoner: en metafysisk eller mystisk funksjon som forårsaker ærefrykt og hevn, en kosmologisk funksjon som sørger for et koherent bilde av kosmos, en sosiologisk funksjon som integrerer individene i et sosialt samfunn og en psykologisk funksjon som fungerer som en styrer menneskets indre utvikling.<sup>61</sup>

Campbell, som Jung, hevder at myter ikke kun er et produkt av menneskets intellekt og forestillingsevne, og at myter således ikke er fiktive. Myter oppstår i menneskets kollektive underbevissthet og er arketypiske, som igjen vil si at de ligger som latente motiver i menneskesinnet. Arketyperne derimot, oppstår ikke i bevisstheten, men uttrykker seg gjennom den individuelle psyke og de dypere underbevisste prosesser. Arketyperne er dermed representanter av fellesmenneskelig karakter, og representerer sådan hele menneskehetens felles kulturarv. Campbell's monomyte er en slik arketypisk formel. De tre stadiene i heltens

---

<sup>58</sup> J. P. Mallory og Douglas Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European culture*, (Michigan: Edward Brothers Inc, 1997), 118

<sup>59</sup> Carsten Pallesen, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 2/2002, 65.årgang. (København: Forlaget Anis, 2002), [URL], 169

<sup>60</sup> Joseph Campbell og Bill Moyers, *The Power of Myth*, (New York: Doubleday publishers, 1988), 123

<sup>61</sup> Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 16

reise – som jeg vil komme tilbake til i kapittel 4 – er nettopp de tre stadiene som er karakteristisk for et menneske i psykisk utvikling. Denne menneskelige psykiske utvikling overføres til en ytre skikkelse – større enn oss selv, og heltens reise spilles ut i ritualer. På denne måten er ritualenes intensjon å gjenskape mytens heltereise. Denne indre, psykiske reisen står sentralt i Santo Daimens ritualer og er nøkkelen for å oppnå harmoni både på et individuelt og kollektivt plan.

C. G Jungs teorier utgjør en grunnleggende påvirkning på religionsfenomenologien. I motsetning til Freud, ser Jung på religion som en positiv kraft i utviklingen av den menneskelige personlighet.<sup>62</sup> Det Freud omtaler som en kollektiv nevrose, omtaler Jung som universelle arketypiske bilder innesluttet i menneskesinnet. Freud trodde at mennesker ved fødsel arver bestemte instinkter – innesluttet i det han kalte ”id”. Han mente med andre ord at alle mennesker arvet en ubevissthet bestående av undertrykkede primale instinkter – som kollektivt eksisterte i den menneskelige psyke fra en tidligere periode i menneskets utvikling. Fra Jung henter også Campbell tanken om en bevissthet (Freuds ego), en kollektiv bevissthet og en individuell underbevissthet (i betydningen ubevisst). Begrepet det underbevisste eller mer konkret det *ubevisste* er et problematisk begrep, da det som ikke er bevisst tilsynelatende er umulig å snakke om da det først må bringes til det bevisste. Ubevissthetens innhold må være ”capable of consciousness”, og det blir dermed legitimt å snakke om det ubevisste som så lenge vi er i stand til å demonstrere dets innhold.<sup>63</sup>

Den kollektive underbevissthet består av arketypiske bilder, som representerer pre-eksistente former eller typer som har eksistert siden menneskehetens begynnelse. Disse typene er ”bosatt” i alle mennesker som aktive disposisjoner til å påvirke våre tanker, følelser og handlinger. De eksisterer som universelle menneskelige fenomener og er med på å skape myter, historier, gudebilder og tankemønstre. Arketyperne Campbell benytter seg av er blant annet den vise mannen, den store mor, som viser seg i fruktbarhetssymboler, en gudinne eller jorden. Gudebarn og helter er også av de viktigske arketyperne. Heltereisen involverer alle de mest fremtredende arketyperne beskrevet av Jung. Gjennom monomyten forsøker Campbell å demonstrere underbevissthetens innhold og struktur.

---

<sup>62</sup> James L. Cox, *A guide to the phenomenology of religion*, (London: T&T Clark International – Continuum, 2006), 91

<sup>63</sup> Cox, *A guide to the phenomenology of religion*, 93

# TRE

## Santo Daime – en reise i Amasonas

“The Master is the one from Nazareth and the mystery is from Amazônia”

-Padrinho Alfredo

Den søramerikanske regnskogen dekker et område på omtrent 6,8 millioner kvadratkilometer og inkluderer den største delen av Amasonas. Området strekker seg langt nord i Guyana og når munningen av Orinoco.<sup>64</sup> Til tross for den søramerikanske regnskogens enorme territorium er området usedvanlig homogent, både med tanke på klima, innbyggernes boforhold og religion. Antropologen Betty Meggers skriver at en av de mest overraskende egenskapene ved livet i Amazonas, er fraværet av regionale forskjeller.<sup>65</sup> De fleste *caboclos* deler de samme ambisjonene, den samme troen, spiser den samme maten og bor i geografisk sett like områder langs de lengste elvene.

Selv om den indianske kulturen har hatt stor innflytelse på kulturene i vestbrasilianske områder, seiret de grunnleggende katolske institusjonene, delvis fordi de innfødte kulturene med sin relativt enkle rituelle praksis ikke var i stand til å stanse den nye praksisen som ble innført. Området vest i Amasonas var lenge preget av immigrasjon av folk fra uttørkede områder som kom for å arbeide i gummiplantasjene. Migrasjonen stoppet opp på 1920-tallet under depresjonen, da gummiplantasjene i Amasonas fikk hard konkurranse fra plantasjene i Malaysia og førte til en betydelig nedgang i folketallet i området. En ny migrasjonsflyt begynte i 1940, da den andre verdenskrig gjorde Amazonas gummi til en viktig ressurs for Europa igjen. De store sosiale og økonomiske endringene dette førte med seg utløste en sterk urbaniseringsprosess.<sup>66</sup>

En offisiell undertrykkende politikk mot heksekunst ble satt i kraft i 1890 for å dempe ulovlig medisinsk praksis og bruk av giftige stoffer i tilknytning til religion. Edward MacRea

---

<sup>64</sup> Store Norske Leksikon, søkeord ”Amasonas” [URL]

<sup>65</sup> Meggers, *Amazonia, a ilusao de um paraiso*, (Rio de Janeiro: Ed. Civilizacao Brasileira, 1977), gjengitt i Edward MacRea, *Guided by the moon- shamanism and the ritual use of ayahuasca in the SantoDaime religion in Brazil*, [URL]

<sup>66</sup> Store Norske Leksikon, søkeord ”Amasonas” [URL]

hevder at denne offisielle kampen mot heksekunst ikke var systematisk, og mange afro-indianske åndelige praksiser overlevde med støtte fra politisk innflytelsesrike venner ved å klassifisere sin åndelige praksis som religiøs.<sup>67</sup> Visse aspekter ved deres religiøse praksis ble oppmuntret og andre møtt med motstand, alt for at doktrinene skulle være kompatible med de dominerende verdiene i det brasilianske samfunnet. MacRea skriver at afro-indianske samfunn fikk eksistere i fred ”så lenge de holdt seg innenfor visse grenser og understreket sin ”forpliktelse til godhet”.<sup>68</sup>

Mester Irineu hadde også venner i politikken og fant støtte blant lokale politikere. Dette er noe av grunnen til at Mester Irineu la vekt på ”hvite” katolske og esoteriske aspekter ved sin lære om ayahuasca.<sup>69</sup> MacRea presiserer av dette er grunnen til at den moralske tvetydigheten som så tydelig viser seg i sjamanistiske tradisjoner, ikke er å spore i Santo Daime. Dette være seg magiske angrep mot fiender eller utarbeidelse av drikker med magiske egenskaper som er mer vanlig i sjamanistiske tradisjoner.<sup>70</sup>

Militærregimet som kom til makten i 1964, åpnet for kolonisering av det enorme Amazonas-området. Flere indianersamfunn gikk til grunne, og de økologiske virkningene er uoverskuelige. Men de sosiale og kulturelle endringene førte til en rekke nye utbygginger som veksten i Santo Daime og den rituelle bruken av ayahuasca. Raimundo Irineu Serra var korporal i grensevakten og hadde arbeidet som embetsmann i den brasilianske grensekommisjonen da han åpnet for offentlige ayahuasca-trabalos<sup>71</sup> i Rio Branco, hovedstaden i delstaten Acre. Han hadde kommet til Acre som gummitapper og hadde i mange år vært i kontakt med ayahuascabrukere i grenseregionen, og tiden som gummitapper i Amasonas ga ham en stor forståelse av caboclokulturen.

På begynnelsen av 1900-tallet ble Irineu kjent med Antonio og Andre Costa, og det var sammen med disse brødrene at Mester Irineu først drakk ayahuasca. Bolivianske og peruanske myter hevder at Don Crescencio Pizango – en peruansk ”ayahuasquero”<sup>72</sup> – introduserte Antonio Costa for den hellige teen, og at Antonio brakte teen til Mester Irineu.

---

<sup>67</sup> Edward MacRea, *Guided by the moon- shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, (e-bok), [URL]

<sup>68</sup> MacRea, *Guided by the moon- shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>69</sup> MacRea, *Guided by the moon- shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>70</sup> MacRea, *Guided by the moon- shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>71</sup> Trabalos, arbeidet som gjøres under et ritual

<sup>72</sup> En ayahuasquero

Don Crescencio Pizango hadde mottatt sin visdom fra Inkakongen Huascar.<sup>73</sup> Costa-brødrene åpnet på 1920-tallet det religiøse senteret ”Circulo de Regeneracao Fe” (CRF), en organisasjon som fulgte en streng hierarkisk oppbygning der medlemmene ble rangert fra soldat til menig.<sup>74</sup>

Med støtte fra guvernøren Guiomard dos Santos fikk Mestre Irineu i 1940 tildelt området kjent som Colonia Custodio de Freitas, et landlig område i utkanten av Rio Branco. Landområdet ble da delt mellom hans tilhengere og deres familier. Området ble kjent som ”Alto Santo”, og tempelet "Centro de Iluminacao Crista Luz Universal" (CICLU) ble bygget. Et enormt caravacca-kors ble reist ved inngangen til kirken, for å symbolisere ayahuasca, den nye gaven sendt fra gud.<sup>75</sup>

CICLU ble svært godt kjent og tiltrakk seg et stort antall mennesker. Mestre Irineus tilhengere betraktet ham som samfunnets patriark som skapte en følelse av samarbeid og brorskap blant hans tilhengere de siste årene av hans liv. Viktigheten av hans karismatiske personlighet ble enda tydeligere etter hans død da samfunnet ble splittet av konflikter som involverer åndelige lederskap, eierskapet av tomter og enkelte misforståelser blant medlemmene.<sup>76</sup> Etter Irineus død i 1971 delte Santo Daime seg i to retninger, den ene følger Padrinho Sebastião, og den andre følger Mester Irineus lære.

### 3.1. Introduksjon til Santo Daime

Til forskjell fra afro-brasilianske religioner som Umbanda/Quimbanda (brasiliansk) og Candomblé (afrikansk) ble Santo Daime dannet i jungelen, utenfor byene. Santo Daimens åndeunivers rommer mange forskjellige ånder, og daimistenes kontakt med disse åndene skal gi dem hymner og visdom. I motsetning til Candomblé og Umbanda som opererer med antropomorfe guder, er Santo Daimens guder beskrevet som energier. Spirituelle vesener – som Juramidam<sup>77</sup> – har riktignok tatt bolig i mennesker, slik som i Mesteren.<sup>78</sup>

Santo Daime er, som nevnt, inspirert av kardecismen, og deler dermed kardecismens syn på universet. I følge kardecismen skapte Gud et univers som består av en åndelig og en

---

<sup>73</sup> Rodrigo Borges de Tavares, “The feitio and the daime”, [URL]

<sup>74</sup> MacRea, *Guided by the moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>75</sup> Ira R Bashkow, “Ethnography and History of the Santo Daime Religion, Acre, Brazil”, [URL]

<sup>76</sup> MacRea, *Guided by the moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>77</sup> Mester Irineus spirituelle navn

<sup>78</sup> MacRea, *Guided by the moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]



materiell verden. Åndene er udødelige, men de ble skapt ufullkomne og streber etter å oppnå fullkommenhet. Åndene er som menneskene er underlagt reinkarnasjonenes lover, og vil gjennom reinkarnasjon gradvis nærme seg fullkommenhet.<sup>79</sup> Åndene etter avdøde mennesker, men også åndene som er skapt som ånder, kan kommunisere med de levende – enten ved hjelp av et medium eller gjennom åndebestråling.

Visdommen står i motsetning til menneskets uvitenhet før det blir bevisst sitt egentlige potensial og sin guddommelighet. Under katolisismens innflytelse har også tanken om en djevel blitt inkorporert i Santo Daimens trossystem. Djevelens misunnelse på Gud har også ført til en misunnelse på menneskene, som er Guds levende uttrykk og skapelse. Kampen mot Djevelen som ønsker å dominere og regjere over menneskene, må kjempes i hvert menneske. Alex Polari De Alverga<sup>80</sup> skriver at så lenge menneskene kjenner sitt sanne og indre ”jeg”, vil Guds tilstedeværelse skinne på jorden. For å få kontakt med åndene må menneskene studere ”the nature of the superior self”.<sup>81</sup> Ondskap kan komme av uvitenhet, og både mennesker og ånder kan stige i hierarkiet ved kunnskap om seg selv.

Opplevelsen av ayahuasca beskrives av daimister som en snarvei til kunnskap. Mester Irineus disippel Padrinho Sebastião de Mota beskriver det daimistiske fellesskapet som den spirituelle gjenfødelsen av kongeriket og sakramentet Daime som en hjelp til å finne daimistenes spirituelle identitet. Padrinho Sebastião beskriver sakramentet som en reise der hver av de reisende må møte sine verste frykter og følelser. Som medisin brukes ayahuasca for å vise vår falske bevissthet, helbrede moralske sår og ”rebuild a serenity out of angst and obsessive recollections”.<sup>82</sup> For daimister er sykdom et resultat av onde ånder som har tatt bolig i deres kropp. Irineu beskrev sladder og annen informasjon uten kilder, som *correio de má notícia* – ”dårlige nyheter fra postkontoret”.<sup>83</sup> Irineu mente at sladder førte til sykdom og forstyrrelser som gjør at en ikke er i stand til å se verden slik den skal sees.

Ordet *miração* kommer fra Mester Irineu og er satt sammen av ordene ”mira” og ”ação” (å se/oppfatte + handling). *Miração* er svært individuelt og avhenger av hver enkelt. *Peia* – den ubehagelige følelsen, samt bivirkningene oppkast og diaré skjer ikke med alle, men for de ubalanserte. *Peia* og *purga*<sup>84</sup> sees også å være en indre rensning av kroppen. *Mirações* gjør det mulig for menneskene å oppnå det himmelske riket som himmelske

---

<sup>79</sup> Store norske Leksikon, søkeord ”kardecisme” [URL]

<sup>80</sup> Alex Polari De Alverga skrev historien om Padrinho Sebastião Mota, Mester Irineus viktigste disippel. Han er i dag padrinho i Céu do Mápia, Acre.

<sup>81</sup> Alex Polari de Alverga, *Forest of Visions* (Vermont: Park Street Press, 1999), 78

<sup>82</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 131

<sup>83</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 250

<sup>84</sup> Peia er den ubehagelige følelsen mange kan oppleve etter å ha drukket ayahuasca, mens purga betyr oppkast.

vesener. Den viktigste av disse himmelske vesenene, er Juramidam, den nye Jesus Kristus. Etter ham kommer Jomfru Maria – som noen retninger innenfor Santo Daime, tror eksisterer i marihuana. Andre himmelske vesener er hellige innen den katolske kirke, forfedrenes ånder, elementære naturkrefter som manifesterer seg som et åndelig vesen, samt *desencarnados* – menneskenes vandrende sjeler.

Hierarki, disiplin og sentralisering av makt står sterkt i Santo Daimers kirke. Gudfaren eller gudmoren i daimist-samfunnene fungerer som lederen mens ektefellen gjerne fungerer som lederens høyre hånd. Etter gudfaren/gudmoren står de som er innviet og til sist kommer de som ikke er innvidd. De har svært strenge moralske regler, de praktiserer monogami, og kjønn er knyttet til bestemte handlinger (denne holdningen deles imidlertid ikke av alle daimister). Kvinnenes rolle er å skape en harmonisk hjem, mens mennene er autoritet i familien. Daimistene er også opptatt av at mennesket skal herdes. Derfor ser de på peia og purga som noe positivt, ikke kun fordi det virker rensende, men fordi det er ment for å herde menneskene.

Irineus første visjon viste ham ”den guddommelige dronning”/Jomfru Maria som satt på månen og fortalte ham at han skulle gå inn i skogen i åtte dager med kun ayahuasca. Der møtte Irineu Skogens dronning, som fortalte ham at han skulle grunnlegge en ny tro med basis i ayahuasca. Han skulle også bruke sine helbredende evner til å gjøre folk friske ved hjelp av ayahuascaen. Den hellige teen, som også ble kalt daime (’gi meg’ på portugisisk) skulle brukes som et sakrament – Jesus ble født på ny i Mester Irineu og hans ånd lever i sakramentet som gir menneskene en innsikt i seg selv og gir kunnskap om det guddommelige. Ritualet med den hellige teen står så sentralt i Santo Daime at den ikke kan skilles fra myten. Det er gjennom sakramentet at hymnene blir mottatt av daimistene, og gjennom ritualet at myten spilles ut. Mester Irineu vektla Ayahuascaen kraft, som ikke bare forandrer deltakernes bevissthetstilstand, men forsterker deres føleleser, utvikler deres hengivelse og skaper en dypere og mer integrert kunnskap som står i harmoni med alle nivåer i mennesket.<sup>85</sup> Daimister opererer med flere dimensjoner av virkelighet, og anser den usynlige verden som en del av virkeligheten, som kan utforskes via ayahuasca. De redefinerer betydningen av virkelighet og utforsker psykens underbevissthet, og for å kunne bli et bevisst menneske, må denne dimensjonen utforskes. Under ritualene med ayahuasca opplever de *miração*, og oppnår det de selv kaller en psyko-magisk kunnskap.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 131

<sup>86</sup> Intervju med Diego, 15.10.09

Mesteren var den første til å motta hymner og ble fulgt av Maria Damiao, Joao Perira, Germano Guilherme, Antonio Gomes, Manoel Corrente og Padrinho Sebastião. Det nærmeste en kommer en offisiell samling av hymner er hymnene etter Mestre Irineu, Padrinho Sebastião Mota de Melo, Padrinho Alfredo, Madrinha Rita (gift med Padrinho Sebastião), og Madrinha Julia (Madrinha Ritas søster). Mester Irineu er den viktigste personen innenfor Santo Daime, ettersom han var grunnleggeren og hadde en direkte kontakt med jomfru Maria. Hymnene som ble mottatt av Irineu Serra, kalles Det tredje testamentet, og han omtales som den nye Jesus, mens Padrinho Sebastião er den andre Johannes Døperen. Padrinho Sebastião er Santo Daimes mest betydningsfulle profet og Mester Irineus viktigste disippel. Mester Irineus sjelenavn er Juramidam<sup>87</sup>, og daimistene er soldater (midam), som sammen med gud (Jura) skal vekke Juramidams imperium på jorden. Juramidam betyr både Gud og Gud og hans soldater, en forestilling om det hellige som både er individualistisk og kollektiv.<sup>88</sup> Juramidam er også navnet Mester Irineu ga til det guddommelige vesenet som lever i ayahuasca, den nye manifestasjonen av Jesus Kristus. Jesus har returnert til jorden i form av vinen, og sier "I am the Vine, ye Are the branches".<sup>89</sup> Juramidamfamilien, ved Rodrigo Borges de Tavares, skriver at:

From his [Irineus] communications with the Virgin were also born the ritualistic aspects of the doctrine; its liturgy, its Christian characteristics and its role of charity and assistance: the rescue of the human dignity and the search to be in harmony with the universal currents that surround us.<sup>90</sup>

Det finnes forskjellige ritualer for forskjellige anledninger, men hínario-ritualene som i utgangspunktet utføres to ganger i måneden ansees i de fleste kirker å være de viktigste. Alle ritualer inkluderer å drikke daime og dermed endre sin bevissthetstilstand med målet om å oppnå kunnskap om seg selv og om gudene. Under alle ritualer synges hymner (akkompagnert av marakas) og det danses en enkel monoton dans. Menn er kledd i grønne uniformer, kvinnene i hvite kjoler med grønne bånd med små tinnkroner på hodet. Ritualene varer i flere timer – som oftest fra solnedgang til soloppgang.

Teen blir forberedt og tilberedt under *feitio*-ritualet. De rituelle forberedelsene viser ideen om komplementariteten av mannlige og kvinnelige krefter. Daime tas i mange kirkesamfunn hovedsakelig på onsdager eller til spesielle anledninger, mens noen

---

<sup>87</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 252

<sup>88</sup> MacRea, *Guided by the Moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, 6

<sup>89</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 45

<sup>90</sup> Intervju med Rodrigo Borges de Tavares, 10.09.09

kirkesamfunn – som i Ceu do Mapia – har over 365 ritualer i året. Ritualet jeg velger å konsentrere meg om er *hinario*-ritualet som varer i ca 12 timer, da det begynner ved solnedgang og avsluttes ved soloppgang. Teen drikkes hver andre time gjennom hele ritualet. Da danner daimistene to linjer, en for kvinner og en for menn, for å innta et nytt glass med den hellige teen før nye hymner synges. Og drikke daime uten å synge hymnene vil ikke ha noen funksjon. Hymnene kommer fra himmelen, og velges ut av lederen av ritualet, vanligvis en padrinho. Målet med ritualet og med Santo Daime er å delta i det himmelske universet. Gjennom ritualene – og dermed gjennom *miração* vil en begi seg ut på en kunnskapsreise og nærme seg åndelig perfektjon. Teen fungerer som et orakel og *miração* som en åpenbaring av den immanente virkeligheten. Min tolkning er at de gjennom ritualene gjenskaper Jesu død og oppstandelse og myten om Juramidam, ved at de selv tar del i sin egen død og oppstandelse. De ofrer en del av seg selv for å motta kunnskap og oppnå spirituell perfektjon. Ritualenes funksjon i gjenskapelsen av myten vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.

Kirkene (igreja) er ofte sekskantet, med en stor åpen plass i midten (salão), der det er plassert et trebord, dette også sekskantet, mens det foran i rommet er plassert et alter. På alteret finnes det bilder av jomfru Maria, Jesus, Mester Irineu og padrinho Sebastião, brasilianske og afrikanske guddommer, lys og røkelse – og i noen kirker, amuletter og krystaller. Rundt bordet sitter padrinhoen eller madrinhaen som leder ritualet, samt musikere og sangere og andre fardados. Caravacakorset står alltid på alteret og markerer gjerne også inngangen til kirkene. Korset symboliserer Jesu tilbakekomst, men også Nova Era, den nye tid. Flere kirker har også bilder av kolibrier som fungerer som et bindeledd mellom menneskene og gudene.<sup>91</sup> Beija-Flor er det portugisiske navnet på kolibrien og er en viktig del av Santo Daimenes myte. Den er beskrevet som fuglen som kysser de to plantene som utgjør ayahuascaen. Den er en spirituell budbringer som leder mennesker inn i det ubevisste, på søken etter kunnskap om seg selv og verden.<sup>92</sup>

Slik Mester Irineu ble døpt av padrinho Sebastião i Rio Branco, skal alle mennesker bli døpt med Daime og ”fødes på nytt”. Padrinho Sebastião sang for Mester Irineu; ”I baptize you with this water, so that the gift of the Holy Spirit opens your mind and your heart to understand evermore the Divine mysteries”.<sup>93</sup> Et kor sang i bakgrunnen; “The one who

---

<sup>91</sup> Som en parallell til ekornet Ratatosk i norrøn mytologi, lever kolibrien i trærne og fungerer som en budbringer opp og ned langs stammen. Innen Santo Daime er kolibrien beskrevet som fuglen som kysser begge plantene – og som dermed gjør kontakten mellom den materialistiske og den spirituelle verden.

<sup>92</sup> Stephen Larsen, forord til de Alverva, *Forest of Visions*, 7

<sup>93</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 229

baptizes here, baptized in the Jordan river”<sup>94</sup>, og beskriver dermed Padrinho Sebastião som Johannes Døperen. Gjennom daime skal også verdens skapes på nytt – og Mester Irineu fikk i oppgave å etablere ”det nye Jerusalem” i Mapiá, Acre. For å etablere Nova Era trengs en ny vei og ny kunnskap, og en av disse vegene er Santo Daime.<sup>95</sup>

Santo Daime ble grunnlagt i Rio Branco som ligger i den tidligere bolivianske delstaten Acre i Brasil.<sup>96</sup> Acres flagg er gult og grønt, med et liten rød stjerne i det venstre hjørnet. Den gule delen representerer fred, mens den grønne delen representerer håp, og stjernen representerer i dag Acres tilknytning til Brasil.<sup>97</sup> Selv om dette flagget har måttet vike for Brasils flagg, representerer det den dag i dag Acres spesielle historie og er viktig for forståelsen av Santo Daime – en religion som bygger på håp og fred.

### 3.2. Barquinha og União do Vegetal

Barquinha og União do Vegetal er ayahuasca-tradisjoner grunnlagt av Frei Daniel og José Gabriel da Costa, begge med tillatelse fra Irineu. De er i dag de to største ayahuasca-tradisjonene etter Santo Daime. União do Vegetal (UdV), eller planteunionen, er en ayahuasca-bevegelse med ca. 15.000 medlemmer.<sup>98</sup> UdV ble dannet i 1961 av José Gabriel da Costa, sør i Acre. Etter å ha dannet bevegelsen i Acre, flyttet Costa til Porto Velho i Rondônia der han fortsatte å utvikle bevegelsen. På 1970-tallet begynte UdV å spre seg i Brasil, og på 1990-tallet ble det opprettet UdV-kirker i andre land (da spesielt i USA og Spania). Under ritualer i UdV synges *chamadas*<sup>99</sup> som skal lede deltakerne. Deltakerne reiser seg gjerne under ritualet mens de forteller om sine visjoner og stiller spørsmål til ayahuasqueiroene.<sup>100</sup> De vanligste ritualene i UdV kalles *sessões de escala* og finner sted i UdV-kirkene hver første og hver tredje lørdag i måneden. Ritualene begynner klokken åtte på kvelden og slutter et kvarter etter midnatt. Den vanligste ritualformen i UdV er meditasjon/konsentrasjon, og ingen

---

<sup>94</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 229

<sup>95</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 227

<sup>96</sup> Brasil kjøpte området i 1903.

<sup>97</sup> Stjernen var opprinnelig ment som et symbol på Acre som selvstendig republikk, men dette varte kun fra 1899-1900.

<sup>98</sup> Ayahuasca-info.com, ”Rituals and ceremonies”, [URL]

<sup>99</sup> En form for hymner som gjerne handler om ayahuascaens opprinnelse, meningen med og effekten av ayahuasca.

<sup>100</sup> En ayahuasqueiro er en som drikker ayahuasca regelmessig.

av ritualene innebærer *bailado*, dansen som er karakteristisk for Santo Daime-ritualene.<sup>101</sup> I UdV kalles ayahuascaen gjerne for huasca eller vegetal.<sup>102</sup>

Daniel Pereira de Mattos, senere kalt Frei Daniel, fikk under sitt møte med ayahuasca i 1945 en visjon om å danne et kirkesamfunn, som senere ble kalt *Centro Esperita e Culto de Oracão Casa de Jesus Fonte de Luz* (House of Jesus Source of Light Spiritist Centre and Prayer Worship). Det var her at Frei Daniel fikk sitt kall om å danne Barquinha, som skulle arbeide med helbredelse av de syke åndene. Navnet kommer av ordet *barco* som betyr båt, ettersom Frei Daniel hadde en visjon om en båt som han tolket som en metafor for den spirituelle reisen alle *marinheiros*<sup>103</sup> må legge ut på. Deltakerne i Barquinha kler seg også i sjømennsuniformer og ser seg selv som en "armed force" som kjemper mot de mørke kreftene på sin reise som skal ende ved Jesu føtter. Marcelo S. Marcante skriver i *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System* at det ikke er vanlig blant eldre deltakere å skille mellom daimister fra Santo Daime og daimister fra Barquinha. Han mener at denne distinksjonen kom med innflyttere fra sør.<sup>104</sup>

I Barquinha har de flere ritualer enn i Santo Daime (med unntak av samfunnet i Ceu do Mápia), men har også en del av de samme ritualene som Santo Daime. Ritualene blander den katolske lære med elementer fra Umbanda, og åndebestettelser og afrikansk dans er vanlige elementer i Barquinha-ritualene. Tre ganger i året arrangeres *romaría*, en periode over tretti dager der ayahuasca drikkes omkring hver natt.<sup>105</sup>

Både UdV og Barquinha deler verden opp i céu (himmel), terra (jord) og mar (hav) – en oppdeling som ikke er like fremtredende i Santo Daime.<sup>106</sup> De mest sentrale kategoriene av ånder som assisterer dem i arbeidet, er Pretos Velhos (åndene etter de sorte slavene som levde i Brasil), Cabocloånder og encantados (mytiske vesener som havfruer, drager, monstre osv.). I Barquinha er ånde-besettelse vanlig og forekommer under alle ritualene. Åndene kan også besette seg kun delvis hos et medium, og dette kalles *irradiação* ("bestråling").

---

<sup>101</sup> Ayahuasca-info.com, "Rituals and ceremonies", [URL]

<sup>102</sup> Marcelo S. Marcante, *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*, (Doktorgradsavhandling ved Saybrook Graduate School, California, 2006), 21 [URL]

<sup>103</sup> Medlemmer av Barquinha-kirkene kler seg som sjømenn og kalles derfor marinheiros.

<sup>104</sup> Marcante. *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*, 23

<sup>105</sup> Ayahuasca-info.com, "Rituals and ceremonies", [URL]

<sup>106</sup> Ayahuasca-info.com, "Rituals and ceremonies", [URL]

### 3.3. CEFLURIS

Irineus' død i 1971 førte til en splittelse i Santo Daime. Sebastião Mota da Melo forlot den opprinnelige gruppen og dannet sitt eget Santo Daime-samfunn. I følge kirkens egne dokumenter var denne splittelse en konsekvens av dere uenighet angående cannabis, men splittelsen handler nok like mye om uenigheter knyttet til lederskap som om sakramenter. Sebastião hevdet av marihuana skulle brukes til helbredelse, da denne planten satte kultdeltakerne i stand til å kommunisere med ånder og dermed gjøre dem til et medium.<sup>107</sup>

Linjen etter Padrinho Sebastião, CEFLURIS (Eclectic Universal Flowing Light Raimundo Irineu Serra), ble organisert i Colônia Cinco Mil og Ceu do Mapiá<sup>108</sup> i utkanten av Rio Branco og består av ca 50 familier i Acre. Colônia 5,000 begynte som et samfunn av bønder og gummitappere, men har i den senere tid tatt til seg kunstnere, intellektuelle og store deler av Rio Brancos middelklasse. Samfunnet i Céu do Mápia følger linjen etter Padrinho Sebastião, og følger hans modell om økologisk samhold. Céu do Mápia ledes i dag av padrinho Sebastiãos enke, madrinha Rita, og fungerer som hovedkvarter for CEFLURIS-linjen. Det er denne bevegelsen som spres raskest til Europa, selv om den på flere områder skiller seg fra Irineus opprinnelige lære.

I Santo Daime, og da spesielt i CEFLURIS-linjen etter padrinho Sebastião, har det tidligere vært et symbolsk skille mellom ”skog” og ”by”. Byen representerer kriminalitet, vold, narkotika osv., mens skogen i kontrast representerer fred, økologisk balanse og harmoni.<sup>109</sup> Selv i de store brasilianske byene som São Paulo og Rio de Janeiro, foretrekker daimistene rurale områder fremfor bykjernene.<sup>110</sup> Padrinho Sebastião førte ”folket” sitt ut i jungelen, og dette samfunnet har i dag hovedsete i Ceu do Mápia – som de kalte ”det lovede land”. I filmen *São João na Terre* (St. John on Earth) sa Sebastião til filmskaperne at hans misjon var å samle Guds folk, Jesus folk.<sup>111</sup> Padrinho Sebastião ledet en messiansk bevegelse.

---

<sup>107</sup> Intervju med Tiago, 23.01.10

<sup>108</sup> “Assim começou a nossa história institucional”, [URL]

<sup>109</sup> Golte Jürgen og Zinser, Hartmut, *Wege zum heil: Die Barquinha. (Amazonische Transformationen im Lichte Ayahuascas)*, (Mastergradsoppgave, Universität Berlin: 1999), 129

<sup>110</sup> Marcante. *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*, 20 [URL]

<sup>111</sup> Golte og Zinser, *Wege zum heil: Die Barquinha. (Amazonische Transformationen im Lichte Ayahuascas)*, 129

### 3.4. Ayahuasca og sinnets struktur

#### Flower of Jagub<sup>112</sup>

I come from the forest  
With my singing of love  
I sing with happiness,  
My Mother told me to.

Mother told me  
To bring the holy doctrines  
All my brothers and sisters who are coming  
All bring this teaching.

All are bringing this teaching  
To those who deserve it,  
Those who are not in this line  
will never know.

Being in this line  
You must love,  
Love God in Heaven  
and the Virgin who sent us.<sup>113</sup>

Over 130 typer psykoaktive planter har blitt brukt av stammer på det afrikanske kontinent, samt under helbredelsesriter fra Ny Guinea til Mexico. Sjamaner i Siberia bruker fluesopp (*amanitas muscaria*), mens psilocybin-sopp<sup>114</sup> er hyppig brukt blant nord-amerikanske stammer. Arkeologiske funn tyder på en rituell bruk av peyote (meskalin) i over 7000 år.<sup>115</sup>

Alex Polari de Alverga viser til arkeologiske funn fra det åttende årtusen f.Kr. som indikerer bruken av narkotiske sopper i kulturer fjernt fra hverandre,<sup>116</sup> og hevder at dette synes å peke på viktigheten og universaliteten ved disse funnene. Eliade så denne bruken av planter som en slags pre-religion, som var det første skillet mennesket gjorde mellom det hellige og det profane.<sup>117</sup> Santo Daime, som en synkretisk religion, kombinerer denne pre-religionen med større og nyere religiøse retninger.

de Alverga viser også til drikken Soma/Hoama som omtales i vediske tekster, som et av de mest kjente eksemplene på Eliades pre-religion. I følge Rig-Vedaen ble Somaplanten

---

<sup>112</sup> Jagube er navnet på den ene planten som brukes til å lage daime.

<sup>113</sup> Silva E Sousa, Paulo Roberto, *Hinario of Rex Beynon*, Eclectic Center of the Universal Flowing Light, Ceudo Beija-Flor. Funnet på Museu da Burracha, Rio Branco.

<sup>114</sup> Fleinsopp

<sup>115</sup> Stephen Gerring, "The Mythology of Archetypes" fra Joseph Campbell Foundation [URL]

<sup>116</sup> Alex Polari de Alverga, "Might the Gods be Alkaloids", presentert for International Transpersonal Association's Annual Conference, "The Technologies of the Sacred", (Manaus, Brasil, 1996) [URL]

<sup>117</sup> de Alverga, "Might the Gods be Alkaloids", [URL]



presset og blandet med melk, og drukket under ritualer og seremonier dedikert til guden Indra. Planten ble opphøyet og personifisert som guddom, og de tre (planten, drikken og guddommen) ble sett som en mytologisk treenighet.<sup>118</sup>

Videre hevder de Alverga at kosmologien som er felles hos mange ulike urfolk antyder en preeksistent virkelighet. Dialoger med en slik virkelighet nås gjennom imaginær utveksling som i drømmer og visjoner, gjennom dans, bønn og sang. Daimistene anser denne imaginære utvekslingen som en iboende evne til å kommunisere med et høyere bevissthetsnivå. Ayahuasca gir dem tilgang til denne typen kommunikasjon,<sup>119</sup> da teen (DMT) trigger andre nivåer av dyp introspeksjon eller metafysisk, spirituell innsikt.

de Alverga deler bevisstheten opp i fire nivåer, nemlig ”opprinnelig tilstand”, drømmer, drømmeløs søvn og den våkne tilstand.<sup>120</sup> Den våkne tilstanden, *turja*, er utgangspunktet for å nå høyere nivåer av bevissthet og mystiske opplevelser. Bevisstheten kan også beskrives som en grad av indre virkelighet, der vi kjenner våre handlinger og følelser.<sup>121</sup> Bevisstheten sees som en mental sfære der vi kan oppleve å motta andre verdener, dimensjoner og nivåer av virkelighet.<sup>122</sup> Hendelsene er av en annen type enn den fysiske verden, men ikke mindre autentisk for daimistene. Ayahuascaen gjør daimistene i stand til å se den virkelige verden, ikke bare denne skyggesiden de mener de lever i og ser rundt seg. Daimistene hevder at den falske verden vi angivelig lever i, gjør oss ukonsentrerte slik at ”blikket flakker”, mens ayahuasca setter oss i stand til å holde fokus, slik at vi ser verden slik den virkelig er.<sup>123</sup>

Den kristne mystikeren og healeren Dr. Stylianos Atteshlis, også kjent som Dasklos<sup>124</sup>, hevder at det menneskelige sinnet ikke kun er i stand til å oppfatte den 3-dimensjonale materielle verden, men også de fire dimensjonene av den psykiske verden. Den psyko-noetiske<sup>125</sup> tilstanden daimister oppnår under *miraçãõ* fungerer som et mellomledd mellom en fysisk og en psykisk verden.<sup>126</sup> Ekstasen av *miraçãõ* åpner for en dialog med gud, og daimistene blir med dette gjort til medskapere av verden. Daimistene har fått i oppgave å

---

<sup>118</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>119</sup> Morgan Brent, “Ayahuasca, Religion, and Nature”, [URL]

<sup>120</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>121</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>122</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>123</sup> Intervju med Lucas, 08.10.09

<sup>124</sup> “Dasklos”, [URL]

<sup>125</sup> “som har å gjøre med sinnet”

<sup>126</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

arbeide på guds side for å gjenforene menneskeheten til verdens ende.<sup>127</sup> Den kunnskapen som oppnås ved å tre inn i et høyere bevissthetsnivå, må så brukes med dette som mål.

Daimister selv foretrekker begrepet *entheogen*<sup>128</sup> (det som inneholder gud) fremfor psykedelisk (mind-manifesting) eller hallusinogen, da de to siste begrepene er negativt ladet og impliserer stoffets narkotiske natur.<sup>129</sup> Edison Saraiva Neves, fysiker og president i União do Vegetal i Rio Branco vil ikke omtale teen som et hallusinogen: ”Actually, the tea is a dishallucinogenic. We're already hallucinating.”<sup>130</sup> Teen frigjør daimistene fra illusjonene og setter dem i stand til å se verden ”slik den egentlig er”.<sup>131</sup> Ved hjelp av ayahuasca mottar daimistene visjoner som tilbyr kunnskap om forskjellige skapninger og ånder som lever i regnskogen, men også opplysninger som er umiddelbart gjeldene for dagliglivet, som for eksempel hvilke planter som er giftige, hvilke som kan brukes som medisin og hvordan de skal tilbredes. Mester Irineu fikk instruksene for hvordan han skulle tilbrede teen av Skogens dronning i 1935 da han var i ferd med å grunnlegge Santo Daime.

Metzner foretrekker begrepet ”hallusinogen” for å beskrive ayahuasca, forstått som ”inducing journeys in the mind”.<sup>132</sup> Mange daimister foretrekker, i tillegg til entheogen, begrepet ”klardrømming” fremfor hallusinasjoner fordi det siste gir negative konnotasjoner. Mens daimistene i Santo Daime-kirkene opplever å få visjoner ved hjelp av ayahuasca, opererer de i Barquinha-kirkene også med besettelse av ånder, dette som en motpart til de private, subjektive visjonene. Visjonene kalles *miraçãõ*, og er somatiske visjoner. Det er ved hjelp at ayahuasca at individet opplever en gjenfødelse.

União do Vegetal, Barquinha og Santo Daime<sup>133</sup>, samt flere mindre kirker, er alle ayahuasca-religioner som kan spores tilbake til Mester Irineu. UdV, Barquinha og Santo Daime bruker alle reisemetaforene og ayahuasca i sine ritualer og anser teen som en gave gitt av gud.<sup>134</sup> Ayahuasca – den hellige daime<sup>135</sup> – er for daimistene en hellig skapning som renser og lærer. Møtet med seg selv (møtet med sitt eget ego) står sentralt i ayahuasca-opplevelser.

---

<sup>127</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>128</sup> Begrepet ble lansert av Carl A.P. Ruck ved Boston University for å beskrive en plante eller substans som tas for å gi spirituelt eller mystisk opplevelse.

<sup>129</sup> Stephen Geringer, “The Mythology of Archetypes”, fra Joseph Campbell Foundation [URL]

<sup>130</sup> Kathrine Gallant, “Tea Party”, [URL]

<sup>131</sup> Intervju med Lucas, 08.10.09

<sup>132</sup> Ralph Metzner, *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and The Spirit of Nature*. (New York: Thunder's Mouth Press. 1999), 15

<sup>133</sup> Alle tre kirkene regner Mester Irineu som sin opprinnelige grunnlegger og har fått tillatelse av ham til å starte nye kirker.

<sup>134</sup> Ikke alle av mine informanter bruker begrepet ”gud”, men vil heller si at teen er gitt av ”den astrale sfære” gjennom jomfru Maria.

<sup>135</sup> Termen *daim* refererer ikke bare til teen, men til den guddommelige kraften som lever i den og som representerer Jesu tilbakekomst.

Daimistene må møte seg selv og det de frykter, for å kunne bli komplett. Slik jeg forstår ayahuasca-opplevelsene, forekommer det et radikalt skifte i den opprinnelige bevissthetstilstanden.

Mine informanter beskrev ritualet som en helt nødvendig beskyttelse, fordi daimen gjør en sårbar og svært mottagelig for negative tanker og energier. Ritualet utvider deltakernes bevissthet og gjør det umulig å skjule seg. Ayahuasca er en personlig reise som til tider kan være både farlig og ødeleggende. Etter endt ritual besitter daimistene en gave som kan misbrukes og som kan være vanskelig å være besittelse av. Alle mine informanter snakket om dette under mitt feltarbeid i Acre, og jeg har selv sett hvordan daimen har tatt kontroll over mennesker som ikke har vært klar for det de har opplevd. Ritualene har en transformativ evne og er med på å forandre deltakernes persepsjonshorisont. En vanlig oppfatning er at den verden daimistene får tilgang til gjennom ayahuascaen, er mer virkelig enn den verden de kjente før de drakk ayahuasca. Ayahuasca setter dem, i følge daimistene selv, i stand til å oppdage, eller avdekke, bevissthetens dypere lag.

Shanon spør etter hvorvidt ayahuaschadrikkeren er en oppdager eller en oppfinner da menneskers kreative evner og fantasi blir svært forsterket under påvirkning av DMT. Jeg vil hevde at den som drikker ayahuasca ikke er en passiv mottaker, men også en skaper. Daimistene mener selv at denne kunnskapen kommer fra det astrale, og de hevder at den verden vi lever i er å forstå som en svak skygge av den sanne virkelighet. I boken *Doors of Perception* siteres Huxley som hevder at det psykedeliske fenetylaminet meskalin fungerer som en dør til Platons idéverden og tilegger med andre ord myten en nærmest platonistisk autonomi.<sup>136</sup> Bevisstheten kan ikke oppfinne eller foregripe et virksomt symbol. Det samme må kunne sies å gjelde for andre hallusinogene substanser som DMT.

Opplevelsen av ayahuasca har blitt beskrevet utallige ganger.<sup>137</sup> Beskrivelsene varierer med tanke på den kulturelle konteksten – fra stammeritualer i Amasonas, til mezito<sup>138</sup> helbredelsesritualer og til synkretiske religiøse strukturer – men viser samtidig likhetene mellom menneskers opplevelser, ikke kun med ayahuasca, men også med andre psykoaktive substanser. Metzner nevner 5 elementer som er felles for studerte opplevelser med ayahuasca. 1: Oppfatningen av at sjelen skilles fra kroppen med en følelse av å fly. En følelse av svimmelhet knyttet til denne separasjonen er svært vanlig. 2: Visjoner av slanger, jaguarer og

---

<sup>136</sup> Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A history*, (London: Duckworth, 1974), 208

<sup>137</sup> Se Harner 1973, Dobkin de Rios 1972, Metzner 1999.

<sup>138</sup> En person med blandet opphav, vanligvis beskriver begrepet en blanding av europeisk og indianer. Lik en caboclo.

andre rovdyr fra regnskogen – slanger og anakondaer er vanligst blant innfødte. I noen tilfeller opplever ayahuascadrikkeren å bli angrepet av disse rovdyrene. Konfrontasjoner med regnskogens rovdyr gir gjerne også en følelse av makt til den reisende, noe som setter ham i stand til å inngå allianser med de kraftfulle dyrene, slik at dyrene senere vil fungere som hjelpere under kamp i den overnaturlige sfære. 3: En følelse av kontakt med en overnaturlig sfære og med guddommer og demoner. 4: Visjoner av mennesker, byer og landskap, fjernt fra dem i tid, forstått som syner.<sup>139</sup> Det femte elementet Metzner nevner, er opplevelsen av å ”se” detaljerte gjenskapelser av uløste kriminelle handlinger, eller å kunne identifisere en sjaman som er ansvarlig for å gjøre noen syke.<sup>140</sup> Jeg kjenner ikke igjen dette elementet blant mine informanter, selv om det ble vektlagt at ayahuasca gir dem evnene til å ”se” andre menneskers intensjoner og tanker. De fire andre elementene Metzner nevner, er karakteristiske for spirituelle opplevelser knyttet til psykoaktive stoffer, da spesielt DMT.

Jeg støtter meg på Schechners forståelse av ritualer som iscenesettelser som er mer virkelig enn virkeligheten, nettopp fordi iscenesettelser gir et større rom til det paradoksale, til splittelsen i den menneskelige eksistens. Det usynlige blir synlig, slik heves energien og perspektivet utvides, fordi vi møter en større grad av uorden i denne liminale fasen. Denne terskelfasen er et *betwix and between*, en verken/eller-tilstand.<sup>141</sup> Lewis hevder at det karakteristiske ved sjamanisme, er kontroll heller enn distinksjonen inkorporasjon/ekskorporasjon. Liminalitet er kilden til forandring, en tilstand som er å oppfatte som en prosess, det Victor Turner kalte ”anti-structure”.<sup>142</sup> Ritualer befinner seg i grenselandet mellom liv og død, hvor motsetninger, paradokser og disharmonier trives.

Strukturalistisk sett er bevisstheten et kognitivt system som definerer menneskets subjektive erfaringer – parametere som brukes til å definere erfaringer. Videre kan man strukturalistisk sett se tenkningens transcendentale strukturer som fysisk nedfelt i hjernen. Burkert hevder at den strukturalistiske metode kan ha en uimotståelig tiltrekning på humanistiske fag som søker å bli vitenskapelige.<sup>143</sup> Samtidig stiller han seg skeptisk til en metode som postulerer eksistensen av strukturer ingen har sett eller forstått.<sup>144</sup> Han mener også at det er lite trolig at denne fremgangsmåten klarer å produsere verifiserbare resultater.

---

<sup>139</sup> Charles S. Grob, “The psychology of Ayahuasca”, i Ralph Metzner (red.), *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, (Vermont: Park Street Press, 1999), 77-78

<sup>140</sup> S. Grob, “The psychology of Ayahuasca”, i Metzner (red.), *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, 77-78

<sup>141</sup> Schechner, *Performance studies – an introduction*, 66

<sup>142</sup> Schechner, *Performance studies – an introduction*, 66

<sup>143</sup> Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, (Berkeley: University of California Press 1979), 11

<sup>144</sup> Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 11

Ens egen subjektivitet kan vanskelig legges til (eneste) grunn for verdens eksistens, da andre medlemmer av samme art kan ha en vidt forskjellig oppfatning av verden. Et nødvendig premiss for de strukturalistiske teorisystemene er postulatet om at menneskehjernen, fordi den hos alle mennesker er likt konstruert, sorterer inntrykkene på samme vis, gjennom motsetninger og relasjoner, ved å stille dem opp i binære opposisjoner, som kvinne/mann, lys/mørke, liv/død, god/ond.<sup>145</sup>

Shanon sammenlikner disse parameterne med et par briller.<sup>146</sup> Uten dem, eller med en annen styrke, ser verden helt annerledes ut. Han tenker sjelden over at de er der og tar dem for gitt. Bevisstheten kan vi ikke velge å ta av eller på som et par briller, den er alltid med oss og alt vi erfarer er gjennom den.<sup>147</sup> Men vår bevissthetstilstand kan endres, slik daimister endrer den ved hjelp av ayahuasca. Under påvirkning av ayahuasca vil informasjon som ikke kan nås i bevisst tilstand bli frigjort. Mange ayahuscadrikkere beskriver dette som om et slør løftes slik at de kan se verden slik den virkelig er, uten forstyrrelser.

Opplevelsen av personlig identitet forandres når vår bevissthetstilstand endres. I den liminale fasen blir selvet og gud ofte opplevd som ”ett og samme vesen, som infiltrerer hverandres psyke”.<sup>148</sup> ”Receiving” er et normalt fenomen innen flere ayahuasca-religioner som Barquinha, UdV og Santo Daime. Man hevder at hymnene som brukes i disse religionene ikke skapt at medlemmene selv, men mottatt fra det astrale. Ayahuasca gjør skillet mellom en indre og en ytre verden flytende, og opplevelsen av at en selv ikke er kilden som genererer tankene, er svært vanlig. Isteden fungerer deltakerne som et medium som mottar beskjeder. Flere av mine informanter fortalte meg at de følte at deres ”selv” ble blandet med andres, og at det ikke var et skille mellom den indre og den ytre virkelighet. Andre opplever at de ikke selv kontrollerer sine egne tanker, og at de også opplever å kunne lese andres. Flere sjamaner og daimister har fortalt at de gjerne drikker ayahuasca før jakt, for å se hvor dyrene befinner seg. Før innsankingene av plantene til fetio-arbeidet brukes også ayahuasca slik at de kan vite hvor plantene er å finne. Denne måten å beskrive hvordan ens selv blir en ”del av alt”, likner New Age-tilhengers beskrivelser av holistiske erfaringer.<sup>149</sup> Men der New Age-bevegelsen vektlegger individualitet og autonomi når det gjelder spirituell utvikling, viser Santo Daimenes

---

<sup>145</sup> Segal, *A Myth*, 114

<sup>146</sup> Benny Shanon, *The Antipodes of The mind*, (Oxford: University Press, 2002), 83

<sup>147</sup> Shanon, *The Antipodes of The mind*, 83

<sup>148</sup> Fra intervju med en av mine informanter fra Barquinha.

<sup>149</sup> Titti Kristine Schmidt, *Morality as Practice. The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*. (Uppsala: Universitetsstryckeriet, 2007), 170

moralske praksis seg som et kollektivt prosjekt.<sup>150</sup> Selv om ritualene i Santo Daime vektlegger en individuell forvandling, ville ikke denne forvandlingen vært mulig uten et kollektivt ritual.

Transformasjonen som er typisk for sjamaner – evnen til å være tilstede i flere virkeligheter på samme tid – viser seg tydelig hos daimistene. En av mine informanter fortalte hvordan han ved flere anledninger hadde opplevd å være delt mellom to verdener – at han med det ene øyet så inn i det astrale mens han med det andre deltok i ritualen. Shanon skriver i *Antipodes of the mind* at også han har blitt fortalt liknende historier av sine informanter.<sup>151</sup> de Alverga beskriver bevissthet som en tilstand som ikke er knyttet til menneskenes selv, men en tilstand som er definert i forhold til en super-bevissthet.<sup>152</sup> Bruken av ayahuasca gjør at menneskene kan knytte bånd til denne super-bevisstheten. Flere av mine informanter har beskrevet dette som at ayahuasca setter dem i kontakt med den guddommelige bevissthet, kilden til all kunnskap eller visdommens fontene – av Shanon beskrevet som *axis mundi*.<sup>153</sup>

Jeg skal ikke gå i dybden på å definere New Age, men finner det nyttig å trekke frem en oversikt gitt av William Bloom, gjengitt av Heelas, ettersom den kan appliseres på Santo Daime fordi den som en kompleks synkretisk religion deler mange av de følgende kriteriene med nyreligiøse trossamfunn: 1. Alt liv og all eksistens er en manifestasjon av Ånden, den ytterste Bevissthet, som er kjent ved ulike navn i ulike kulturer. 2. Meningen med den menneskelige eksistensen er å innføre og manifestere vishet, kjærlighet eller opplysning i verden. 3. Alle religioner er en konsekvens av den samme indre virkelighet. 4. Livet slik vi ser våre omgivelser med våre sinn eller med våre vitenskapelige instrument er bare et ytre skall av en usynlig virkelighet. 5. På samme måte har hvert menneske en ytre personlighet og et flerdimensjonalt indre vesen eller åndelig sjel/høyere selv. 6. Den ytre personligheten er begrenset og dras mot materien. 7. Det indre eller det høyere selv er uendelig og blir dratt mot Ånden og kjærligheten. 8. Åndelige ledere er sjeler som er frigjorte fra behovet av å inkarneres og som uttrykker ubetinget kjærlighet, vishet og opplysning. En del av disse er velkjente og har inspirert verdensreligionene, en del andre er ukjente og virker i den usynlige verden. 9. Alt liv, i alle differensierte former, er samspillende energi som inkluderer våre gjerninger, tanker og følelser. Derfor samvirker vi med den usynlige verden. 10. Til tross for at vi påvirkes av den kosmiske kraften, er vi ansvarlige for våre liv. 11. Under denne nye era,

---

<sup>150</sup> Schmidt, *Morality as Practice. The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, 171

<sup>151</sup> Shanon, *The Antipodes of The Mind*, 201

<sup>152</sup> Shanon, *The Antipodes of The Mind*, 201

<sup>153</sup> Shanon, *The Antipodes of The Mind*, 385

vannmannens tidsalder, har evolusjonen på planeten kommet til et punkt der vi unngår dyptgående forandringer i den kollektive bevisstheten og i individet.<sup>154</sup>

Denne elleve-punkts definisjonen av Heelas bekrefter tydelig det daimistiske menneskesynet, med en tro på menneskets høyere bevissthet og en indre åndelig kraft. Selv vil jeg legge til et tolvte punkt, som i svært stor grad gjelder Santo Daime, troen på evig liv for sjelen. I Malinowski's perspektiv er nettopp dette religionens funksjon: "selecting (...) the culturally valuable belief in immortality, in the spirit independent of the body, and in the continuance of life after death".<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Paul Heelas, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, (London: Blackwell Publishing, 1996), e-bok, 225-226

<sup>155</sup> Bronislaw Malinowski, *Magic Science and Religion: and other Essays*, (New York: Doublebay Anchor books, 1954), 51

## ***FIRE***

### **Joseph Campbell og monomyten**

Joseph Campbell representerer et ytterpunkt i den strukturalistiske, essensialistiske mytografien. Begrepet ”monomyte” ble introdusert av Campbell i boken *The Hero with a Thousand Faces* fra 1949.<sup>156</sup> Myteteorier ble introdusert av blant andre Max Müller og Sir James Frazer på 1800-tallet, og videre av Carl G. Jung, Georges Dumézil, Roland Barthes og Claude Lévi-Strauss på 1900-tallet. 1800-tallets komparative mytologi søkte å finne et felles underliggende tema og en grunnliggende struktur som hadde felles opphav. Mens 1900-tallets mytologistudier fokuserte på samspillet mellom motsetningene i mytene, og unngikk generelle og komparative teorier om mytologi, er unntaket (blant andre) Campbell (1904-1987) som holdt fast ved de komparative metodene fra 1800-tallets teoretikere. Jungs teorier om den kollektive underbevissthet og om arketyper har inspirert Campbell i utviklingen av sin teori om heltereisen.

Joseph Campbell er mest kjent for sitt arbeid med komparativ myteforskning. Han var inspirert både av Sigmund Freud og C.G.Jung, men med vekt på sistnevnte. Spesielt var han opptatt av å binde sammen myter og psykologi via arketypiske skikkelser. *Hero with a Thousand Faces* beskriver den arketypiske helt slik denne fremstilles i utallige myter. Campbell bruker begrepet monomyte, et begrep har lånt fra James Joyce, og i Campbells bruk av ordet dreier det seg om en metafortelling eller felles dypstruktur. Denne monomyten knyttes også opp mot overgangsriter (von Gennep – *rites of passage*). Campbell ser her et felles mønster i overgangen fra barn til voksen, og heltens utvikling. Monomyten handler om oppbruddet fra hjemmet, om utfordringene underveis, om å nedkjempe motstandere, om å finne hjelpere og partnere og å komme tilbake og dele den nye kunnskapen med fellesskapet.<sup>157</sup> Hans bok *The Hero with a Thousand Faces* er en kartlegging av denne

---

<sup>156</sup> Begrepet er lånt fra boken *Finnigans Wake* av James Joyce.

<sup>157</sup> Brita Pollan, etterord i Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 284



monomyten. Han så på monomyten som ”en gjenoppdagelse av eldgamle kulturelle symboler som alltid har vært avgjørende for individets utvikling som bevissthetsvesen.”<sup>158</sup>

For Campbell, er ikke dette ubevisste noe som tilhører individet, men hele den menneskelige rase. Den kollektive underbevissthets arketyper definerer bestemte stadier i menneskets liv (Ungdommen, Den gamle mann osv.), store begivenheter (som de forskjellige stadiene i heltens reise) og rollene de vil spille (Trickster-figuren, vismannen og lignende).<sup>159</sup>

Campbell lager et skjema for heltens reise, som han ser på som både en mystisk og en psykologisk prosess. Campbell bruker en rekke myter, eventyr og andre typer fortellinger om helter fra alle verdenshjørner og omfatter flere typer fortellinger – også en del som faller utenfor en streng mytedefinisjon i religionshistorisk forstand – for å beskrive heltereisen. I sin analyse av de forskjellige religiøse fenomenene trekker han også en rekke paralleller til psykologien, spesielt til drømmetydning. Fordi slik drømmeanalyse har å gjøre med den individuelle underbevissthet, reflekteres den kollektive underbevisstheten i myteanalyse, og monomyten beskrives dermed som et uttrykk for den kollektive sosiale underbevissthet. Drømmer er for Campbell personlige myter, mens myter er allmenne drømmer.<sup>160</sup> Myter kan med andre ord sies å være “the distorted vestiges of the wish fantasies of whole nations – the age-long dreams of young humanity”.<sup>161</sup> Psykoanalysen redegjør for en individuell historie hos pasienten, men avdekker også arketyper som ligger latent i menneskesinnet, som viser en kollektiv historie.

Fra et strukturalistisk ståsted kan altså bevisstheten beskrives som et sett parametre, som både fysisk og mentalt avgjør hvordan vi oppfatter omgivelsene. Men å gjøre seg kjent med disse parameterne – med andre ord å gjøre oss kjent med bevissthetens struktur – er en vanskelig, om ikke umulig oppgave. Likevel er det dette Campbells med sin fenomenologiske, essensialistiske teori forsøkte å gjøre. Han forsøkte med sin teori om monomyten å danne det strukturelle grunnlaget som utgjør myter, historier og religion. Begrepet monomyte henspiller på teorien om en urmyte innebygget i menneskets psyke, som gjør at vi til alle tider, ikke geografisk betinget, vil skape historier basert på den samme dypstrukturen. Denne dypstrukturen baseres på tanken om at hjernen sorterer inntrykk på samme vis.

---

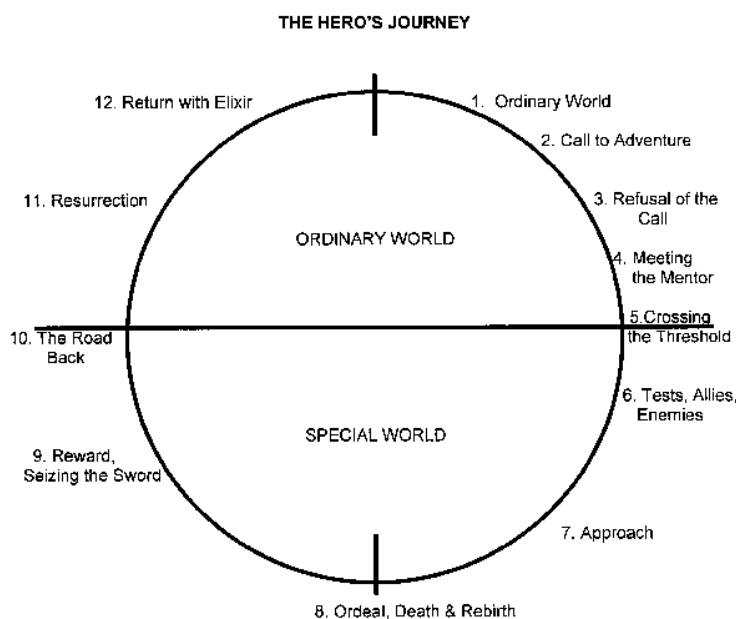
<sup>158</sup> Pollan, etterord i Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 286

<sup>159</sup> Shanon, *The Antipodes of The Mind*, 367

<sup>160</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand faces*, 19

<sup>161</sup> Csapo, *Theories of Mythology*, 93

Helten begynner i følge Campbell i den ordinære verden og lever et ordinært liv selv om han ofte har en følelse av å være annerledes. Etter et kall bestemmer helten seg tvilende til å påta seg et ansvar og gå inn i en annerledes verden og en rolle som helt. En verden helten ikke riktig forstår, åpenbarer seg, og alene eller med assistanse må helten gjennom forskjellige oppgaver og vil overleve en alvorlig prøvelse.<sup>162</sup> Myten involverer en separasjon fra verden, en gjennomtrekking til ”a great source of power” og så en tilbakekomst til en forbedret verden.



Modell av heltereisen.<sup>163</sup>

Campbell hevdet at alle myter er basert på den samme dypstrukturen, for myter ”er ikke skapt, de kan ikke manipuleres, oppfinnes, eller fortrenkes. De er spontane produkter av psyken [...]”.<sup>164</sup> Videre skriver Campbell at dette standardmønsteret er en forstørrelse av den formelen som er nedlagt i overgangsritualene: separasjon – innvielse – tilbakekomst, og han kaller dette *monomytens atomære enhet*.<sup>165</sup> Uansett om helten greker eller barbar, hedning eller jøde, vil hans reise variere lite i sin elementære struktur. De samme karakterene (arketyperne) er involvert, de samme seire vinnes, og myten vil alltid spinne rundt det samme

<sup>162</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand faces*, 51

<sup>163</sup> Modell av heltereisen. [URL]

<sup>164</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, (Fagernes: Spartacus Forlag AS, 2002), 9

<sup>165</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 27

tema: helten og hans ytterste gud – søkeren og det som blir funnet – forstått som utsiden og innsiden av et eneste selvspeilende mysterium. Heltens mål og store dåd er å oppnå kunnskap om verdens mysterium.<sup>166</sup> De partikulære forskjellende overskygges av mytenes påfallende likhet.

Monomyten er en metamyte som speiler menneskehetens spirituelle historie. Den er en syklus av forvandling og avslører at mysteriet helten leter etter, til syvende og sist, er helten selv.<sup>167</sup> Jeg velger å benytte Campbells heltereise for bedre å forstå religiøs praksis – da heltereisen kan fortelle oss om mytens funksjon og mening ved å sette den inn i et strukturert system. De følgende avsnittene vil beskrive monomyten, delt opp i avreise/separasjon, innvielse og tilbakekomst, med fem og seks underseksjoner under hver hoveddel. Etter beskrivelsen av Campbells monomyte, vil jeg drøfte myten om Mester Irineu sett i lys av monomyten – for videre å se, gjennom analyse av empiri, om ritualene fungerer som en individuell gjenskapelse av myten.

## **4.1. DEL I: AVREISE/SEPARASJON**

### **4.1.1. Eventyret kaller**

Den første delen av heltereisen er avreisen. En myte starter med at helten får et slags kall om å gjøre en handling eller å legge ut på en reise. Den unge helten, som hele livet har følt seg noe annerledes, blir utvalgt og skal legge ut på en stor reise. Før helten vil nå målet, vil han (sammen med sin kvinnelige mot/medpart) møte den store testen, det guddommelige (altså overjeget) og spørsmålet om synd (id-et).<sup>168</sup> I denne situasjonen må helten benytte seg av hjelp utenfra, en hjelp som den kvinnelige med/motpart har gitt ham.<sup>169</sup> Dette handler for Campbell om at den unge skal vende seg fra sine foreldre og mot den voksne verden. Campbell minner om hvordan det guddommelige nettopp ofte er satt sammen av både en kvinnelig og en mannlig side, som til sammen inngår i en frigjørings- eller erkjennelsesprosess.

### **4.1.2. Å fornekte kallet**

I mange historier skaper kallet angst hos helten og helten vil først fornekte kallet. Campbell

---

<sup>166</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 34

<sup>167</sup> Campbell, *The Hero's Journey: Joseph Campbell on his life and work*, (California: New World Library, 2003), 19

<sup>168</sup> Knud W. Skov, "Anvendelighed af epistemiske spil med narrative forløb i en evangelisk luthersk formidlingskontekst", [URL]

<sup>169</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 126-141

skriver at en fornektelse i sin essens en motstand mot å oppgi det man tror er i ens egen interesse.<sup>170</sup> Fornektelsen av kallet kan også komme av heltens motvilje mot å forlate sin egen familie eller verden slik han kjenner den. Å velge å fornekte kallet vil straffe seg og helten har i utgangspunktet ikke et reelt valg. Dersom helten ikke vil ta på seg helterollen og følge sitt kall, vil han først lide for å så bestemme seg for å ta på seg helterollen allikevel.

#### **4.1.3. Overnaturlig hjelp**

Når kallet ikke fornæktes og helten bevisst eller ubevisst har tatt på seg rollen som helt, vil hans magiske hjelper gjøre seg kjent.<sup>171</sup> Den hjelpsomme kjerringen og den snille gudmoren er en velkjent figur i europeisk eventyrtradisjon, og i kristne helgentradisjoner spilles hun vanligvis av jomfru Maria.<sup>172</sup> Denne hjelperen gir helten både fysiske og psykologiske våpen og beskrives av Campbell som personifikasjoner av heltens egen skjebne.<sup>173</sup> Helten får denne type hjelp for å bli sterkere og smartere og dermed være bedre utrustet mot de farer som vil møte ham. Denne hjelpen kan også bli gitt til helten i form av en amulett, en hellig drikk eller et våpen. Helten som er under den kosmiske mors beskyttelse kan ikke skades<sup>174</sup>, og helten han nå trygt krysse den første terskelen.

#### **4.1.4. Å krysse den første terskelen**

Helten har nå personifikasjonen av sin egen skjebne til å bistå ham og må før eller siden inn i en mørk underverden hvor han må konfrontere ondskap. Gjennom konfrontasjonen oppnår han sann opplysning. Ofte må han bekjempe en vokter på terskelen til underverdenen. Slike voktere omkranser verden i alle retninger og er representanter for grensene i heltens egen sfære. Bak dem hersker mørket, det ukjente og det farlige. De ukjente stedene helten vil komme til, er projeksjoner av det som finnes i det ubevisste.<sup>175</sup>

En av disse vokterne representeres gjerne ved tricksterfiguren som er et tilstedeværende element av usikkerhet og kaos. Trickster-figuren er ofte den som kaller helten til reisen, mens han andre ganger er den som vokter terskelen over til det ukjente. Psykologiske teorier, som Campbell støtter seg til, vil mene at trickster-figuren representerer heltens skygge. Campbell skriver at det er personifikasjonen av heltens egen skjebne som

---

<sup>170</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, (Oslo: Spartacus, 2002), 49

<sup>171</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 69

<sup>172</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 57

<sup>173</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 77

<sup>174</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, (Princeton: Princeton University Press, 2004), 65

<sup>175</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 63

leder ham inn i eventyret, og at han senere vil forstå at det er hans egne grenser som må overskrides. Å krysse den første terskelen er det første skrittet inn i den universelle kildens hellige sfære. Uansett hvor trickster-figuren befinner seg, vil han alltid være både ødeleggeren og skaperen, han er den som driver historien fremover. Form og struktur innskrenker våre visjoner og synsfelt og begrenser oss, og å krysse den første terskelen er synonymt med å sprengte de rammer som begrenser oss. Trickster-figuren er den kreative energi i mennesket som ikke er fornøyd med status quo, og å bryte ut av denne illusjonen er hensikten med monomytens neste del. Et av trickster-figurens viktigste kjennetegn, er hans evne til å forandre seg og innta nye former.

#### **4.1.5. Hvalens mage**

Når helten har bekjempet terskelvokteren, befinner helten seg i et mørkt sted, fysisk eller psykisk, hvor hans sanne eventyr begynner. Hvalens mage representerer den endelige adskillelsen fra den ordinære verden og fra heltens sekulære karakter. I en annen verden blir helten stadig vekkt utfordret av mentale og fysiske hindre han må overvinne. Å krysse den første terskelen er å tre inn i en sfære av gjenfødelse, symbolisert i hvalmagens verdensomspennende livmorsymbol. I stedet for å erobre eller forsone seg med kreftene som vokter terskelen, svelges helten inn i det ukjente og er tilsynelatende død.<sup>176</sup> Å havne i hvalens mage er en form for selvutslettelse, og helten er ikke lenger det vanlige mennesket han var til å begynne med. Helten gjennomgår en metamorfose, og hans sekulære karakter blir igjen utenfor.<sup>177</sup>

## **4.2. DEL II: INNVIELSE**

### **4.2.1. Prøvelsenes vei**

Heltreisen beveger seg nå over i del to, innvielse og det første steget som Campbell kaller prøvelsenes vei. Innvielsen er liminalfasen av ritualet – et mulighetenes rom. Før denne ustrukturerte fasen har helten dødd enten en fysisk eller psykisk død og forlatt sin gamle jeg, mens han etter denne fasen vil fødes på ny. Erfaringene helten vil få i denne fasen, vil gi ny kunnskap og gjøre ham i stand til å møte nye utfordringer. På vei over til en annen virkelighet blir helten stadig vekkt utfordret av mentale og fysiske hindre han må overvinne. Heltens bevissthet utvides, og han er nå i stand til å se sin reise i det fjerne.

---

<sup>176</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 70

<sup>177</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 71

I dette landskapet, befolket av underlige, flytende og ambivalente former, må helten overleve en rekke prøvelser.<sup>178</sup> Den andre siden er et sted med evigvarende natt og, prøvelsene begynner gjerne ved solnedgang. Denne delens oppgave er å synliggjøre og offentliggjøre de systemer av symbolsk fantasi som er tilstede i psyken til hvert voksent menneske, og fungerer som iscenesettere av den kollektive engstelse. Spørsmålet som melder seg, er om egoet kan sende seg selv i døden.

Prøvelsens vei er ofte representert ved en reise til underverdenen. En av de farligste reisene en sjaman kan påta seg, er reisen til underverdenen for å hente tilbake de sykes tapte eller bortførte sjeler. Sjamanens og medisinmannens oppgave er å synliggjøre og offentliggjøre de systemer av symbolsk fantasi som er tilstede i menneskets psyke til en hver tid. Denne reisen til den ubevisste sfære representerer spesielt monomytens andre del, innvielse. Prøvelsens vei er en mørk og skremmende vei, og det er ikke tilfeldig at ritualene utføres etter mørkets frembrudd, da det tradisjonelt sett sies at skillet mellom de to verdenene da er lettere å trenge igjennom.

#### **4.2.2. Møtet med gudinnen**

Etter prøvelsene møter helten en gudinne-lik kvinne. Vakker, prinsesseaktig og moderlig. Med dette konfronteres helten med sin anima. Gjennom foreningen med gudinnen, forenes det feminine og det maskuline aspekt, til en helhet. Når helten så møter gudinnen igjen, er alle monstre overvunnet. Gudinnen er inkarnert i alle kvinner og er døden i alt som er dødt, og livet i alt som lever. Hele eksistensens sirkel er fullført i hennes liv fra fødsel til død. Møtet med gudinnen er den endelige testen av heltens evne til å vinne den kjærlighetens gunst som er livet selv.<sup>179</sup> Denne delen av heltereisen er gjerne billedliggjort som et mystisk bryllup – et *hieros gamos* – mellom den triumferende heltens sjel og verdens dronning.<sup>180</sup>

Campbell påpeker at hjelperen i kristne myter vanligvis spilles av Jomfruen, og at ”den som har kommet under beskyttelse av Den kosmiske mor, ikke kan skades”.<sup>181</sup> Moder Jord viser at hun vil støtte helten gjennom alle farer som vil møte ham på veien, og ettersom heltens gjerninger samstemmer med det hele hans samfunn venter på, rir han på historiens rytme. Møtet med gudinnen handler samtidig om at helten tvinges til å møte sitt eget mørke.

---

<sup>178</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 74

<sup>179</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 89

<sup>180</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 82

<sup>181</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 82

### 4.2.3. Kvinnen som fristerinne

Den mystiske foreningen med gudinnedronningen representerer heltens fullstendige mestring av livet, ettersom kvinnen er livet selv.<sup>182</sup> På denne måten oppnår helten en besittelse av moren, og har trådt i farens sted. Han ser nå verden, kroppen og frem for alt kvinnen som symbol på tap og svakhet.<sup>183</sup> I noen varianter må helten overvinne fristelser fra en annen fristerinne før han kan forenes med gudinnen. I dette steget kan helten føle seg fristet til å bevege seg mot fristerinnen. Manglende evner til å takle livssituasjoner skyldes til syvende og sist en begrensning i bevisstheten. Bevissthetens begrensninger fører til disharmoni, der kriger og raseriutbrudd er uvitenhetens midlertidige løsninger. Helten har på dette tidspunktet blitt oppmerksom på sin egen posisjon og innsett at de troll og monstre han har møtt på veien, er refleksjoner av uløste mysterier i sin egen menneskelighet. Hans idealer er symptomene på det grep han har om livet. Etter avreisens kriblende spenning er over, utvikler eventyret seg til en reise i grusomhet, mørke, motbydelighet og vekslende redsler.<sup>184</sup>

### 4.2.4. Forsoning med far

Gjennom foreningen med gudinnen forenes det feminine og det maskuline og danner en helhet, og det er nå tid for at helten skal møte farsfiguren for og forsones seg med den ultimate autoritetsfigur. ”Far” og ”sønn” kjemper ofte mot hverandre om å være herre i universet. For å forstå faren, og dermed seg selv, må helten forsones seg med den ultimate autoritetsfigur. Dette betyr ikke nødvendigvis å forsones seg med gud, men å kunne forsones seg med sitt overjegg. Det undertrykte déet tar rollen som synden. Campbell beskriver denne hendelsen på følgende måte: ”Man må ha en tro på at faderen er barmhjertig, og deretter en tillitt til denne barmhjertigheten. Slik blir troens senter forflyttet utenfor den plagende guds stramme, avbalanserte sirkel, og de fryktelige monstrene oppløser seg.”<sup>185</sup> Forsoningen [eng: atonement, at-one-ment: bli ett med] handler om å forkaste det selvgenererte dobbeltmonsteret.<sup>186</sup> Campbell skriver, i Jungs analytiske ånd, at det grusomme aspektet ved faren er en refleks av offerets eget ego, avledet fra barnerommets følelsesmessige hendelser, projisert fremover.<sup>187</sup>

---

<sup>182</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 90

<sup>183</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 92

<sup>184</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 91

<sup>185</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 97

<sup>186</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 97

<sup>187</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 96

#### **4.2.5. Apoteose**

Etter foreningen med gudinnen og forsoningen med farsfiguren vil heltens ideer og tanker om virkeligheten bli utfordret, og han vil oppnå apoteose. Den nye kunnskapen har potensial til å komme samfunnet til gode. Denne apoteosen er svært viktig for myten, da helten anerkjenner en større autoritet (gud), men ser sin rolle som menneskehetens livredder.

Heltens ego desintegreres i et gjennombrudd i hans bevissthet. Hans ideer om virkeligheten blir ofte utfordret, og etter gjennombruddet vil helten kunne gjøre nye ting, være i besittelse av nye evner eller se et større perspektiv. Mennesket opphøyes til guddom i dette steget som kan sammenlignes med et slags nirvana. Målsetningen for den religiøse læren, skriver Campbell, er ikke å kurere individet, men å løsrive helten fra all illusjon slik at individet kan kurere seg selv. Med den endelige tilintetgjørelsen av illusjonen hviler sinnet igjen i sin virkelige opprinnelige tilstand.<sup>188</sup>

#### **4.2.6. Det ytterste gode**

Når gjenforeningen med far og bevissthetsgjennombruddet er overstått, er heltens psykologiske balanse gjenopprettet. Den nye kunnskapen har potensiale til å komme samfunnet til gode. Det siste steget før tilbakevendelsen begynner, kalles det ytterste gode. Dette vågestykket utføres med letthet og viser at helten er et overlegent menneske, en født konge.<sup>189</sup> Ingenting stenger lenger for heltens utsyn, og klarere enn noen sinne ser han nå den skjønnhet han er omringet av, for å kjenne evigheten gir en innsikt og et edelt sinn. ”Mindre, men likevel større” er et gjentakende bilde i heltereisen.

Det ytterste gode som helten har lengtet etter og nå oppnådd, er et opphold i paradiset. Her vokter gudene og gudinnene ”det uforgjengelige vesenets energi”<sup>190</sup>, og helten må lure til seg skatten, dersom de ikke frivillig vil gi den fra seg. Det ytterste gode er reisens mål, og helten har nå fått det han reiste for å finne.

### **4.3. DEL III: TILBAKEVENDELSE**

#### **4.3.1. Tilbakevendelsens fornektelse**

Den siste delen av heltereisen omhandler tilbakevendelsen. Slik helten i begynnelsen kan fornekte kallet, kan han også nå fornekte tilbakevendelsen. Når helten har funnet opplysning og lykke i underverdenen, er det ikke sikkert han ønsker å returnere med

---

<sup>188</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 119-120

<sup>189</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 125

<sup>190</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 131



prisen/kunnskapen.<sup>191</sup> Tidligere har skyggen vist seg som terskelvokter, men det blir nå klart hvem skyggen egentlig er. Skyggen er motbildet til helten, den side av en selv, som ens *jeg* ikke vil vedkjenne seg. Skyggen er den dystre, destruktive makten med fordreiede trekk, som allikevel er en del av ens *selv*. Først når en gjennomskuer skyggens vesen, vil de andre arketyperne vise seg.

Psykologisk sett er den kollektive skygge vanskelig å oppdage fordi individene i sin blindhet for skyggen støtter hverandres manglende evne til å se. I mytene derimot vil skyggesiden ofte personifisere seg som en person som tilhører begge verdener – gjerne som tricksterfigurer. Den kollektive skygge er gjerne personifisert som djevelen eller onde makter i de monoteistiske religionene. Det ligger i den kollektive skyggens dynamikk å forsøke å trenge gjennom til den kollektive bevissthet.

#### **4.3.2. Den magiske flukten**

Den magiske flukten er en vill flukt som iverksettes for at helten skal kunne returnere med den nye kunnskapen. I denne siste delen av reisen blir helten hjulpet av alle sine overnaturlige beskytteres krefter, men dersom helten har vunnet guden eller gudinnens velsignelse, vil han ikke trenge å rømme. Velkjente variasjoner av den magiske flukten finner vi i historier der helten kaster et antall objekter bak seg for å forsinke forfølgerne, eller i historier der ulike objekter etterlates på vegen for å tale på rømlingens vegne og dermed forsinke forfølgerne. Campbell skriver at dersom helten har vunnet sitt trofé mot vokterens vilje, eller dersom gudene eller demonene motsetter seg heltens ønske om å returnere til verden med prisen, vil dette siste stadiet være en livlig, kosmisk jakt.<sup>192</sup>

#### **4.3.3. Redning utenfra**

Slik helten vil trenge hjelp for å komme seg gjennom reisens første del, vil han nå komme til å trenge redning fra menneskeheten utenfra, spesielt dersom reisen har svekket ham. Helten må vende tilbake til den ordinære verden uten å miste skatten han har fått tak i. Dersom helten har vanskeligheter med å returnere, vil den verden han reiste fra gripe inn og redde ham.<sup>193</sup> De overnaturlige kreftene som har hjulpet helten på hans reise, er fremdeles virksomme, og selv om hans bevissthet nå har bukket under, sørger underbevisstheten likevel for sin egen balanse. Helten vil nå se at den magiske flukten og hjelpen utenfra kun har vært et preludium til

---

<sup>191</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 139

<sup>192</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 141

<sup>193</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 149

grenseovergangen fra den mystiske sfære til hverdagens virkelighet.<sup>194</sup>

#### **4.3.4. Kryssningen av tilbakevendelsens terskel**

Før helten kan returnere, må han konfrontere nok en terskelvokter, denne gangen ved kryssningen av tilbakevendelsens terskel. Den første terskel var en symbolsk død, den andre er en symbolsk fødsel. Det er heltens skjebne å skulle returnere fra den mystiske verdenen han har oppdaget. De to verdener, den guddommelige og den menneskelige, kan bare tenkes atskilt fra hverandre da de er så forskjellige som natt og dag, liv og død. Likevel, skriver Campbell, så er dette nøkkelen til å forstå at myter og symboler – de to virkeligheter – er en.<sup>195</sup> Gudenes landskap er en glemte dimensjon ved den verden vi kjenner. Eller med Jungs ord, vår kollektive ubevissthet som skaper et landskap bestående av arketyper. Disse arketyperne – de preeksistente formene eller grunnmønstrene – er selve mønstret for instinktiv atferd.<sup>196</sup>

#### **4.3.5. Herre av de to verdener**

Når den siste terskelen er krysset, kan helten bevege seg fritt mellom de to verdener. Dette steget er ofte representert ved en transcendent figur som Jesus eller Buddha. For den menneskelige, dødelige helt vil det å være herre av de to verdener bety å oppnå en balanse mellom det materielle og det spirituelle. Helten har mestret de psykologiske krefter i sinnet som lå i konflikt. En atskillelse av objekt og subjekt er strukturering av bevisstheten i tid og rom. I det underbevisste blir kategoriene tid og rom opphevet. Fortid, nåtid og framtid kan utfolde seg samtidig, og man kan befinne seg alle steder til alle tider. Myter og drømmer kan gi oss innsikt i en slik tidsopplevelse.

#### **4.3.6. Frihet til å leve**

Det siste steget i monomyten, før heltereisen er fullendt, heter frihet til å leve. Frihet til å leve er frihet fra dødsfrykten. Helten har nå overkommet sin frykt og har full frihet til å leve. Når reisen er komplett, har helten funnet sann frihet og kan nå hjelpe eller lære menneskeheten. Nå skal det nye Jerusalem skapes, der menneskene besitter en guddommelig kunnskap slik at menneskeheten igjen kan leve i harmoni i Edens hage. Mytens mål er å fjerne behovet for en

---

<sup>194</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 156

<sup>195</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 156

<sup>196</sup> E.A. Bennet, *Jung og hans tankeverden*, (Oslo: N.W.Damm & Søn, 2002), 67

slik uvitenhet om livet ved å forsone den individuelle bevisstheten og den universelle viljen.<sup>197</sup>

Friheten til å leve, steget som kompletterer reisen, vil finne sted i den nye tiden. I lys av jungiansk teori, kan det se ut som den nye verden har trekk av et kristent paradis, et statisk univers. En sterk gud styrer igjen alt ovenfra, som da verden ble skapt. Denne allmektige guden har sendt bud, gjennom Moses, Abraham, Muhammad, Jesus og Joramidam, og i den nye tid vil han igjen herske.

Joseph Campbell behandler religion som en sinnstilstand. Han studerer religion og myte som opplevelse, atferd og funksjon, og en av hans viktigste konklusjoner etter studiet av den kollektive underbevissthets arketyper og mytens dypstruktur, var at mennesket besitter en naturlig religiøs funksjon.<sup>198</sup> Religion er manifestasjoner fra den kollektive underbevissthet som er felles for hele menneskeheten, og gjennom arketyperne vil man kunne spore opprinnelsen til alle ideer, da de kan påvises empirisk som ekvivalenter til de religiøse dogmer.<sup>199</sup> Individualiseringsprosessen blir av Jung beskrevet som en psykologisk reise. På denne reisen må den reisende først møte sin skygge og lære å leve med dette voldsomme og ofte skremmende aspektet ved seg selv. Denne skyggen, som ofte vil være en truende utenforstående fare, er altså et aspekt ved en selv – som i mytene ofte er representert ved en djevel. Skyggen, som finnes i den personlige underbevissthet er et mindre fullkomment individ i oss selv, som ønsker å gjøre alt det vi ikke tillater oss selv å gjøre, alt vi ikke kan og alt vi ikke er. Det er den primitive, dyriske og ukontrollerte delen av sinnet. Monomyten går ut på å kontrollere denne delen av sinnet, samtidig som man lærer av den.

---

<sup>197</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 172

<sup>198</sup> En tanke også Jung fremmer.

<sup>199</sup> Frieda Fordham, *Innføring i Jungs psykologi* (Oslo: Gyldendal forlag, 1964), 66-67

## *FEM*

### **Monomyten i Santo Daime**

Campbell mente at alle myter var kulturelt påvirkede variasjoner eller masker av de samme fundamentale, transcendentale sannheter. Santo Daime ville av Campbell blitt beskrevet som nok en maske, en kulturelt påvirket variasjon av en metamyte. Det er klart at ikke alle 17 deler er like fremtredende i Santo Daime – ei heller var dette Campbells intensjon.<sup>200</sup> Likevel vil en reise inneholde hovedelementene ”Separasjon og avreise”, ”Innvielsens prøvelser og seire” og ”Tilbakevendelsen til, og reintegrasjon i samfunnet”. Heltreisen er et uttrykk for en utvidelse av bevisstheten og dermed av daimistenes eksistens, som fører til opplysning, transfigurasjon og frihet. Likheten, knyttet til reise- og heltemotivet, er såpass påfallende at jeg ser det som fordelaktig å beskrive Mester Irineus mytiske univers i form av monomyten. Å benytte seg av monomyten som metode for å forstå et mytisk univers gjør at myten lett kan miste sin egen stemme og egenhet. Å bruke monomyten som metode innebærer også å la mytenes struktur være i fokus – jeg vil derfor ikke beskrive Irineus mytiske univers gjennom de 17 detaljerte stegene i heltreisen, da dette vil flytte fokuset fra Santo Daime til monomyten. Jeg velger derfor heller å fortelle om Irineus reise gjennom de tre hoveddelene Campbell beskrev som monomytens grunnmur.

Da Santo Daime representerer en oral kultur, er lite skrevet om Irineu og veien han måtte gå for å skape Santo Daime. De muntlige fortellingene daimistene sitter på, er få og gjerne lite detaljerte. En del om Irineus liv er allikevel kjent gjennom statlige dokumenter, samt fra hans tid som militær grensevakt. Lite av Irineus formaninger om hvordan ritualene skulle utføres, er skrevet ned, og daimistene i dag baserer seg i stor grad på de muntlige fortellingene og Irineus gjenlevende venner og familie som i dag fører Irineus lære videre. Slik åpnes Irineus reise for at troende kan få delaktighet i det guddommelige gjennom praksis.

---

<sup>200</sup> I forordet til *The Hero with a Thousand Faces*, skriver Campbell følgende: ”There are of course differences between the numerous mythologies and religions of mankind, but this is a book about the similarities [...]”

## 5.1. DEL I: AVREISE<sup>201</sup>

I 1902 forlot 22 år gamle Mester Irineu sin familie i Maranhao for å dra til Acre i Amasonas.<sup>202</sup> Som sønn av slaver, dro han til Acre med et ønske om å gjøre landet han bodde i til et bedre land, og hvor han enn dro, vakte den over to meter høye, sorte mannen stor oppmerksomhet. Allerede på denne tiden utmerket Irineu seg. Ikke bare så han annerledes ut enn de andre i området, men daimistene forteller i dag at hans karisma og hans engasjement for sitt land gjorde ham til en profet for den nye tid – enda han ikke på denne tid var klar over oppgaven han var kommet til jorden for å utføre.

Mester Irineu hadde drukket ayahuasca med sine venner brødrene Gomes ved flere anledninger, og han var klar over ayahuascaens helbredende kraft. Irineu trodde først at daimen var djevelens brygg, men visjonene teen ga ham, gjorde at han forsto at det var et hellig kristent sakrament. Myten forteller oss at Irineu en dag da han drakk ayahuasca, så en vakker kvinne som satt på en trone på månen. Over henne fløy en ørn, og sammen kallet de ham inn til hans livs reise.

”Våger du å kalle meg Satan?”, sa kvinnen på månen, og Irineu svarte: ”Hellige Maria, selvfølgelig ikke!”. Kvinnen fortsatte å snakke til Irineu; ”Tror du noen andre har sett det du nå der? Da tar du feil. Det du nå ser, har ingen tidligere sett – kun du. Fortell meg, hvem tror du jeg er?” Og Mester Irineu svarte; ”Du er den universelle gudinnen.” Under hans første *miração* presenterte hun seg som Clara og som *Rainha da Floresta*<sup>203</sup>, og hun ba ham om å synge. Irineu ville først ikke, da han ikke kunne synge pent, men kvinnen insisterte på at han skulle synge. Irineu gikk med på å forsøke, og mottok den første hymnen – Lua Branca (Den hvite måne):

“God salutes You, Oh! White Moon  
Of such silvery light  
You are My Protectress  
You are esteemed by God

Oh! Divine Mother of the heart  
There in the heights where You are  
My Mother, there in heaven  
Give me forgiveness

Amongst the flowers of my country  
You are the most delicate

---

<sup>201</sup> Det finnes flere forskjellige myter om Irineus oppvekst og møte med ayahuasca. Jeg har her valgt å samle mine informanternes beretninger – noen av dem tilhører Luiz Mendes do Nascimento's kirke, andre Alto Santo og andre igjen padrinho Sebastião. Se *Personal accounts of the Santo Daimé Doctrine*, [URL]

<sup>202</sup> Muntlige kilder sier at Irineu ble født i 1892, mens hans fødselsattest er datert til 15. desember 1890.

<sup>203</sup> Skogens dronning

With all my heart  
You are esteemed by God

Oh! Divine Mother of the heart  
There in the heights where You are  
My Mother, there in heaven  
Give me forgiveness

You are the most beautiful flower  
Where God put His hand  
You are My Advocate  
Oh! Virgin of Conception

Oh! Divine Mother of the heart  
There in the heights where You are  
My Mother, there in heaven  
Give me forgiveness

Star of the Universe  
That looks to me like a garden  
Being bright as You are  
I want You to shine upon me

Oh! Divine Mother of the heart  
There in the heights where You are  
My Mother, there in heaven  
Give me forgiveness<sup>204</sup>

“Vel,” fortsatte Clara, “du skal nå faste for å kunne motta det jeg har å gi til deg. Du skal gå syv dager uten å drikke eller spise annet enn ayahuasca og kokt maniok<sup>205</sup> og uten å se en kvinnes skjørt<sup>206</sup>. ”Mesteren skulle verken spise salt eller sukker, men muntlige fortellinger hevder at Antonio Costa ville tilsette salt til Mesterens maniok, men at han lot være i siste øyeblikk. Irineu fikk vite om Costas påfunn fra åndene og konfronterte ham. Costa innrømte hva han hadde tenkt å gjøre og Irineu tolket åndenes innblanding som et tegn på hans spirituelle utvikling. Mester Irineu la ut på en reise inn i jungelen for å utføre oppdraget gudinnen hadde gitt ham.

Mester Irineu hadde som nevnt innledningsvis drukket ayahuasca ved flere anledninger, før han fikk kallet av Jomfru Maria om å dra ut i jungelen i syv dager. Fornektelsen av kallet kan gjenkjennes i mange myter, men er ikke fremtredende i Santo Daime. Irineu la ut på sin reise i jungelen, og ingen ting tyder på at han fornektet kallet, selv om det tok ham lang tid å forstå meningen med budskapet fra jomfru Maria. Derimot var Irineu opptatt av å gjøre Brasil til et bedre land og ville forsikre seg om at teen ville komme

---

<sup>204</sup> Santo Daimers hymner er klart inspirert av kalolske Mariabønner, se for eksempel <http://www.ewtn.com/library/PRAYER/ANGRC.TXT>

<sup>205</sup> Maniok er et annet navn på frukten Kassava.

<sup>206</sup> Han skulle ikke ha kontakt med kvinner.

Brasil til gode: “If you are a drink that comes to give [a good] name to my Brazil I will take you to my Brazil; but if you are going to demoralize my Brazil I will leave you.”<sup>207</sup> Irineu gjorde det klart at han var forberedt på å forlate teen, dersom den ikke var gitt for å forbedre Brasil. Dette trinnet i monomytens første del, vil i Santo Daimes tilfelle handle om en forståelse av kallet, heller enn en fornektelse av kallet. I følge myten fornektet aldri Irineu kallet, men tok på seg oppdraget gitt av jomfru Maria.

Den overnaturlige hjelpen, som i følge myten kom til Irineu i form av jomfru Maria, nå representert som skogens dronning – *rahina da Floresta*. Hun skal ha gitt ham hymnene, hammeren til å lage teen med, og krefter til å helbrede. Etter Irineu hadde tilbrakt flere dager i jungelen, skal budbringeren Maria angivelig ha dukket opp igjen for å lede Irineu, og hennes tilsynekomst markerer ”selvets oppvåkning”. Irineu forsto nå at jomfru Maria hadde en plan for ham.

Den tredje dagen begynte Irineu å høre stemmer og få visjoner fra den astrale sfære og fra skogens *caboclos*, og oppdraget som Irineu skulle utføre ble åpenbart for ham den syvende dagen. Clara, personifisert som Skogens gudinne, ville hjelpe Irineu med å forbedre Brasil og levekårene for slavene og slik ble Juramidam<sup>208</sup> gitt til Irineu. Han spurte gudinnen om hun kunne gjøre ham til verdens beste helbreder, og om å legge de helbredende krefter i den hellige teen. For hver dag Irineu drakk den hellige daime, fikk han mer kunnskap om religionen han skulle grunnlegge.<sup>209</sup>

Et vanlig segment i heltereisen er denne overnaturlige hjelpen, som gjerne gir helten både fysiske og psykologiske våpen. Myten om Irineu som samfunnet i Alto Santo anser å være den offisielle, forteller at Irineu så et kors som forente hele verden, og han valgte derfor å kalle hymnene han mottok for *cruzerio*.<sup>210</sup> Denne hjelpen er en personifikasjon av heltens egen skjebne, og er i Santo Daimes tilfelle ånden som lever i den hellige teen. Campbell skriver at denne oppvåkningen ofte finner sted i den mørke skogen – noe som er svært treffende i Santo Daimes tilfelle.<sup>211</sup>

Myten forteller oss at Mester Irineu møtte en ørn som gjentar ordet ”Aquia”, og at en ung gutt spurte Mesteren hva det betydde. Mesteren svarte den unge gutten med et spørsmål; ”Chico, hva skjer dersom du tar aksenten (água) vekk fra ordet for ørn?” Água blir da til a-

---

<sup>207</sup> Matthew Meyer, *The Seringueiro, the Caboclo, and the Forest Queen: Origin Myths of the Santo Daime Church*, (Mastergradsoppgave ved University of Virginia, april 2003), [URL]

<sup>208</sup> Mester Irineus sjelenavn.

<sup>209</sup> Borges Conti Tavares, ”Personal Accounts”, [URL]

<sup>210</sup> Kors

<sup>211</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (California: New World Library, 2008), 43

guia som betyr veiviseren. Ørnen viste Mesteren Jomfru Maria – som ga ham oppdraget om å danne en ny vei for jordens befolkning. Månen, der Irineu først så jomfru Maria, blir hans hjelper når han skal lage ayahuasca. Han fant i 1913 ut at han måtte ta månen til hjelp for å forvandle teen om til den hellige daime, og han fikk hammeren som skulle hjelpe ham med å klargjøre plantene. Irineu møtte også *orixás* – veiledende ånder, *eguns* – ikke-spesifiserte lidende ånder, *caboclos* og *preto velhos* – åndene etter afrikanske slaver.

Sakramentet ayahuasca ble gitt til Irineu som en gave fra Moder Jord og ble av Irineu kalt en lærer eller professor som var i stand til å avsløre hemmeligheter om den spirituelle sfære.<sup>212</sup> Sakramentet skulle hjelpe ham på sin reise for å danne doktrinen. Sakramentet skulle også hjelpe alle fremtidige daimister på sine reiser.<sup>213</sup>

Irineu ville forbedre sitt land, men forsto at dette ikke ville la seg gjøre dersom ikke hvert enkelt menneske ville forbedre seg selv. Ondskaper er i Santo Daime ikke å forstå som verdens ondskap, men som svakheter i mennesket selv. Gjennom konfrontasjonen med disse svakheter oppnår man sann opplysning. Denne konfrontasjonen innebærer ofte å bekjempe en vokter på terskelen til underverdenen. Som nevnt over, kan det å drikke ayahuasca være en skremmende og farlig opplevelse. Det er en kunst som en hver daimist må arbeide for å mestre, da det i stor grad handler om å overvinne sin frykt og å lære seg selv og kjenne.

Irineu fikk overnaturlig hjelp, i Santo Daime representert ved ørnen og jomfru Maria. Mester Irineu forstod nå at han var valgt til å danne en ny religiøs retning og at dette var hans misjon. Navnet *daime* fikk Irineu under en visjon under de 7 dagene i jungelen. Han hørte en hymne som lød “*Dai-me Força Dai-me Luz Dai-me Amor*”,<sup>214</sup> som betyr gi meg kraft, gi meg lys, gi meg kjærlighet. Navnet Santo Daime ble dermed navnet på bevegelsen: gi meg det hellige.

Jesu lys og lyset av Juramidam<sup>215</sup> lever i daimen og har returnert til jorden i form av vinen for å gi menneskene kunnskap om den astrale sfære. Mester Irineu og Jesus har returnert til jorden med budskapet om harmoni, kjærlighet, sannhet og rettferdighet. Mens himmelen er den spirituelle sfære der ingen vesener har en fysisk kropp, er åndene på jorden knyttet til kroppen. Daimistene deler altså mellom det astrale (det spirituelle) og *materia*, den fysiske verden. Andre spirituelle vesener lever i havet, i skogen eller i andre dimensjoner,

---

<sup>212</sup> Schmidt, *Morality as Practice. The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, 52

<sup>213</sup> Gjennfortalt av Tiago Mantovanelli, leder av Juramidam Familien i São Paulo.

<sup>214</sup> Intervju med Eduardo, 14.10.09

<sup>215</sup> Forstått som konsubstansiasjon heller enn realpresens, da det ikke handler om en faktisk forvandling, men om en guddommelig essens som tar bolig i elementene.



men de kan også leve blant menneskene på jorden og i himmelen med døde menneskers spirituelle vesener. Som i Umbanda, Barquinha og Quimbanda<sup>216</sup> er det ikke uvanlig at de også i Santo Daime hevder å bli besatt av eller være i stand til å kommunisere med døde fargede slaver med afrikansk opprinnelse – som spiller en stor rolle for utviklingen av Santo Daime.

Sann opplysning ble et nøkkelbegrep for Irineu og Santo Daime, der daimisters oppgave er å opplyse og dermed frigjøre seg fra de falske paradigmen de underkaster seg. For å få øye på de falske paradigmen må daimistene forlate verden slik de kjenner den, og etter å ha drukket ayahuasca, befinner daimistene seg i det femte steget, hvalens mage, som representerer heltens separasjon fra verden.

Irineu opplevde å dø fra tiden og vende tilbake til ”det jordiske paradiset, til verdens livmor og verdens navle.”<sup>217</sup> Å tre inn i hvalens mage betyr at helten er villig til å gjennomgå en metamorfose. I hvalens mage vil helten klarere se for seg målet. Irineu forlot verden slik han kjente den, og trådte inn i hittil ukjente landskap. Ikke-spirituelle mennesker ble av Irineu beskrevet som fastlåste i *o mundo da ilusão*, en verden av illusjon. Å leve i denne verden av illusjon er farlig, og Irineu selv vektla at det er da man virkelig hallusinerer, ikke under påvirkning av daime. Irineu befant seg nå der hans reise virkelig skulle begynne – steget som leder ham over til prøvelsens vei.

## 5.2. DEL II: INNVIELSE

Irineu ble flyttet ut av samfunnets innhegning og inn i skogen som er full av farer og skatter. Etter noen år flyttet også det daimistiske samfunnet han dannet, lenger og lenger vekk fra byene for å danne egne samfunn i jungelen. Her skulle daimistene leve, drikke ayahuasca og sammen skape det nye Jerusalem.

Etter prøvelsene Irineu måtte gjennom som følge av å drikke ayahuasca, møtte han igjen jomfru Maria – skogens dronning. En av de mest kjente historiene om Irineu forteller om Maria som kom til ham i en visjon for å gi ham instruksjoner for hvordan den nye religionen skulle dannes. Maria viste seg vakker, prinsesseaktig og moderlig, og med dette konfronteres helten med sin anima. Gjennom foreningen med gudinnen, forenes det feminine og det maskuline aspekt til en helhet. Denne delen av reisen er gjerne billedliggjort som et *hieros gamos* mellom den triumferende heltens sjel og verdens Gudinnedronning.

---

<sup>216</sup> ”Sort” Umbanda

<sup>217</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 72

Ayahuasca er som nevnt tidligere et resultat av en kvinnelig og en mannlig plante, som til sammen danner bindeleddet mellom den jordiske og den guddommelige verden. Teen blir også gitt av *skogens gudinne*, representert ved Jomfru Maria. Irineu forsto at det var ved å drikke ayahuasca at han ville møte gudinnen som følger ham på hans reise. Hymnene leder som nevnt daimistene gjennom deres reise, men det er ikke uvanlig at daimistene blir ledet av en gudineskikkelse, representert enten ved skogens dronning, havets dronning eller jomfruen.

Gudinnen har blitt til en fristerinne – en syndens dronning som symboliserer heltens urenheter. Helten må ikke la seg forføre av fristerinnen, men motstå fristelsen og rense seg selv fra sin urenheter. Oppkast og diaré er symboler på renselse under ayahuasca-ritualer og sees som en nødvendighet for å bli ”ren” og balansert. Bevissthetens møte med det ubevisste viser seg derfor ofte i oppkast og diaré. Mester Irineu sa ved flere anledninger at når en daimist er i kontakt med sjeler som ikke ennå er reinkarnert, må han holde seg rolig, ikke gestikulere, lage grimaser eller innta uvanlige positurer. Disse bevegelsene omtales som *mungangos* i flere av kirkene, men er ikke forbudt, da de sjelden kan kontrolleres. Opplevelsene kan være så fryktinngytende eller så vakre, at man vanskelig kan holde seg i ro. Ved hjelp av hymnene ledes daimistene nå gjennom prøvelsens vei.

Det ubevisste viser seg som et mørkt, utforsket rom, og fristerinnen representerer nå heltens trang til å overgi seg til mørket. Campbell siterer hindumunken Shankaracharya som skriver om heltens møte med fristerinnen og heltens urenheter:

So long as a man has any regard for this corps-like body, he is impure, and he suffers from his enemies as well as from birth, disease and death; but when he thinks of himself as pure, as the essence of Good, and the Immovable, he becomes free. (...) for a thing that has been vomited (as you should vomit forth your body) can excite only when it is recalled again to mind.<sup>218</sup>

Irineus historier sammenfaller med Shankaracharyas hirstorie. Irineu fortalte daimistene at de ikke måtte la seg friste av de mørke kreftene, men rense kroppen sin for synd og uvitenhet. Irineu måtte forsones seg med synden og uvitenheten for å kunne motta lærdom. Etter Irineu hadde gjennom gått denne indre forsoningen, ble han kalt Chefe Imperio Juramidam og ble en virkelig leder for fremtidens daimister. Den ytterste forsoningen med far fører frem til den forsoningen med gud(ene) som skjer ved *miração*, når utvalgte daimister mottar hymner fra det astrale. Irineu mottok over hundre hymner som igjen skal lede andre på sin reise. Det er

---

<sup>218</sup>Shankaracharya, *Vivekachudamani*, s. 396 og 414, oversatt av Swami Madhavananda (Mayavati, 1932), gjengitt i Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 123

forsoningen med farsfiguren som leder daimistene til *miracão* – apoteosen. Irineu påpekte at *miracão* ikke kun handler om å kommunisere med gudene, men å frigjøre seg fra det Irineu kalte *o mundo da ilusão*. Denne frigjørelsen fra illusjonene gjør at sinnet igjen hviler i sin opprinnelige tilstand.

Mester Irineu skal ha helbredet mange mennesker og oppnådde *miracão* mange ganger, før hans sjel nå lever i daimen og leder andre til *miracão*. *Grav de Memória* (grad av hukommelse) eller *grav de evolução do espírito* er graden av spirituell evolusjon/kunnskap i en person som ikke har drukket daime og ikke opplever *miracão*. Irineu ønsket at andre skulle oppleve *miracão* og dermed utvide sin bevissthet og sin spirituelle kunnskap.

Irineus kunnskap om daime ble angivelig gitt av gud, gjennom daimen. Det tok ham seks år før han forsto meningen med daime og budskapet fra gud. Etter disse seks årene begynte Mester Irineu og hans disipler å motta kunnskap og instruksjoner om hvordan ritualene skulle bygges opp. Mester Irineu begynte så å holde ayahuascaritualer i Vila Ivonete i Rio Branco.

Mester Irineu snakket og skrev om en ”guddommelig hukommelse” som vi mennesker må bringe til overflaten slik at vi kan lære av den. Mange av mine informanter hevder å ha tilgang til en ”evig hukommelse”, der hele menneskets historie ligger lagret. Denne bevissthetstilstanden kan nås ved hjelp av daime og ved hjelp av spirituelle lærere, mentorer og andre vesener fra en annen virkelighet. *Mistérios da Natureza* (”naturens mysterier”) er en høyt verdsatt kategori av spirituell kunnskap som kan nås gjennom å drikke ayahuasca – og beskrives gjerne som det ytterste gode.

I 1935 fortalte Irineus venn Germano Guilherme at han hadde ”mottatt” musikk fra gode ånder, og Irineu fortalte at han også hadde mottatt slike hymner. De planla å møtes for å drikke daime i huset til Maria Damião São João (24. juni) og Germano Guilherme mottok 2 hymner, Mesteren 5 hymner, João Pereira 2 hymner og Maria Damião 1 hymne, og de fortsatte å synge disse hymnene hele natten.

Noen år senere, i 1946 begynte noen av daimistene som fulgte Irineu å krangle, uvisst av hvilken grunn. Irineu lukket daimeritualene, og det skulle gå 2 år før han drakk daime igjen. To år gikk før han åpnet for daimeritualer igjen. Irineu hadde nå utviklet komplekse ritualer, sentrert rundt bruken av daime. De som ikke hadde råd til medisiner eller legehjelp, gikk til Irineu og tok del i hans ritualer for helbredelse.

### 5.3. DEL III: TILBAKEVENDELSE

I følge Irineu var det gudinnen som ga ham oppdraget og ville at han skal returnere slik at andre daimister skal kunne foreta sine personlige reiser inn i det ukjente og bli sterkere, renere mennesker. For kun på denne måten kan menneskene oppnå sann kunnskap om seg selv, verden og gudene. Mester Irineu hevdet å ha mottatt 129 hymner fra det astrale, som i dag utgjør Mesterens hinario – det tredje testamentet. Disse hymnene kartlegger Irineus spirituelle reise og hans utvikling fra han begynte å drikke daime til hans død.

Mester Irineu var dermed den første som åpnet veien til Santo Daime ved at han tok på seg oppdraget som angivelig ble gitt av Skogens dronning. Det fortelles om Mester Irineu at han åpnet for Santo Daime, slik en mann går først inn i skogen med kniv for å lage vei for de andre. På en av sine turer i jungelen hadde Mester Irineu en visjon: han så at veien han ryddet gjennom jungelen, ble tettet igjen etter ham. Han spurte så jomfru Maria hvorfor veien han hadde ryddet, ble så fort lukket og skitten igjen, og Maria svarte at hans folk alltid ville gjøre vei og tette igjen stien, mens hans jobb var å rydde vei slik at folket kunne lære mer og mer for hver gang de gikk. En hymne Mester Irineu mottok under denne visjonen går som følger: “although not learn much, always learn a little”.<sup>219</sup>

Mester Irineu mottok et stykke land i Rio Branco der han kunne grunnlegge sin kirke. Her blandet han ayahuasca – slavenes og de undertrykkedes kultur med hvite, katolske tradisjoner. Santo Daime var til for alle med et budskap om kjærlighet og fred mellom alle mennesker. I Alto Santo fortsatte Irineu å motta beskjeder fra det astrale, samt retningslinjer for hvordan bevegelsen skulle bygges opp. Det spirituelle lederskapet ble satt, og det var tid for de andre lederne å motta hymner fra den astrale sfære.

Det ble bestemt at utvalgte mennesker skulle fungere som hjelpere under ritualene. Disse er gjerne erfarne caboclos som er tilstede for å assistere daimistene å tolke virkeligheten de møter på en måte som tilsvarer den dominante versjonen av virkelighet innen Santo Daime. Muntlige historier om Irineu forteller også at ayahuascaen kom fra Inka-kongen Huascar, og at Irineu møtte denne kongen i en fryktelig visjon. Inka-kongen skal ha hjulpet Irineu ut av farene han møtte.

Mester Irineu fikk av de himmelske vesener tilgang på unik kunnskap fra det astrale – alt han trengte for å danne en ny religion. Religionen skulle dannes på grunnlag av fred, kjærlighet, harmoni og styrke, som skulle lede folket inn i den nye tid. Den religiøse

---

<sup>219</sup> Intervju med Tiago i São Paulo.

bevegelsen var nå samlet i Alto Santo med klare retningslinjer for hvordan ritualene skulle gjennomføres og hvordan daimistene skulle leve.

I 1957 reise Irineu tilbake til sin hjemby Maranhão for å finne tilbake til sitt gamle jeg. 20 år tidligere hadde han lagt ut på en reise for å gjøre sitt land bedre. Nå hadde han funnet opplysning og lykke og ville returnere med den nye kunnskapen. Han reiste i tre dager med båt mens han drakk daime, og under denne turen mottok han fardaen – uniformen som brukes i dag.

Irineu så nå at de to virkeligheter er én, og at gudenes landskap er en glemt dimensjon ved den verden vi kjenner, og at utforskningen av dette glemte landskap er selve målet med reisen han ble bedt om å begi seg ut på.<sup>220</sup> Irineu så nå at de onde og skremmende vesenene han møtte under sine visjoner var forvandlet til guder og gudinner. Samtidig vil daimistene erfare at den verden de reiste inn i, ikke var dem ubevisst, kun glemt, og de ser nå at den verden de nå har returnert til, er en illusjon.

Irineu hadde nå fullført oppdraget han fikk av jomfru Maria og var, med teens hjelp, i stand til å veksle mellom flere virkeligheter. Daimistene forteller at han hadde mestret de psykologiske krefter i sinnet som lå i konflikt og utvidet sin bevissthet til å favne om det som hittil har vært ubevisst. Irineu var nå blitt velsignet med det Campbell generelt hevder er ”en visjon som ligger utenfor rammen av en normal menneskelig skjebne, og som rommer et glimt av det essensielle i universets natur.”<sup>221</sup> I 1970 da det hadde gått fem år uten at Irineu hadde mottatt hymner, begynte han å motta Hinos Novos (de nye hymnene) eller Cruzeirinho. Denne samlingen inneholder Irineus 13 siste hymner og er en syntese av hele doktrinen.<sup>222</sup>

Irineu fremstår ved reisens slutt som et overmenneske, en nyfødt konge, som i forlengelse av sin død og gjenoppstandelse er verdig en fest med en spesiell drikk sammen med ”gudene” eller andre spirituelle vesener.<sup>223</sup> Denne hellige drikken, sammen med aksen<sup>224</sup>, som overskrides, utgjør avslutningen på heltens reise og helten kan vende hjem med ny kunnskap som skal komme sine medmennesker til gode. Etter å ha gjennomført denne store reisen står helten nå som herre over begge verdener og kan fritt bevege seg fra den ene til den andre, samt å fungere som en veileder for andre.<sup>225</sup>

---

<sup>220</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 156

<sup>221</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 170

<sup>222</sup> Intervju med Rodrigo Borges de Tavares, 05.07.09

<sup>223</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 172-178

<sup>224</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 212-214, hvor Campbell nevner et speil, et sverd, det kristne kors, et rep av strå som ”akse”-gjenstand fra forskjellige fortellingstradisjoner.

<sup>225</sup> Skov, ”Anvendelighed af epistemiske spil med narrative forløb i en evangelisk luthersk formidlingskontekst”, spesialoppgave ved Ålborg Universitet, 2008, [URL]

Når reisen er komplett, har helten funnet sann frihet og kan nå hjelpe eller lære menneskeheten. Dersom en daimist klarer å komme seg gjennom reisen og bli en herre av begge verdener, vil hans reise være komplett og den nye kunnskapen vil komme både ham og andre til gode. Men ritualet må gjentas for at mennesket skal oppnå perfektjon, da det stadig er nye ting å lære.

På spørsmål fra en daimist om de pliktet å delta på alle ritualer, svarte Mester Irineu at han krevde at alle ledere skulle være tilstede under samtlige ritualer, men at vanlige deltagende kun behøvde å delta på de offisielle dagene, "The official works are the ones of the Sacred Family: Saint Joseph; Saint John - who was Jesus' cousin; Our lady of the Immaculate Conception; the date of birth of Jesus Christ; King's Day; Holy week; Deads Day; And the president's birthday – Mr. Leôncio."<sup>226</sup> Viktigst for Irineu var det at alle som deltar, gjør det av fri vilje, en nødvendighet for at daimen skal kunne forvandle dem og for å bli ett med daimen (*no Daime*).

Mester Irineu selv, hans profeter og hans disipler ønsket å føre folket inn i en ny tid som krever at mennesket frigjør seg fra lenkene som binder det fast til uvitenhet og kaos. Denne friheten til å leve vil først oppstå når menneskeheten har blitt voksen, når fortidens trolldom er opphevet, myten faller bort og mennesket blir bevisst. Alex Polari de Alverga skriver i boken *Forest of Visions* om endetidsvisjonene i Santo Daime. Han skriver at det nye Jerusalem vil være komplett i 2014, men at kun Irineu visste hva som ville skje.<sup>227</sup> Flere av mine informanter støtter seg til Irineu og padrinho Sebastiãos visjoner om verdens ende, men sier heller at "verden slik vi kjenner den", vil opphøre i 2014. Dermed vil heltereisen ikke fullføres før den endelige transformasjonen som angivelig skal finne sted i 2014.<sup>228</sup> Padrinho Sebastião mente at menneskene i 2014 vil være i stand til å bryte ut av illusjonen og se verden i sin virkelige form. Dette kan tyde på en slags evig *miracão*.

I 1947 var religionen grunnlagt og Mesterens egen reise var komplett. 6 måneder før Mesteren døde, ga han tronen til Leoncio Gomes, sønn av Antonio Gomes, og sa:

I will for always stay in the command of this work, I am the president. I am going to a spiritual plane to help. You do not have permission to change anything in this doctrine, the doctrine is ready. You will greet everyone who comes here and show them the doctrine. You do not offer Daime to anyone, but never negate it. And I will be there to help.<sup>229</sup>

---

<sup>226</sup> Borges Conti Tavares, "Words, sentences, passages and details of the Daime doctrine", [URL]

<sup>227</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 220

<sup>228</sup> Troen på at verdens ende i 2014 kan være inspirert av Mayaindianderne. Mayaindianrerens kalender slutter den 21. desember 2012, da vi i følge Mayatroen lever i den femte sol, den femte tidsepoken etter skapelsen.

<sup>229</sup> Gjennfortalt av leder av Juramidamfamilien, São Paulo.

Videre forteller referater fra CICLUs første møte i 1971 at Mester Irineu sa:

I am handing over this work to Leôncio; he isn't the chief, but he stays like a representative of this work. Now, one thing I can tell, which is that nobody wants to be the chief. Be united and get to work.<sup>230</sup>

#### **5.4. Bruk av heltereisen som metode**

Gjennom kapittelet over har jeg fortalt historien om Mester Irineu og hans oppdrag om å skape en ny religiøs retning basert på kjærlighet, harmoni og disiplin. Irineu ble bedt om å foreta en fysisk, så vel som en psykisk reise. I følge ham selv fikk han gjentatte ganger overnaturlig hjelp og gjennomgikk en forvandling. Irineu forlot verden slik han kjente den for å få tilgang på guddommelig kunnskap som ville gjøre ham til herre av de to verdener, samt gi ham frihet til å leve. Slik jeg ser det, fyller Irineu klart rollen som helt og legger ut på en monomytisk heltereise. Ikke alle trinn er beskrevet tydelig – slik som kallets fornektelse. Men blant daimistene kommer dette trinnet tydeligere frem, da de mange daimister føler en viss frykt for å drikke daime. Heller ikke tilbakevendelsens fornektelse kommer spesielt tydelig frem i Mester Irineus mytiske univers, men vises tydeligere blant daimistene som ikke ønsker å leve i den verden de ser som falsk.

Kan monomyten brukes til å gi oss en forståelse av den menneskelige bevissthet? Sier den noe om hvordan mennesket skaper myter? Eller tvinger den oss til å lete etter visse arketyperiske trekk og dermed ignorere mytens virkelige fokus eller særegenheter? Monomyten har alltid blitt kritisert for ikke å være gyldig som religionsvitenskapelig metode, nettopp fordi myters ulikheter/variasjoner ignoreres. Myter blir gjerne tvunget for å passe inn i et bestemt mønster – nettopp fordi fokuset ligger på heltereisen, fremfor å ligge på myten som undersøkes. Jeg har derfor forsøkt å beskrive myten i Santo Daime uten å legge spesielt stor vekt på heltereisen.

Kritikken som rettes mot essensialistisk, strukturalistisk metode – som jeg vil diskutere nærmere i oppgavens ekskurs – vil jeg hevde kan rettes mot alle andre metoder. Å velge metode innebærer å velge de brillene man ser med som forsker. Dersom man velger å se ritualer ut fra den kulturelle konteksten ritualene befinner seg i, velger man å ignorere det komparative aspektet ved ritualene eller det sosiologiske perspektivet.

---

<sup>230</sup> Referatene er skrevet av João Rodrigues Facundes, CICLUs sekretær i 1971, gjengitt av Borges Conti Tavaras, [URL]

Å hevde at alle myter bygger på den samme dypstrukturen, åpner samtidig for spørsmålet om hvorfor det er slik. Hva er det som gjør at mennesker skaper myter med de samme arketyperne, den samme strukturen og med de samme målene? Campbell, som var sterkt påvirket og inspirert av Jung, ville hevde at heltereisen skildrer menneskets egen utvikling fra barn til voksen. Protagonisten i mytene er mennesket selv. Strukturene som omtales, er ikke kulturelle eller sosiale, men kognitive. Mennesker tenker overalt i binære motsetninger, og monomytens opphav er altså i menneskehjernen – ikke utenfor.

Poenget for Campbell var aldri å hevde at myter var uten variasjoner eller at disse variasjonene ikke var interessante, men å undersøke den generelle strukturen i en myte – for så å kunne si noe om hvorfor myter skapes på bakgrunn av den samme dypstrukturen. Formålet med denne oppgaven er ikke å se på hva som skiller Santo Daime fra andre religiøse retninger, men å undersøke om også denne religiøse praksisen kan sies å passe inn i Campbells heltereise. Samtidig kan monomyten brukes som et verktøy for lettere å forstå en myte eller et ritual, da fokuset ligger på reise og transformasjon.

Jeg vil hevde at helten, gjennom de tre elementene separasjon, innvielse og tilbakevendelse selv fyller rollen som Campbells syv arketyper: helten, budbringeren, skyggen, mentoren, vokteren, tricksteren og shapeshifteren.



## ***SEKS***

### **Heltareisens gjenskapelse i ritualene**

Campbell skriver i boken *The Hero with a Thousand Faces* om meskalinritualer blant Huichol-indianerne i Mexico, og hevder at "their pattern is exactly that of the visionary journey which I have designated the 'Monomyth'".<sup>231</sup> Det samme vil kunne sies om Santo Daimers ritualer – de stemmer godt overens med Campbells monomyte. Han mente videre at "a ritual is the enactment of a myth"<sup>232</sup>, og slik vil ritualene i Santo Daime kunne sies å være en *gjenskapelse* av myten. Slik Irineus mytiske univers viser hans individuelle reise, vil ritualene være daimistenes mulighet til å ta del i Irineus reise gjennom rituell praksis. Ritualene speiler myten om Mester Irineu og gjenskaper igjen og igjen Jesu tilbakekomst til jorden i form av ayahuasca. På begynnelsen av 1930-tallet fikk Mester Irineu angivelig beskjed om å grunnlegge Santo Daime, samt instruksjoner for hvordan ritualene skulle utføres. Gjennom ulike visjoner gjennom hele sitt liv mottok Irineu retningslinjer for religionen. Ritualene skulle gjennomføres på samme måte som Irineu først gjennomgikk. Daimistene skal tas ut av samfunnet, gjerne ut i jungelen til egne tilpassede samfunn. Her skulle også de møte jomfru Maria, gjennom de katolske Maria-bønnene som gjerne bes for å åpne et ritual. Slik jomfruen ledet Irineu, skal Maria vokte over daimistene på sin ferd.

Daimistene drikker daime for å legge ut på den samme reisen som Irineu gjorde. Deres bevissthetstilstand endres, og de beveger seg over i en annen virkelighet. Både Santo Daime, Barquinha og UdV omtaler ayahuasca-ritualet som en reise og benytter seg av ytre symboler som båter, sjømannsuniformer, ørnen og månen for å uttrykke at det dreier seg om en reise.

Alle Santo Daimers ritualer kan tolkes som en heltreise, da ayahuasca drikkes under alle ritualene. Selve handlingen å drikke ayahuasca, samt effekten av den, vil være en

---

<sup>231</sup> Stephen Gerring, "Practical Campbell. Mysteries Sacred & Profane", gjengitt av Joseph Campbell Foundation, [URL]

<sup>232</sup> Tim Collins, intervju med Joseph Campbell, "Mythic Reflections, Thoughts on myth, spirit, and our times", [URL]

heltereise, der en reiser fra det kjente og over i det ukjente. Daimistene gjør dette med det mål å kunne returnere med ny kunnskap som vil komme verden til gode. Under ritualene foretar deltakerne, ved hjelp av ayahuascaen, en reise til det ubevisste for å ta et oppgjør med sin skyggeside.<sup>233</sup> Med seg tilbake får de en kunnskap som kun kan oppnås ved å ferdes mellom det bevisste og det ubevisste, mellom to verdener. Monomyten er et uttrykk for våre underliggende normer og grunnforestillinger, og gjenskapelsen av denne myten er nødvendig for at myten skal kunne bli noe mer enn en fortelling. Bare ved å ”spille ut” myter, vil den gi mening. Samtidig vil ikke en myte stå alene, den må knyttes til et ritual, der ritualen fungerer som en gjenskapelse av myten.

Ikke alle trinn i heltereisen stemmer overens med Irineus heltereise; han forneker ikke sin tilbakevendelse, og da lite er skrevet om Irineus egne erfaringer med ayahuasca, vet vi lite om utfordringene han møtte. Det hersker liten tvil om Irineu forsto sin rolle som helt og leder, selv om det tok ham flere år å innse at han hadde fått et oppdrag fra gud. Trinnene som tilbakevendelsens fornektelse og møtet med fristerinnen vises ikke klart i historiene om Irineu, men kommer klarere frem hos den enkelte daimist under ritualene.

## 6.1. Ritualene

You sign a disclaimer 'cos if it kills you, they can't get your body back out of the jungle, and that's basically what it does, kills you, crossing the threshold between life and death, to receive knowledge reserved for the dead.<sup>234</sup> – Pat Durbar

Ayahuasca blir hyppig brukt av sjamaner som medisin, ikke bare som religiøst sakrament. Vinen som lages av jugaben sies å være ayahuascaens sjel, terskelvokteren og guiden over til andre verdener. Å føle at en dør for så å gjenoppstå i ny form er relativt vanlig for mange ayahuascadrikkere, i det de føler at de krysser den første terskelen over i en annen sfære. Matthew Thompson skriver i sin bok *My Columbian death* at han døde, men ble transformert og gitt nytt liv under sitt møte med ayahuasca:

---

<sup>233</sup> Skyggen er en ubevisst del av personligheten. Skyggen inneholder egenskaper og svakheter som et individs selv bilde ikke vil godta og gjenkjenne som sine egne. Skyggen er vanligvis den første delen av det ubevisste man støter på i psykologisk analyse. Skyggen opptrer i drømmer som en mørklagt og tvilsom skikkelse av det samme kjønn som drømmeren.

<sup>234</sup> Anon, ”Medicine Man”, *The Lizard*, utg. 4, april-mai 1995, 48-49. Gjengitt i Golte Jürgen og Zinser, Hartmut, *Wege zum heil: Die Barquinha. (Amazonische Transformationen im Lichte Ayahuasca)*, 73

[...] I'm in the wrong body, the wrong form, the wrong thoughts, the wrong life. [...] I'm the mask, painted and empty, nothing more than a vessel for other entities to see through. Talons curl into the eyeholes to twist and stretch me apart. My tongue is torn loose and my stomach ripped through my throat. Burning and liquefying. All is molten rubber, stinking and agonizing. I'm changing.<sup>235</sup>

Gjentagende visjoner hos daimistene handler om onde ånder, slanger, gode og onde guder, tricksterfigurer og deres egen spirituelle fortid. De endrer sin bevissthetstilstand slik at de mener å komme i kontakt med åndene som lever i en annen dimensjon av bevissthet enn de selv gjør.

Daimen forstås som det spirituelle lyset i en fysisk form, og fungerer som en bro over til en annen virkelighet. I den liminale fasen av ritualet forvandles deltakeren og gjennomgår en død og gjenoppstandelse, og ritualet innebærer således en vilje til forvandling. Å drikke daime er å utvide sin bevissthet ved å tilføre lyset, som i daimen er representert av *chacronaen*. Teen viser daimistene hvor de trenger mer lys, for å gjøre sjelen deres klarere.<sup>236</sup> Mine informanter beskriver gjerne daimen som det spirituelle lyset, forvandlet til en fysisk substans. Daimistene hevder at daimen stiller moralske spørsmål og utfordringer til den som drikker teen og arbeider både med daimistens fysiske og psykiske sider. Det er daimen som renser deltakeren, som viser og lærer. Daimen fremstår for daimistene som både fysisk og spirituell, noe som får det dualistiske forholdet mellom materie og ånd til å forsvinne.<sup>237</sup>

Leví-Strauss tolket myten om kunnskapens tre og om Adam og Eva som spiste av den forbudte frukten som en metafor for menneskenes kontakt med primordiale entheogener. Mennesket gikk med andre ord fra å være likegyldig til en tilstand av klar selvbevissthet med den konsekvens av å bli utvist fra Edens hage.<sup>238</sup> Målet med Santo Daimenes ritualer er slik sett også å oppnå en tilstand av klar bevissthet, selv om dette innebærer kunnskap om sine verste redsler og til og med verdens ondskap. Å drikke daime er et offer der det som ofres er en selv.

Ayahuascaritualene har som nevnt over som formål å bringe daimistene til en ny bevissthet. I følge mine informanter endrer den hellige teen deres bevissthetstilstand og setter dem i stand til å motta kunnskap fra ”den andre siden”. De hevder at de, i denne liminale fasen, er herre av to verdener og kan sondere i hittil ukjente terreng. Jeg vil hevde at deres ritualer gjenskaper heltereisen, og at de ved hjelp av den hellige teen begir seg ut på en personlig, individuell heltereise. Ritualene gjør dem i stand til å komme i kontakt med det

---

<sup>235</sup> Matthew Thompson, *My Columbian Death*, [URL]

<sup>236</sup> Marcante. *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*, 161 [URL]

<sup>237</sup> Marcante. *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*, 161 [URL]

<sup>238</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

kollektivt ubevisste, gjennom erfaringer lagret i det personlig ubevisste. Slik drømmer gir oss en unik adgang til det personlig ubevisste, gir mytene og ritualenes innblikk i dem kultdeltakerne en unik adgang til det kollektivt ubevisste.

En atskillelse av objekt og subjekt er strukturering av bevisstheten i tid og rom. I det underbevisste blir kategoriene tid og rom opphevet. Fortid, nåtid og framtid kan utfolde seg samtidig, og man kan befinne seg alle steder til alle tider. Myter og drømmer kan gi deltakerne innsikt i en slik tidsopplevelse. Å mestre bruken av ayahuasca er å være i stand til å bevege seg fritt mellom ulike verdener.

Min tese er at meningen med ritualene er å gjenskape myten om Mester Irineu, ikke bare følge hans instruksjoner. Ritualene gir deltakerne tilgang til Irineus mytiske univers, samt muligheten til å kommunisere med gudene. Myter, når de spilles ut som riter, organiserer verden og hjelper kultdeltakerne til å forstå det bevisste og det ubevisste. Hvordan ritualer hjelper en å konstruere mening, varierer basert på den type forvandling man opplever, men generelt sett skaper ritualer en ”hellig” plass der den skadede mening kan bringes inn i bevisstheten. Der, uten distraksjon og gamle strukturer, kan en overgi seg helt til den transformasjonen man lager. Når daimistene returnerer til den opprinnelige bevissthetstilstand, gjenfødes de, med en bedre forståelse av dem selv, verden og deres plass i verden.

Mester Irineu sa til sine tilhengere at de ikke skulle snakke for mye om sine visjoner, da de er personlige visjoner som skal lære dem selv om livet de lever, hvem de er. Flere av mine informanter har imidlertid fortalt meg om sine visjoner, samtidig som jeg har benyttet meg av andre beskrivelser tilgjengelig i litteratur om Santo Daime. Daimistene snakker ofte om ritualene som en ”innstilling” (”tune”), der de mener å kunne stille seg inn på en frekvens som ikke tilhører den verden de ser rundt dem.<sup>239</sup> Slik Mester Irineu mente å tre inn i en annen virkelighet ved hjelp av ayahuasca, skal også daimistene legge ut på den samme reisen, for å hente ny kunnskap som vil komme verden til gode.

Mesteren fikk, som nevnt over, i oppgave å dele kunnskapen han hadde fått av jomfru Maria og danne en ny kirke. Jomfru Maria ga Irineu instruksjoner om hvorledes ritualene skulle holdes, om hvordan ayahuascaen skal lages, og hvem som skulle utgjøre Irineus disipler. Ritualene kan ikke skilles fra myten og er helt nødvendige for daimistene. Ritualene utgjør i stor grad religionen og kan ikke skilles fra myten. Det er ritualene som gir daimistene den guddommelige kunnskapen, samt kunnskapen om dem selv. Mester Irineu, som vektla det

---

<sup>239</sup> Intervju med Eduardo, 17.10.09

introverte, individuelle ved ritualene, sa til sine venner: ”Eu sou o Daime, e o Daime sou eu” – ”daimen er meg og jeg er daimen”.<sup>240</sup> Avhengig av opplevelsens intensitet hevder daimistene det er mulig å forene *selvet* med *det absolutte* og danne en ”*unio mistica*”.<sup>241</sup>

Opplevelsen av å være ett med Daime, beskrives i UdV som *burracheira/burrachera*, fremmed kraft, *gimru* – som betyr beruselse i peruvianske Amasonas. Og på spansk *mareación* – svimmelhet.<sup>242</sup> Alle disse navnene beskriver opplevelsen av ayahuasca. 4522

De vanligste ritualene er ”*feitio*”, ”*hinário*”, ”*concentração*”, ”*cura*” og ”*santa missa*”.<sup>243</sup> Alle ritualene har en presis struktur, mottatt av Mester Irineu. De følger derfor i utgangspunktet en bestemt liturgi, selv om hymnene som utgjør en vesentlig del av ritualet, gjerne velges av kirken padrinho eller madrinha. Ritualene er utviklet for ulike formål – men med det samme målet, å utvikle en høyere åndelig bevissthet. Det er vanlig at daimistene iklær seg hvite klær under ritualene, også de som ikke er *fardados* (uniformerte daimister). Alle som vil, kan bli en *fardado* når hun eller han føler seg klar for det, men alle daimister må ha tillatelse fra kirkens leder. De som er klare for å bli *fardado*, mottar en liten metallstjerne, vanligvis dekorert med ørnen og månen, som daimisten så vil bruke ved alle ritualer. I Mester Irineus tid ble daimister gjort til *fardado* av Irineu selv. De muntlige fortellingene om Irineu forteller at han under *fardamento*-ritualet fortalte daimistene om ansvaret ved å bli *fardado*, da de er ansvarlige for å tenke gode tanker og forme energien under ritualene.<sup>244</sup> Uniformene er til for å skape en visuell harmoni under ritualene og skal gi daimistene beskyttelse av gode ånder. *Farda azul* er den vanligste uniformen, og består av en blå skjorte og hvitt skjørt for kvinner, og blå bukser, hvit skjorte og blått slips for menn. Uniformen som brukes til fest og *hinario*-ritualene – *farda branca* – er for kvinner hvitt skjørt, hvit skjorte og grønne bånd, samt den karakteristiske tinnkronen. Mens det for menn er hvite bukser med grønne bånd i siden, hvit jakke og hvit skjorte med blått slips.

Ritualene åpnes (*abertos*) ved bønn og senere lukkes de (*encerrados*) ved bønn. I Ceu do Mapia holdes det nærmest ett rituale hver dag, like ofte som i mange Barquinha-kirker. I Alto Santo holdes de faste ritualene den 15. og 30. i hver måned, i tillegg til konsentrasjonsarbeidet, bursdager og den felles Santo Daime-kalenderen med 19 offisielle dager. Bruken av ayahuasca skal i utgangspunktet kun skje på dagene som er fastsatt av Mester Irineu og Padrinho Sebastião. De spirituelle arbeidene, *trabalho*, følger Santo Daimenes

---

<sup>240</sup> Intervju med Eduardo, 17.10.09

<sup>241</sup> de Alverga, ”Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>242</sup> Ayahuasca-info.com, ”Rituals and Ceremonies”, [URL]

<sup>243</sup> Borges Conti Tavares, ”Spiritual works”, [URL]

<sup>244</sup> Borges Conti Tavares, ”The Fardamento”, [URL]

kalender, som også bestemmer hvilke hymner som skal synges under de enkelte feiringene, og under hinario-ritualene ikler alle fardados (de uniformerte daimistene) seg *farda branca*.<sup>245</sup> Hymnene som synges, er hymnene som er mottatt av de spirituelle lederne og er ofte skrevet ned på ark, som så er lagt inn i plastlommer og satt inn i en perm som utgjør hymnebøkene. Mester Irineus hymner skal synges under feiringen av jomfru Marias uplettede unnfangelse (7. desember), de hellige tre kongers dag (6. januar), Johannes døperens fødselsdag (23. juni). Padrinho Sebastiãos hymner skal synges på Mester Irineus bursdag (15. desember), feiringen av St. Sebastian (19. januar), Madrinha Ritas bursdag (25. juni), samt på den brasilianske farsdagen. Padrinho Alfredos hymner synges på hans bursdag (8. januar), St. Josef (18. mars) og St. Peter (28. juni) og på nyttårsaften 31. desember.<sup>246</sup>

Santo Daime har femten forskjellige ritualer med alt fra 4 til 800 medlemmer, men jeg vil etter en kort presentasjon av de vanligste ritualene, konsentrere meg om hinario-ritualet som jeg oppfatter som det mest fremragende ritualer. Dette ritualer tiltrekker seg flest deltakere og er godt kjent også hos ikke-medlemmer i Rio Branco. De andre ritualene er konstruert med tanke på forberedelser, meditasjon, feiringer og lignende, mens hinario-ritualet kun utføres med tanke på individenes indre utvikling. Derfor viser dette ritualer klarere enn noen andre monomytens struktur.

### 6.1.1. Feitio

Ritualer ved å lage ayahuasca kalles *feitio*, og er et komplekst ritualer som foregår i et feitiohus bygget for nettopp dette arbeidet. Et caravaca-kors og et bilde av jomfru Maria skal alltid stå i dette huset og overvåke arbeidet. Det er det eneste ritualer i Santo Daime der daimen fritt kan inntas av *feitores*<sup>247</sup>. Daimister studerer gjerne i flere år for å lære seg å lage daime, ikke fordi selve prosessen er spesielt vanskelig, men for å lære seg de spirituelle hemmelighetene som ligger til grunn for ritualer. Fordi denne prosessen er såpass avgjørende for resultatet, kan vanligvis ikke daime laget i en Barquinha-kirke brukes i for eksempel en CICLU-kirke, på grunn av de spirituelle vesenene som lever i teen.<sup>248</sup>

Flere kirker har egne områder for planter, både til daime og andre medisinske planter. Disse områdene er arrangert utenfor kirkene, inn mot skogen, og kirkene med egne områder står for eksport av daime til blant annet europeiske kirker. Da jeg kom til Alto Santo første

---

<sup>245</sup> Santodaime.be – the doctrine of the rainforest, “Spiritual works”, [URL]

<sup>246</sup> Santodaime.be – the doctrine of the rainforest, “The official Calendar of the santo daime rituals”, [URL]

<sup>247</sup> De som lager ayahuasca

<sup>248</sup> Brasilianske kirker står for store deler av eksporten av daime til resten av verden, og brukes da av andre kirker enn opphavskirken.

gang, ble jeg vist rundt av en ung mann som hadde bodd i Bairro Irineu Serra<sup>249</sup> hele sitt liv. Han viste meg stolt rundt i deres store områder med jugabe og chacrona, samt medisinske planter og dyr.<sup>250</sup> Han fortalte at daimister måtte studere plantene, akkurat slik Irineu hadde fått beskjed av Maria om å gjøre. Feitiohuset var ikke stort, og lå ved siden av kirken ut mot skogen, uten vegger, slik som kirken, med plass til hamringen av jugaben på ene siden og til koking på den andre. De forklarte at det var mennenes oppgave å bygge, mens kvinnene hjalp til med å få bilder og symboler på plass. Uten dette bygget, symbolene eller hymnene som synges, vil ikke ayahuascaen forvandles til den hellige daime. Kontakten med det astrale er helt nødvendig for at lyset fra Mester Irineu skal stige ned og ta bolig i daimen.

Irineu skal under en visjon fått kunnskap om at daimen tar opp i seg energiene fra miljøet som omgir den, og mottok regler for feitioritualet. Solen og månen er de viktigste veilederne innen Santo Daime sammen med vannet. Jugaben, planten som representerer det mannlige aspektet av ayahuasca sammen med månen, og chacrona, det kvinnelige aspektet, representert ved månen, blir til den hellige daime når de to plantene blandes med vann.<sup>251</sup>

Som i alle andre Santo Daime-ritualer er menn og kvinner adskilt under feitioritualet. Som nevnt over lages ayahuasca av to planter, *Banisteriopsis caapi* og *Psychotria viridis* – her kalt *jugabe* og *chacrona* som er ordene daimistene selv bruker på plantene. Menn har ansvaret for å hente, rense og hamre ut *jugaben*, samt å koke ayahuascaen, mens kvinnene har ansvaret for å plukke og rense *Psychotria viridis*-bladene, *chacrona*. Dersom kirken ikke har sin egen plantasje, er det menn som plukker chacronabladene, mens kvinnene renser dem når de kommer tilbake til feitiohuset. Lianaen renses og kuttet i 20 cm. lange biter før den skal hamres ut, og den seremonielle hamringen begynner normalt klokken 14.00, utført av grupper på tolv som bytter på i to timers skift. Lianaen plasseres på trestubber og slås gjentatte ganger med en stor trehammer. Da det er ritualet som skal forvandle ayahuasca om til daime, er det helt nødvendig at alle som deltar, er konsentrerte og fokuserer på arbeidet som skal gjøres. Uten dette ritualet hevder daimistene at teen kun forblir teen en kjemisk substans. Hymner synges under arbeidet for å hjelpe mennene med å holde rytmen, samt i å holde konsentrasjonen i dette fysisk krevende arbeidet.

Neste steg er kokingen av teen. Dette gjøres vanligvis i to eller tre gryter á 60 liter (for medium til store kirker), der jugabe og chacrona legges i lag helt opp til kanten før gryten

---

<sup>249</sup> Nabolaget der Alto Santo ligger.

<sup>250</sup> Flere dyr, blant annet en bestemt type frosk, Kambo, brukes for å rense kroppen, helbrede blodfattighet, depresjoner eller *panema* (negativ energi i kroppen).

<sup>251</sup> Intervju med Tiago, 26.01.10.

fylles med vann. For hver mengde chacrona som brukes skal det være dobbel mengde jugabe for å opprettholde den nødvendige balansen mellom ”lys” og ”kraft”. Når teen så har kokt ned til en tredjedel, blir den silt og satt til side. Teen, som nå heter *cozimento*<sup>252</sup>, helles så tilbake og grytene blir på nytt fylt med jugabe og chacrona før nye 60 liter blir kokt ned til 30 liter. Disse 30 literne kalles ”første grads daime”, og prosessen repeteres slik at man får ”andre grads daime” og til slutt den ferdige ”tredje grads daime”. Daimen kjøles så ned og fylles på flasker med dato, månens plassering og grad.

Som nevnt over er det ritualet som gjør at ayahuasca blir til den hellige daime, og det er viktig at ingenting søles under ritualet, at ikke vann tilsettes *cozimento* og at de som deltar avstår fra sex og alkohol. Ingen kvinner kan heller delta i hamringen eller kokingen av teen. Da daimen sies å kunne ta opp i seg energier fra dens omgivelser, er det helt nødvendig at alle *feitores* er positive og kun tenker gode tanker om hverandre.

En historie om Irineu forteller at en gruppe menn skulle hente jugabe fra jungelen, men at stammen var så tung at de ikke klarte å bære den. De gikk til Irineu for å få hjelp, og Irineu bar hele stammen hjem selv. Slik viste han daimistene at han ikke lenger kun var menneskelig. Irineu brukte så sin egen hånd til å løfte opp noen chachrona-blader fra det kokende vannet.

### 6.1.2. Concentração

Konsentrasjonsritualet som kalles *concentração*, var det første ritualet som ble beskrevet av Irienu.<sup>253</sup> Som alle ritualer i Santo Daime følger også konsentrasjons-ritualene et bestemt oppsett. Mitt inntrykk er at ritualene i Santo Daime-kirkene på mange måter er tydeligere enn ritualer hos UdV eller Barquinha, og at de innen Santo Daime gir mindre rom for tolkninger. Under innsamlingen av data til denne oppgaven var det slående hvor lite fleksibelt forhold flere rituelle ledere hadde både til egen rolle og til ritualenes formelle krav, da spesielt innenfor de områdene som følger Mester Irienu heller enn padrinho Sebastião. Fokuset på disiplin viser seg tydeligere i Santo Daime enn i UdV og Barquinha som ikke følger en like steng struktur.

Etter en kort opplesning av kristne bønner og daimistiske hymner skal daimistene bli sittende i absolutt stillhet og konsentrasjon og meditere. Etter dette synges tolv bestemte hymner og ritualet avsluttes. Sekvensene av hymner velges av kirkens padrinho eller

---

<sup>252</sup> MacRea, *Guided by the Moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daime religion in Brazil*, [URL]

<sup>253</sup> Borges Conti Tavares, “Healing work”, [URL]



madrinha. Denne metoden for kontakt med den spirituelle dimensjonen skjer utelukkende gjennom mental ”bestråling”<sup>254</sup>, kroppen er altså ikke involvert i opplevelsen.<sup>255</sup> Cemin forklarer at restriksjonene som legges på den autonome kroppen under Santo Daime-ritualene, er til for å legge til rette for den sjamanistiske reise (shamanic flight) og reisen til det astrale.<sup>256</sup>

Ritualet holdes i utgangspunktet to ganger i måneden, den 15. og den 30, og tar ca. 5 timer. Under denne gruppemeditasjonen får hver enkelt tid til å bli ett med daimen, *no daime*. Utenom å stå i kø for å motta daime eller å forlate salão for å kaste opp, skjer hele ritualet sittende på gulvet i kirken.

### 6.1.3. Trabalho de cura

Helbredelsesritualet *cura* arrangeres som de andre ritualene et par ganger i måneden, men varierer fra kirke til kirke. Hymnene som synges er sterke salmer, som tilkaller ånder for å hjelpe de som trenger det. Åndene som tilkalles kan være gud, den hellige Mor, Jesus Kristus, engler og erkeengler, naturkrefter, men også åndelig vesener fra regnskogen og vesener med afrikanske røtter.

I kirker som følger Mester Irineu, holdes cura-ritualer kun når noen trenger helbredelse, mens det i CEFLURIS holdes cura-ritualer hver måned. Under cura-ritualene er daimistene avhengige av hjelp utenfra. Denne hjelpen blir gjerne beskrevet som *corrente*, en sterk spirituell strømning av helbredelse.<sup>257</sup> Velfungerende *corrente* gjør at daimistene trygt kan tre inn i daimens verden å oppnå *miracão*. Både hymnene, fardaene og *bailado*-dansen er til for å opprettholde denne strømningen.

I Barquinha er det vanlig at et medium påtar seg rollen som terapeut for å hjelpe andres sjeler. Syke mennesker oppsøker Barquinhakirkene, og et medium drikker ayahuascha for å finne den sykes sjel for så å gå i dialog med sjelen for å løse opp i problemene. I Santo Daime er ikke dette vanlig, da den syke oftest foretar denne reisen selv, men med hjelp fra de andre daimistene.

---

<sup>254</sup> ”Irradiation” – et uttrykk som beskriver en bestråling/påvirkning, i motsetning til full besettelse.

<sup>255</sup> Frenopoulo, Christian. *Charity and Spirits in the Amazonian Navy: The Barquinha mission of the Brazilian Amazon*, (Canada: University of Regina, 2006), 61

<sup>256</sup> Cemin 2002:277, gjengitt i Frenopoulo, Christian, *Charity and Spirits in the Amazonian Navy: The Barquinha mission of the Brazilian Amazon*, 61

<sup>257</sup> Schmidt, *Morality as Practice. The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, 147

#### 6.1.4. Santa Missa

Det mest høytidelige daimeritualet er messe for de døde. Under en slik anledning, synges ti salmer om døden. Arbeidet begynner med en katolsk bønn og mellom hver salme er det tre gjentakelser av Fader vår og Ave Maria. Det ingen dans, sang eller instrumenter. Santa Missa – hellig messe, består av rolige hymner og bønner som synges og sies for brødre og søstre som har returnert til den spirituelle verden. Ritualet tar ikke mer enn et par timer og holdes den første mandagen i måneden, samt på dødsdagene til Santo Daimers spirituelle ledere.<sup>258</sup> Santa Missa ritualet holdes den 6. juli, Mester Irineus dødsdag, og på sjelenes dag den 2. november. Hymnene som synges er bestemte Santa Missa-hymner, sammen med hymnene etter Mester Irineu.

#### 6.1.5. Hinário

The tiny boat of human consciousness sails on the waves of the mind's sacred sea rocked by the hymns, which guide our crossing.<sup>259</sup>

Hinário er en samling av hymner som synges på spesielle dager i følge den daimistiske kalender, men er samtidig navnet på et ritual som i utgangspunktet holdes to ganger i måneden.<sup>260</sup> I juni og desember holdes flere hinarioritualer enn i resten av året, og disse periodene kalles sommer- og vinterfestivalene.

Hinário-feiringen foregår ute under et tak som ofte danner en stjerneformet sal. Rundt en sekskantet stjerne blir så kvinner og menn fordelt, og de får utdelt den hellige teen. Så begynner den karakteristiske *bailado*-dansen som består av å gå to skritt til høyre og to skritt til venstre<sup>261</sup>, i takt med musikken. Dansen spiller en viktig rolle for å danne et sterkt, åndelig samhold mellom deltakerne. Samtidig som de beveger seg fra side til side, står de i en sirkel som litt etter litt minsker da de sakte beveger seg inn mot den sekskantede stjernen som står i midten av rommet. Samtidig som daimistene beveger seg fra side til side, må de holde seg på sin gitte plass for ikke å forstyrre sidemannen. Dette kalles "se compor en seu lugar", et uttrykk som ofte gjentas i hymnene.<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Borges Conti Tavares, "Spiritual works", [URL]

<sup>259</sup> de Alverga, "Might the Gods be Alkaloids", [URL]

<sup>260</sup> de Alverga, *Forest of visions*, 250

<sup>261</sup> de Alverga, *Forest of visions*, 249

<sup>262</sup> MacRea, *Guided by the Moon – shamanism and the ritual use of ayahuasca in the Santo Daimé religion in Brazil* [URL]

Hver *fardado* rister en maraka som følger *bailadoens* rytme. Irineu bestemte at dette instrumentet må holdes over hjertets høyde, ikke under, da det arbeider sammen med de høytliggende energiene i kroppen.<sup>263</sup> Det danses og synges gjennom hele natten med unntak av korte pauser. Kvinner og menn, barn og voksne står adskilt under *hinarío*-ritualet som under alle andre ritualer. Alle som ikke er *fardados*, må ikle seg hvite klær for ikke å tiltrekke seg onde ånder og energier. Kirkens leder, samt musikerne, sitter rundt et stjerne- eller korsformet bord som er plassert i midten av det åpne rommet, mens alle andre står i sirkel rundt bordet. Disse posisjonene forlates kun for å drikke ayahuasca, på grunn av oppkast eller diaré eller for å bearbeide visjoner. Ayahuascaen serveres i små plastkopper eller glass og drikkes med jevne mellomrom gjennom hele ritualet.

Indre konsentrasjon, sammen med dansen, sangen og instrumentene hjelper daimistene inn i en sjamanistisk transe – *miração* – som Alex Polari de Alverga beskriver på følgende måte; ”[t]hrough one’s flight within the *miração*, one’s visual perception is altered, and lights, images, sensation, memories, insights, and vision are experienced.”<sup>264</sup> Opplysningen, som er brakt til daimistene ved hjelp av liana-bladene, inngår en hellig forening med kraften fra jugaben. Slik blir de kvinnelige og de mannlige elementene forent under ritualet og i deltakerne.

Dansen som danses under Santo Daime-ritualer, er synkronisert og unison. De marsjerer som en hær bestående av Guds soldater. Hele forsamlingen beveger seg som én enhet, sett utenfra forsvinner individet og blir ett med fellesskapet. Å overgi seg til det kollektive på denne måten er mer vanlig i Santo Daime-kirkene enn i Barquinha og UdV. Ritualene finner sted i spenningen mellom det kollektivt og det individuelle, da daimistene sett utenfra overgir seg til det kollektive, mens selve forandringen og visjonene er individuelle og er høyst private. Det er fra fellesskapet at mennesket har utledet teknikkene og reglene som styrer ritualene. Da det å bryte forbindelsen til det kollektive er å bryte med kilden til sin eksistens, må ritualene – selv i sin individuelle form – utføres i spenningen mellom det individuelle og det kollektive. Under ritualene drives daimisten angivelig mot sitt eget dyp og sin egen essens. Målet med ritualet er ikke å *se*, men å erfare at man *er* denne essensen.<sup>265</sup>

Ritualet begynner, som nevnt, med katolske bønner før den karakteristiske dansen begynner. Irineu lærte daimistene i Alto Santo at de skulle be en liten bønn hver gang de gikk over terskelen i sitt eget hus. Han ville de skulle gjøre korsets tegn mens de sa:

---

<sup>263</sup> Borges Conti Tavares, “Words, sentences, passages and details of the Daime doctrine” [URL]

<sup>264</sup> de Alverga, “Might the Gods be Alkaloids”, [URL]

<sup>265</sup> Campbell, *Helten med de tusen ansikter*, 279

*The Divine Eternal Father  
With Thy Divine Power  
Good spirits accompany me  
For me to overcome everything<sup>266</sup>*

Denne lille bønne sies for beskyttelse når en terskel overskrides og bes gjerne i begynnelsen eller tidlig i ritualet. Etter bønnene begynner daimistene å synge utvalgte hymner. Jeg vil hevde at disse bønnene er til for å danne en bestemt stemning, da det gjerne er grunnstemningen som forsterkes ved bruk av ayahuasca. Visuelle forstyrrelser samt nedsatt evne til normal persepsjon kan utløse angst og andre psykiske problemer dersom ikke grunnstemningen – det vil si utgangspunktet – er satt som et trygt og behagelig utgangspunkt.

Under hinario-ritualet fyller hver enkelt daimist rollen som helt. De foretar en personlig psykisk reise med det mål å utvide sin bevissthet. Kollektivet fungerer som en ramme, og innen denne rammen finner man flere individuelle synkrone reiser. Hymnene leder daimistene hverandre ut på en farefull reise som skal føre til opplysning og frihet til å leve. Virkningen av ayahuasca kommer etter ca. 20 minutter, og det er da tid for å krysse den første terskelen og tre inn i det ukjente. I Santo Daime er dette en frivillig handling, men ingen vet hva de har i vente, selv ikke de som ansees som ”rene” og balanserte. Monstre, fobier, farer og død kan vente daimistene på den andre siden. Disse farene kan også fremstå som en mystisk, forførende og nostalgisk skjønnhet som daimistene ikke må la seg forføre av.

Daimistene hevder at den overnaturlige hjelpen kommer til dem i form av hymner og av Juramidams sjel i teen og frigjør daimistene fra sitt ego. Daimistene i Alto Santo fortalte meg at når de drikker daime, må de gi slipp på sitt ego og verden slik de kjenner den, for så å gi seg hen til daimens kraft. Først nå får helten passere fritt mellom motsetningsparene væren og ikke-væren, liv og død, skjønnhet og stygghet, godt og ondt.

Steget redning utenfra, viser seg klart i Santo Daime, både hos erfarne og uerfarne daimister. Under ritualene fungerer bestemte personer som hjelpere, som ikke drikker teen, men er der for å hjelpe og veilede de som drikker. Hjelperne har som oppgave å hjelpe personer til å håndtere hallusinasjonene, dersom opplevelsen blir for skremmende. Opplevelsen av ayahuasca kan være en redselsfull opplevelse, og daimistene må lære å kjenne de kreftene som hersker i den tilværelsen de reiser inn i. Hjelperne er ofte erfarne sjamaner, en terapeut, en padrinho eller madrinha eller en annen erfaren daimist. Disse menneskene hjelper dem som opplever *peia* eller *purga* ved å støtte dem ut av lokalet eller til et sted de

---

<sup>266</sup> Gjengitt av Rodrigo Borges Conti Tavares, under intervju 11.02.10

kan legge seg ned eller ved å gi dem bøtter til oppkast eller avføring. Under ritualene er det ingen som tar notis av andre som opplever *peia* eller *purga*, de er fokusert på sitt eget arbeid, og hjelperne er da svært nyttige. De syke blir da ført bort fra de arbeidende daimistene for ikke å forstyrre deres opplevelser. Når de så føler seg bedre, kan de gå tilbake til ritualet og fortsette som før.

Eduardo snakket som alle andre fra Alto Santo om hvor viktig gaven ayahuasca er og hvor viktig det er at den brukes med forsiktighet. Mens jeg ble tilbudt ayahuasca av nær sagt alle andre, ble jeg aldri spurt direkte i Alto Santo, da det legges vekt på at de som ønsker å drikke, selv tar initiativet. Dette er ikke bare fordi de selv ønsker å verne om sin religion og sine kirker, men også fordi det å drikke daime er farlig for mennesker som ikke er klar for det. Ikke bare på grunn av det man angivelig kan se av seg selv, men på grunn av hva daimistene angivelig kan se av andre. Derfor er det viktig at den som skal drikke er godt forberedt og gjør det under et ritual. Eduardo forklarte at

[T]he daime transports you to a different state [...] you become sensitive. It's like you are reading minds. The daime gives you the power to read the people around you. You can read their anger, their fair and their anxiety. The ritual protects you in that moment of sensitivity.”

Hans syn på daimens kraft viser hvor kraftig daimen ansees å være. Den skal angivelig gjøre omverdenen transparent. Daime oppfattes som en læremester som lærer daimistene om gud og som gir dem kunnskap om seg selv. Gjennom daimen kommer også kunnskapen om skogens hellige vesener. Daimistene mottar hjelp fra *encante* eller *encanto*, de spirituelle vesenene eller stedene som normalt ikke kan nås i dagliglivet, men som kan nås under *miração*. Disse vesenene gir daimistene kunnskap og lærdom om dem selv og verdenen.

Tiago, som tilhører en kirke i São Paulo, forklarte at daimen er nødvendig, ikke bare for at menneskene skal kunne ta kontakt med dem, men også for at de åndelige vesenene skal kunne kommunisere med menneskene. I Mester Irineus hymne 2, 3 og 4 skrev han om de spirituelle vesenene han har møtt under påvirkning av daime – Tuperci, Ripi og Formosa.<sup>267</sup> Disse tre utgjør en viktig del av Santo Daimens kosmologi. I Mester Irineus *cruzeiro*<sup>268</sup> nevnes ofte den guddommelige/evige far (Pai Divino/Eterno), Jesus Kristus (Jesus Cristo Redentor), Jomfru Maria (Virgin Mãe/Maria), samt guddommelige vesener (Seres Divinos), de fire elementene og den brasilianske floraen.

---

<sup>267</sup> Intervju med Tiago, 26.01.10

<sup>268</sup> Hymnesamling

Tiago sa at han ofte ser negative ting som skremmende skapninger eller maskiner, monstre eller mørke krefter. Disse tingene eksisterer rundt oss, men i en annen dimensjon. Andre ganger ser han engler, gode spirituelle vesener, fantastiske steder som rom fulle av gull eller store praktfulle slott. Det er også vanlig å se vesener fra egyptisk mytologi eller vesener som gjerne figurerer i maya- eller indianermyter. Titti Kristina Schmidt konkluderer med at det tilsynelatende er en tendens blant medlemmene til å være nærmere knyttet til åndene som er en del av hvert medlems sosiokulturelle bakgrunn. Hun peker på at en cabolco oftere vil møte cabolco-ånder enn en daimist med tilknytning til spiritistbevegelser, Umbanda eller Candomblé.<sup>269</sup> Både de gode og dårlige visjonene er til for å lære daimistene noe eller for å helbrede og rense. Andre ganger, forteller Tiago, ser han geometriske former i forskjellige farger, men dette er ikke med formål å lære, kun en visjon.

Daniel Mirante skriver i artikkelen ”A New World” om sine egne opplevelser og visjoner:

I was taken by two resplendent angels into the spiritual matrix of the earth’s creation and the sacred geometry of bio-spiritual evolution in a series of unfathomable visions. I felt deeply the influence of the sun and the irradiant clear purity informing and designing the very structures of life with an encoded divine plan. I saw humanity as a crystalis, a method for generating Angels in the unfathomable clear light. I saw the work of purification as the burning of the crystalis around the divine manifestation – the fruit of what we may be, represented by the angel wings – the wings that let us soar in the astral.<sup>270</sup>

Sitateter fra kunstneren og forfatteren Daniel Mirante forteller om de forskjellige skapningene og objektene ayahuascabrukere ofte forteller om å ha sett. Ved gjentagende bruk av ayahuasca mener daimistene at dypere lag av psyken utforskes, og de vil angivelig bli i stand til å komme i kontakt med åndelige vesener og andre virkelighetsplan, og stadig mer kunnskap vil bli tilgjengelig gjennom ayahuasca, samtidig som den mentale kapasiteten øker.

It’s like 3 Watts in a light bulb, you know? That’s nothing. But the same 3 Watt in a lazer, when it’s all concentrated, can cut through steel. Now that’s what the daime does. – Eduardo

Flere av mine informanter gjentok at ayahuascaen forandrer bevissthetstilstanden og setter daimistene i stand til å kommunisere med ”den ekte verden”. De beskriver ayahuasca som en gave gitt til menneskene av den astrale sfære, som ble skjult i naturen, slik at bare de utvalgte kunne finne den. De fleste daimistene jeg møtte, ga han uttrykk for at dette kun var en talemåte, og at de ikke mente de var utvalgte i betydningen mer spesielle eller bedre enn

---

<sup>269</sup> Schmidt, *Morality as Practice. The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, 131

<sup>270</sup> Daniel Mirante, “A New World”, [URL]

andre, for padrinho Sebastiãos visjon var at det skal komme mennesker fra andre land til Amasonas og danne et samfunn av daimister. Slik skal gaven spres og komme til nytte for alle mennesker.

Sjamanen Pablo Amaringo hevder at det er mer enn hundre virkelighetsplan eller parallelle verdener som gjøres tilgjengelige blant annet ved ayahuasca. Alle mine informanter fortalte at disse parallelle verdenene kan nås ved andre metoder som meditasjon, men at ayahuasca er en snarvei, da det tar lang tid å oppnå lignende resultater ved meditasjon. Hallusinogener, like som meditasjon, kan føre til at sanseinntrykkene utenfra reduseres, og egengenererte bilder kommer tydeligere frem.<sup>271</sup>

Noen spirituelle vesener, enten de er knyttet til en fysisk kropp eller de lever i himmelen, velger feil eller gjør onde handlinger. Daimen fungerer som en veileder som skal rettlede spirituelle vesener til å gjøre det som er rett. Tiago påpekte i et intervju at alle menneskers sjeler lever videre i himmelriket, og at disse sjelene kan kontaktes dersom det skulle være nødvendig. Disse sjelene vil fungere som veiledere for sjelene som er materialisert i kropp på jorden. Daimistene ser seg selv som herre av to verdener – i kraft av den hellige daime – og besitter en ny type kunnskap som i utgangspunktet er reservert for de døde eller for de som tilhører en annen sfære. Tiago forklarte at åndene som viser seg under Santo Daime-ritualene – og som under Barqinha-ritualene tar bolig i deltakernes kropp – er som oss, men tilhører et annet nivå. Disse åndene fremstår som både gode og onde slik som menneskene.

Som mine informanter i Alto Santo gjentok også Tiago hvor viktig det er å forstå at vi ikke lever i den virkelige verden. ”This world is made up by illusions, like the illusion of death, of pleasure, of the ego and a lot of illusions that the System close us to see what is real and eternal.”<sup>272</sup> ”Hva om virkeligheten ikke er virkelig? Vi lever i en kunstig verden”, sa Eduardo under et intervju, og videre at fokuset mot det materielle setter oss ut av stand til å se verden slik den egentlig er. Slik vår bevissthet har flere nivåer, har også den verden vi ser rundt oss, flere dimensjoner som vi – dersom vi går inn for det – kan veksle fritt mellom. Mester Irineu gjentok til sine etterfølgere at de skulle forlate den illusjonen vi tror er virkelighet. Å velge å drikke ayahuasca er å krysse den første terskelen og velge å se virkeligheten slik den virkelig er. Men å drikke ayahuasca kan være en tung erkjennelsesvei, fordi det innebærer å forlate verden slik man kjenner den.

---

<sup>271</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 30

<sup>272</sup> Intervju med Tiago, 01.02.10

Da man i Santo Daime gjerne forstår sitt utgangspunkt som en fiktiv virkelighet, er det ikke uvanlig at daimistene ikke ønsker å returnere etter å ha sett verden slik den egentlig er. Sammen med likesinnede danner daimister i Amasonas egne samfunn der de kan leve i pakt med naturen – som et ledd i Mester Irineu og padrinho Sebastiãos visjon – og danne daimistiske samfunn som det nye Jerusalem. Irineu sa at den verden vi oppfatter som virkelig, er en illusjon. Kunnskapen og rådene som kommer under *miração* viser veien til den virkelige verden og endrer daimistenes bevissthetstilstand på en slik måte at denne virkeligheten blir tilgjengelig. Under *miração* får daimistene tilgang på kunnskap fra den astrale sfære. De får råd og hjelp til å forbedre seg selv, til selvrenselse og erkjennelse. *Miração* forstås som en dialog med gud der daimistene arbeider på guds side som hans skapere. Under denne dialogen plystres noen ganger små vers for å påkalle åndene. Disse små versene kalles *pontos*, og det er få mennesker som kan disse versene.<sup>273</sup>

Daimistene hevder at de bevisst eller ubevisst alltid er påvirket av gode eller onde ånder. Ritualene er konstruert slik at kontakten med ”det gode” maksimeres, og interaksjonen med ”onde” ånder forsvinner i størst mulig grad. I Santo Daime stammer alt liv fra *Pai Eterno* – den hellige kilde<sup>274</sup>. Målet med hellig praksis handler dermed om å komme i kontakt med den hellige kilde og rense seg selv med sannhet og kjærlighet for å kunne motta det hellige. Det offisielle navnet på Santo Daime-kirkene er karakteristisk nok *The Church of the Universal Flowing Light*<sup>275</sup> Eller *The Eclectic Center of the Universal Flowing Light*<sup>276</sup>,

Målet med å drikke daime er ikke en opplevelse av rus, men en sjanse til å samhandle med det guddommelige. Daimen krever at de bringer seg selv inn i rituallet, og det er ikke uten grunn av ritualene kalles arbeider. Daimen forstås som en mulighet til å nå sannheten om dem selv og verden, til å oppnå ny og tidligere uoppnåelig kunnskap og til å forvandle seg selv og sitt liv.<sup>277</sup> Flere daimister sier de kalles til daimen av en indre stemme, en stemme som kaller dem til å nå en spirituell virkelighet. En av padrinho Sebastiãos hymner lyder som følger:

I live in Forest  
I have my teachings  
I don't call myself Daime  
I am a Divine Being

I am a Divine Being

---

<sup>273</sup> I følge Jairo da Silva Carioca, er det kun Ms. Raimunda, Ms. Percília Matos, Ms. Lourdes Carioca, Ms. Veriana and madrinha Peregrina som kjenner disse versene.

<sup>274</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, forord av Stephen Larsen, 10

<sup>275</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 11

<sup>276</sup> Borges Conti Tavares, “Genealogy of the Santo Daime doctrine”, [URL]

<sup>277</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 31



I came here to teach you  
The more you ask me  
The more I have to give you<sup>278</sup>

Å utføre et rituale er ikke noe man gjør på egenhånd, men i et konstruert rammeverk. Det er nødvendig at ritualets leder (som ofte er en *padrinho* eller en *madrinha*) er erfaren, til å stole på, tålmodig og ikke-dømmende. De på forhånd fastsatte hymnene spiller også en stor rolle i ritualene i Santo Daime-kirkene. De konstituerer selve skjelettet som definerer den religiøse opplevelsen og er med på å skape *firmeza* (fasthet). Da det ikke er tillatt å konversere med de andre deltakerne under ritualene, er hymnene deltakernes eneste måte å uttrykke seg verbalt på. Musikken fungerer som et *axis mundi* under ritualene og er bindeleddet mellom den fysiske verden og det astrale.

Daimistene ser ayahuasca som den ultimate kilden til kunnskap, som en representasjon av universets visdom, konsentrert i kunnskapens tre. Den essensialistiske fenomenologien forholder seg ikke til spørsmål angående guds natur, hvor ayahuascaen kraft stammer fra, ei heller forklaringer på hva som fysisk sett skjer i kroppen etter at man har drukket teen. Men refleksjonene omkring ayahuascaen natur er ikke kun teoretiske, ofte er de også svært konkrete.<sup>279</sup> Fokuset i ayahuascatradisjonene ligger på å kunne håndtere kunsten å drikke teen. Og i denne sammenheng er ritualene helt nødvendige for å skape trygge og sikre rammer for deltakerne. En hymne fra Barquinha forteller om grunnen til å drikke ayahuasca:

I am drinking not out of curiosity  
But in order to change  
I am drinking not in order to aggrandize myself  
But in order to find the light.<sup>280</sup>

Å drikke ayahuasca er av de fleste daimister beskrevet som en kunst. Det er en læringsprosess, som hos mange vil ta lang tid, mens det hos andre igjen vil være lettere. Mennesker som psykologisk sett er sterke vil som regel ha en god opplevelse med ayahuasca, fordi de ansees som renere. Andre vil oppleve *peia* og *purga* og trenge både fysisk og psykisk renselse før de kan høste fruktene av arbeidet med ayahuasca:

Peia is what comes when the physical body tries to make peace with the darker sides. For some people, peia is necessary to be cleansed and to be able to connect with the spirits that surround us. –Tiago

---

<sup>278</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 31

<sup>279</sup> Shanon, *Antipodes of the Mind*, 179

<sup>280</sup> Shanon, *Antipodes of the Mind*, 328

Tiago beskriver altså *peia* en nødvendig konsekvens av bevissthetens møte med det ubevisste. Steget som kalles *forsoning med far*, er innen Santo Daime representert ved en indre, individuell forening heller enn en ytre. Det undertrykte déet tar rollen som synden, i tilfellet Santo Daime, uvitenhet. Under Santo Daimers ritualer integreres selvet med sine skyggesider, en godtakelse av sin egen skygge. Ayahuascadrikkere, både i Santo Daime, Barqinha og UdV, snakker mye om godtakelse av sin egen skygge. Denne godtakelsen er nødvendig for at daimistene skal kunne oppnå status som ”rene” og balanserte.

Målsetningen med ritualene er som nevnt over, å frigjøre daimistene fra sine illusjoner og bryte ut av det Irineu kalte *o mundo da ilusão*. Denne frigjørelsen fra illusjonene skal gjøre at sinnet igjen hviler i sin opprinnelige tilstand. Dette står som det høyeste målet i Santo Daime: å oppnå full opplysning og sinnets frigjøring. Under ritualene stiger i følge daimistene gud/Juramidam ned i ayahuascaen og forvandler den hellige teen, noe som utgjør daimens apoteose.

*Miração* står som motsetning til *peia* (møtet med fristerinnen), og er målet med ritualet, da *miração* er tilstanden der daimistene står i et kommunikasjonsforhold til den astrale sfære. *Miração* representeres i Santo Daime ved ørnen som flyr mot den lysende månen, og som leder Irineu. *Miração* gjør daimisten selv til protagonisten, etter at han er blitt fulgt til dette stadiet av sine hjelpere. Bevisthetsnivået som oppnås gjennom *miração*, er ofte akkompagnert av en indre stemme som leder daimistene til erkjennelse.

Det er ikke ofte at mytene viser denne transittens mysterium i ett eneste bilde, men der den gjør det – slik som Kristi forvandling – blir dette øyeblikket et svært verdifullt symbol. Denne myten er svært viktig for mange daimister, fordi den forteller om forvandlingen som er mulig, ikke bare for Jesus, men for alle mennesker. Men ikke bare viser den mesterens reise over en terskel, den viser oss en mer inngående gjennomtrengning til dypet.

Denne samme forvandlingen (apoteosen) vises i Santo Daime når folket ser at Kristus har gjenoppstått i ny form, både i Mester Irineu og i det hellige sakramentet. Forvandlingen i Santo Daime blir forklart av Alex Polari de Alverga på følgende måte: ”*Miração* contains a model for a new state of being brought forth from an internal reality, revealing an ancient wisdom and foretelling a spiritual consciousness that is dispensable to our very survival on this planet.”<sup>281</sup> Visjonene kalles mer presist *innsyn*, da meningen med daime er å se inn i seg selv for å kunne korrigere sine feil, overkomme sin frykt og leve et mer harmonisk liv. Daimen åpner daimistenes sinn slik at de kan se at Kristus har gjenoppstått i Amasonas.

---

<sup>281</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 2

Kristus har forlatt katedralene, og hans sjel pulserer nå i hjertet av Amazonas for å lede folket inn i en ny tid.<sup>282</sup>

Under et ritual i en Santo Daimekirke i Rio Branco observerte jeg en mann som falt bakover i stolen han satt i en times tid etter å ha drukket daime. Blek og med store armbevegelser kjempet han mot sine indre demoner. Han fortalte etter ritualet at han måtte overkomme sin frykt for det ukjente, nå representert ved et fryktelig dyr, med skorpionlignende kropp og like mange tentakler som ben på et tusenben. Plantene rundt ham stengte for lyset, og de forvandlet seg til slanger med hoggtenner som var ute etter å bite ham. Han hadde gitt seg hen til daimen og beveget seg nå langs prøvelsens vei. Dyret tok tak i ham og løftet ham opp for så å slippe ham. Mannen følte at han falt mot jordens indre og kjente varmen fra magmaen brenne ham levende. Først etter å ha bekjempet dyret, ville daimen vise ham grunnen til hans fobi.<sup>283</sup>

Mannen fortalte meg at han bekjempet monsteret så plantene trakk seg tilbake og ga ham nok lys til å se. Foran seg så han skogens gudinne. Dette var første gangen han hadde sett henne, men hun fulgte ham gjennom hele ritualet. Men da kvinnen snudde seg, så han at hun hadde et ansikt i bakhodet – gudinnen hadde blitt en fristerinne.<sup>284</sup>

Som nevnt over er den første terskelen en symbolsk død, mens tilbakevendelsens terskel er en symbolsk gjenfødelse. Å lære seg den kunst det er å drikke daime, involverer også å oppnå en indre balanse. Ikke før denne balansen er oppnådd, vil daimistene kunne ha positive opplevelser med daime. Når de overvinner sine indre konflikter og skape fred i sine sinn, kan de krysse tilbakevendelsens terskel og bli født på nytt. Lyset vil trenge gjennom mørket og med seg vil det bringe ny kunnskap. Daimistene legger stor vekt på lysets funksjon som opplysning og som bærer av kunnskap fra den astrale sfære. Visjonene som viser seg i denne fasen involverer ofte lys, engler og andre himmelske vesener, bilder av paradiset, samt de non-figurative bildene som er karakteristiske for psykoaktive stoffer.<sup>285</sup>

Joseph Campbell skriver at når man i østlige, religiøse tradisjoner mediterer, er det for å oppheve jeget og komme i kontakt med selvet for å forlate dualitetens verden, der virkeligheten oppleves i motsetninger.<sup>286</sup> *Miração* kan også nås gjennom meditasjon, men

---

<sup>282</sup> de Alverga, *Forest of Visions*, 2

<sup>283</sup> I Barquinha-kirkene beskrives reisen ofte som en båtreise der det voldsomme havet må temmes ved å overkomme forskjellige hindere. Å bli fardado i en Barquinha-kirke vil si å få sin sjømannsuniform.

<sup>284</sup> Informant fra Barquinha, tidligere Cinco Mil-medlem.

<sup>285</sup> Shanon, *Antipodes of the mind*, 278-283

<sup>286</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, (Princeton: Princeton University Press, 2004), 140

daimen er en snarvei, da det vil ta lang tid å nå *miração* gjennom meditasjon. I Santo Daime ofrer de seg selv, til seg selv, for og på denne måten komme i kontakt med selvet.

Ritualene finner sted i spenningen mellom det kollektive og det individuelle. Hver daimist foretar en individuell heltereise som er en gjenskapelse av ritualene – og slik er det opp til hver daimist å kunne fullføre sin heltereise og oppå sann frihet. Når det gjelder en kollektiv reise, velger jeg å se det siste steget i monomyten, som enda ikke oppfylt. Frihet til å leve er i Santo Daime synonymt med opplysning. Daimisters oppgave er å opplyse og dermed frigjøre menneskene fra de falske paradigmene de underkaster seg.

Den magiske flukten er ikke spesielt tydelig i Santo Daime, men den blir ofte beskrevet når daimistene forteller om sine visjoner.<sup>287</sup> Innen Santo Daime trenger ikke helten flykte på sin vei fra den andre siden. De mener å ha de guddommelige krefters beskyttelse. Det gode de tar med seg fra sin reise skal gjenopprette verden. Da hovedfokus under ritualene og visjonene handler om å overkomme sine frykter og møte sin egen skyggeside, er det et etterstrebet mål å være i stand til og fullt ut å kontrollere sine visjoner uten å måtte flykte fra noe.

Flere daimister la under mitt feltarbeid vekt på at daimen kun skulle drikkes under et ritual, mens mitt inntrykk er at daime drikkes svært ofte utenom ritualene. Daimistene var avhengige av å drikke daimen for å rømme fra den virkelighet de anser som falsk – flere av dem opplevde jeg også som ute av stand til å klare seg så mye som en uke uten å drikke daime. Ikke alle ønsker å returnere når de har sett verden i ”sin virkelige form” og får vanskeligheter med å takle dagliglivet blant mennesker som ikke deler deres tro. Eduardo gikk så langt som eksplisitt å si at han ikke kunne klare å ha mennesker rundt seg som ikke forsto daimens mirakel, og trakk han seg som følge av dette ut av samfunnet for flere år siden. Sett i lys av heltereisen kan det virke som om de ønsker å stanse reisen, og forbli i innvielsessteget. De ønsker ikke å ta fatt på tilbakevendelsen, da det innebærer å forlate den nye virkelighet de har oppdaget. Men virkningen av daimen vil ta slutt, og daimistene tvinges til å returnere til utgangspunktet.

Når de så har returnert til utgangspunktet, vil kunnskapen de har fått under ritualene være en gave som skal hjelpe dem til å leve et bedre liv. Reisen til den andre sfæren har gitt dem kunnskap om dem selv og sprengt grensene for deres bevissthet.

---

<sup>287</sup> Se Shanon for detaljerte oversikter over daimisters visjoner.

## 6.2. Ritualene som en gjenskapelse av myten

Helten hos Campbell er et beundringsverdig menneske som blir kalt til en reise, og som har utført en stor dåd, og som av den grunn har vunnet stor heder og ære. Helten fremviser mot og en vilje til selvpoppfordring – alt for et større gode. Irineu blir gjerne kalt *Chefe Imperio Juramidam*, og Vera Fróes skriver at “Mestre Irineu's mission is Juramidam's [mission], being a divine being that represents Christ, and reveals His doctrines and teachings, through hymns that correspond to the sacred Bible.”<sup>288</sup> Etter Irineus reise på jorden tok slutt, gjenoppstod han i den hellige teen.

I boken *Power of myth* beskriver Campbell en helt på følgende måte: “A hero is someone who has given his or her life to something bigger than oneself (...) The hero sacrifices himself for something.”<sup>289</sup> I *The Hero with a Thousand Faces* beskriver han helten som en mann eller kvinne som har vært i stand til å overskride sine personlige og historiske begrensninger. En person som dør som menneske, men som gjenoppstår som universell helt.<sup>290</sup> Hos Campbell er det helten som ender opp som herre av to verdener, når reisen nærmer seg slutten. Offeret, som er en del av helten selv, gjør ham i stand til å delta og kommunisere med en annen verden enn den han forlot da han tok utfordringen om heltereisen. Helten må være villig til å forlate verden slik han kjenner den. Det finnes i følge Campbell to ulike typer heltegjerninger. Den ene er den fysiske dåd der helten gjør en heltemodig handling i kamp og redder et liv eller et folk. Den andre type dåd er mer spirituell hvor helten drar ut på en ekstraordinær reise (gjørne et eventyr) for å gjenvinne noe som er tapt eller for å finne ny viten. I Santo Daimes tilfelle handler reisen om å finne ny viten eller om å oppdage kunnskap som ligger skult i menneskene selv. Dermed er det ikke kun Irineu som foretar en heltereise, men hver enkelt daimist. I følge myten om Irineu, tok han tok på seg oppdraget fordi han ble forsikret om at teen ville komme det brasilianske folk til gode. Han reddet ikke folket gjennom kamp, men satte folkets velferd før sin egen og delte ayahuascaen med folket.

Normalt vil helten i et eventyr oppnå en begrenset, mikrokosmisk triumf, mens helten i en myte vil oppnå en verdensomspennende, makrokosmisk triumf.<sup>291</sup> Irineus triumf var klart geografisk betinget, men med et løfte om verdensomspennende kirkesamfunn, bundet sammen av ayahuascaens hellige kraft. I følge Santo Daime viser Irineus triumf viser seg i

---

<sup>288</sup> Vera Fróes. *Santo Daime Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam*, (Manaus, Brazil: SUFRAMA, 1986), 25

<sup>289</sup> Campbell og Bill Moyers, *The Power of Myth*, 123

<sup>290</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 19-20

<sup>291</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 37-38

hver enkelt daimist. Min erfaring er at myten er der – som en ide – mer eller mindre uttalt, og at ritualenes mål er å gjenskape denne myten, for å nærme seg Irineus mytiske univers og lære. Ritualene kan ikke skilles fra myten og vil dermed også være meningsløse uten den. Ritualene i Santo Daime brukes som en gjenskapelse av myten om Irineu og som en rekonstruksjon av Irineus reise. Ritualene gjenskaper myten om Irineu, hans reise og hans møte med det guddommelige.

Jeg vil dermed hevde at ritualene klart er en gjenskapelse av myten, og at myten sådan begrunner ritualet. Myten er dermed ikke spunnet ut av ritualene, men de to er uløselig knyttet til hverandre.

# SYV

## Konklusjon

I Campbells mest berømte bok *The Hero with a thousand faces* skriver han følgende; “myth is a metaphor for the experience of life. Myth is the song of the imagination, infinite and endless”.<sup>292</sup> Inspirert av Jung som mente at mennesker bearbeidet erfaringer visuelt, mente Campbell at myter og drømmer har samme utgangspunkt, som ligger dypere enn bevisste tanker og ideer, og som uttrykkes gjennom symbolske former. Campbell var interessert i sammenhengen og likhetene mellom forskjellige kulturer/myter for å finne den røde tråden som bandt verdens kulturer sammen. Den røde tråden er med andre ord vår fellesmenneskelige nevrologiske arv.

Opgaven har hatt til hensikt i undersøke hvorvidt en religiøs bevegelse som Santo Daime kontrueres, og hvilke strukturelle likeheter den deler med Campbells *monomyte*. Med bakgrunn i funnene jeg har presentert, spesielt i kapittel 5, mener jeg at myten om Irineu som la grunnlaget for Santo Daime, klart stemmer overens med Campbells beskrivelser. På samme tid viser verken fornektelsen av kallet, tilbakevendelsens fornektelse eller redning utenfra seg spesielt tydelig i myten. Ettersom monomyten først og fremst er en struktur som omhandler visse tema og arketyper, ser jeg det ikke som nødvendig at *alle* Campbells detaljerte trinn er like fremtredende. Viktigere for meg har det vært å la mytens og ritualenes struktur stå i fokus, for så å drøfte hvorvidt likheter og forskjeller kan sees.

Jeg har beskrevet de religiøse fenomenene i Santo Daime, uavhengig av deres empiriske sannhet eller virkelighetsreferanse. António Barbosa da Silva og Katrine Ore skriver i boken *Hva er religionsfenomenologi?* at ”selv det som oppleves i drømmer eller hallusinasjoner, er fra et fenomenologisk ståsted et fenomen (noema) og kan derfor beskrives

---

<sup>292</sup> Campbell knytter her myter til fantasi, mens han ellers har hevdet at myter, som drømmer, har lite med fantasi å gjøre, da han hevder at myter ikke kun er et produkt av menneskets forestillingsevne, og at myter således ikke er fiktive. Se side 23.

fenomenologisk.<sup>293</sup> Mine informanters erfaringer, det være seg hallusinasjoner, religiøse og spirituelle opplevelser og virkelighetsforståelse, er forsøkt beskrevet på bakgrunn av Campbells fenomenologiske teorier. Jeg mener det er hensiktsmessig å benytte den fenomenologiske metode på en synkretisk bevegelse som Santo Daime, fordi man ut fra mytene kan hente den uendelig rike dokumentasjonen om menneskenes innerste dyp. Jeg ser menneskers religiøsitet som universell, og svaret på hvordan og hvorfor religioner skapes slik de er, må først søkes i menneskesinnet – før variasjonene kan forklares.<sup>294</sup> Hos naturfolk overalt på kloden, i samfunn som aldri tidligere har hatt kontakt med andre, finner vi noenlunde de samme skikkene, de samme religiøse forestillingene og de samme hallusinasjonene.<sup>295</sup> ”Reiser” over til – eller tanken om – en annen virkelighet, finnes i nær sagt alle religiøse bevegelser og blir beskrevet hos nesten alle naturfolk man har funnet.<sup>296</sup>

Santo Daime kan sees som nok en maske av monomyten, med sine kulturelle særegenheter. Religion og ritualer kan forstås ved hjelp av flere forskjellige innfallsvinkler. Å forstå myter og ritualer ved hjelp av monomyten åpner for en grundig mytografisk forståelse av ritualet som en gjenskapelse, en utspilt myte. Heltreisen forteller oss om bevissthetens innhold og om hvordan vi skaper historier. Å bruke monomyten som metode gjør at man må tenke i bilder og symboler fremfor begreper. Symbolet, det figurative bildet, oppleves individuelt gjennom drømmer, og det kan komme kollektivt til uttrykk i en myte. Monomyten viser hvordan myter og ritualer er skapt som et resultat av ubevisste prosesser i menneskets psyke. Jeg vil hevde at religionen ikke kommer utenfra, men fra oss selv og vår egen hjerne. Derfor skapes religioner på en bestemt måte, som et resultat av menneskets tilbøyelighet til å søke mening og årsaker og til å dele verden opp i dikotomier. I religion finner vi igjen ”vår lengsel etter en kjærlig mor, men også våre lengsler etter den sterke og allmektige lederen [...]”<sup>297</sup>.

Selv om daimistene selv opplever å utføre et unikt rituale, knyttet til en unik myte, vil jeg hevde at likhetene mellom daimistenes mytiske univers og ritualer i svært stor grad sammenfaller med Campbells beskrivelse av heltreisen. I min analyse har jeg fjernet fenomenene fra begrepene og plassert den i den mytologiske rammen skapt av Campbell.

Jeg har dermed forsøkt å transformere en litterær beskrivelse av en reise til det faktiske, opplevde. Daimistene ser seg selv som reisenede langs en sti av selverkjennelse og

---

<sup>293</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 22

<sup>294</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 40

<sup>295</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 121

<sup>296</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 121

<sup>297</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 185



integrasjon. De utkjemper kamper med ”de andre” som er uforløste deler av seg selv. Helheten i reisebeskrivelsen assosieres med hjemkomsten når sirkelen er komplett. Reisen i Santo Daime vil først kunne bli komplett når daimistene oppnår spirituell perfektjon, og jeg regner derfor ikke reisen som avsluttet for hvert enkelt individ. Irineu derimot kompletterte sin reise og lever videre som Juramidam.

Heltreisen hjelper oss å forklare hva som skjer under et ayahuasca-rituale og til å forstå transformasjonen som finner sted i den liminale fasen når daimistene er påvirket av den hellige teen. Den liminale fasen er avgjørende for ritualene innen Santo Daime, da daimistene i denne fasen befinner seg mellom to (eller flere) ulike virkeligheter som et ledd i en indre transformasjon. Det er den hellige teen som åpner for menneskets evne til å besøke andre tids- og opplevelsedimensjoner. I denne *betwix and between*-tilstanden er daimistene verken levende eller døde. De har forlatt verden slik vi kjenner den, for å foreta en reise over i det ubevisste og på den måten utvide sin bevissthet. Campbell beskriver, som nevnt over, en helt som en mann eller kvinne som har dødd som menneske, men som skal gjenoppstå som universell helt.<sup>298</sup> Ayahuasca er den viktigste komponenten i alle Santo Daimes ritualer, da det er denne hallusinogene substansen som setter daimistene i stand til å transformere seg og hente inn kunnskap fra andre virkelighetsdimensjoner.

Som jeg har vist i denne oppgaven, er ikke alle monomytens trinn like fremtredende, men flere enn nok til å kunne konkludere med at Santo Daimes mytiske univers og bevegelsens ritualer er preget av heltreisen. Å studere ritualene som en gjenskapelse av heltreisen – og dermed å behandle ritualer som en utspilt myte – har vært fruktbart, med tanke på forståelsen av teens rolle under ritualene.

Ekstraordinære og spirituelle opplevelser kan oppstå når et hjernesenter ”kobles fra” sin ordinære funksjon. Hjerneforskerne Andrew Newberg og Eugene d’Aquili<sup>299</sup> peker på at dette kan oppnås gjennom bestemte meditasjonsteknikker<sup>300</sup>, men også ved hjelp av hallusinogene stoffer. De egengenererte bildene som dukker opp under hallusinasjonene, er påfallende like og spesifikke og forekommer uansett kulturell bakgrunn – noe som kan tyde på at disse ”bildene” er medfødte og dermed del av vår fellesmenneskelige nevrologiske arv.<sup>301</sup> Jeg vil derfor konkludere med at Campbells heltreise, hans tanker om en universell myte som binder verdens myter sammen, er svært nyttig for forståelsen av religion. Når en

---

<sup>298</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 20

<sup>299</sup> Andrew Newberg og Eugene d’Aquili “Wired for the Ultimate Reality: The Neuropsychology of Religious Experience”. Se også Rick Strassmans forskning på DMT.

<sup>300</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 30

<sup>301</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 31

”ny” religiøs bevegelse som Santo Daime skapes, skapes den med de samme verktøy, de samme spørsmål og de samme svar som alle andre myter. Deres hallusinasjoner, deres forestillinger om rett og galt, om verden og om livet, skiller seg ikke bemerkelsesverdig fra samfunn som kulturelt sett er svært ulike det nordbrasilianske samfunn.

Min analyse viser at det kan være fruktbart å se Santo Daimes myter og ritualer i lys av monomyten, nettopp fordi de så klart er sentrert rundt tema som reise, godt og ondt, samt Irineus klare rolle som profet. Derimot vil det ikke være like fruktbart å benytte seg av monomyten som ”mal”, når det gjelder andre myter. Jeg innser derfor kritikken som er rettet mot Campbells teorier, at monomyten ikke kan sies å være så universell som Campbell selv hevdet. Det vil være lite fruktbart å skulle se alle verdens myter i lys av *en* enkelt struktur. Det viktigste Campbell og monomyten viser, er at myter er et resultat av den menneskelige psyke, og at religion derfor forandrer seg i takt med mennesket og menneskets kultur. Campbell skriver om kulturer og myter som er svært like Santo Daime, med bruk av hallusinogene substanser og relativt lik mytografi. De sirkulerer rundt de samme temaene, som reiser, arketyper og heltens rolle som bærer av historien. Ayahuasca er derfor ikke kun en amulett, et sakrament eller et symbol på den psykiske reisen daimistene foretar, men gaven som muliggjør kommunikasjon med gudene.

Et spørsmål forskeren alltid må stille seg, er om bruken av monomyten fører til forvrengning eller til forståelse av myten. I tilfellet Santo Daime vil jeg klart hevde at det fører til en bred forståelse av både myten og myten som utspilt ritual. Allikevel er det viktig at noen av svarene gir seg selv, og at forskeren ikke leter etter elementer som vil passe med heltereisen. Jeg har derfor lagt vekt på å la mytens struktur være i fokus, uten og i første omgang knytte den opp til stegene i heltereisen. Likhetene vil da komme klarere frem, samtidig som det blir lett å se hvilke trinn av reisen som ikke viser seg like tydelig i myten.

Både den engelske folkloristen Lord Raglan og den russiske språk- og folkeminneforskeren Vladimir Propp har videreutviklet Sir Frazers myteritualisme til heltemyter.<sup>302</sup> Mens jeg leser både Lord Raglan og Vladimir Propps heltestrukturer som svært spesifikke,<sup>303</sup> er Campbells beskrivelse av heltereisen mindre spesifikk og åpner for tolkninger. For eksempel viser hverken steget ”tilbakevendelsens fornektelse” eller ”redning utenfra” seg i myten om Irineu og hans reise. Derimot viser de seg klarere under gjenskapelsen av ritualene. Heltereisens 17 trinn åpner for tolkning i mye større grad enn for

---

<sup>302</sup> Segal, *The Myth and Ritual Theory*, 193

<sup>303</sup> Lord Raglans heltereise er beskrevet med 22 svært detaljerte steg og overlater dermed lite til kulturelle variasjoner. Segal, *The Myth and Ritual Theory*, 193-194

eksempel Lord Raglans struktur. Heltreisen handler om å se bort i fra det partikulære og konsentrere seg om det som er felles. Monomyten som representant for denne universelle essensielle retningen *kan* hjelpe oss å forstå rituell praksis og mytens betydning, ved å sette den inn i en psykologisk strukturert ramme. Meningen med monomyten er ikke å hevde at alle myter er like, men at likhetene er såpass påfallende at de overskygger det partikulære, og at disse likhetene kan tyde på at myten kan være et resultat av den menneskelige hjerne. Ulikhetene finner dermed sted i det partikulære, mens det som er felles – mytenes dypstruktur – følger menneskets utvikling.

”There is no final system for the interpretation of myths, and there will never be such a thing.”<sup>304</sup>

---

<sup>304</sup> Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 381

## ***EKSKURS***

### **”Å skue den rene ideen”<sup>305</sup> – fenomenologisk metode**

Jeg har innledningsvis begrunnet mitt valg om å bruke Campbells fenomenologiske, strukturalistiske teorier for å forstå rituell praksis. Da Campbell og fenomenologiske metoder generelt sett har møtt hard kritikk, vil jeg derfor utdype dette valget nærmere. Jeg har hevdet at Campbell var essensialist på grunn av hans tanker om en universell forenende struktur. Da jeg allerede har redegjort for min forståelse av denne essensialismen, vil jeg ikke gå videre inn på dette i dette ekskurset. Derimot ønsker jeg å vektlegge at essens og struktur hos Campbell kan sies å brukes om hverandre, og at denne strukturen har vist seg å være en del av vår neurologiske fellesmenneskelige arv.<sup>306</sup>

Å studere menneskers religiøsitet er å studere fenomener slik de viser seg for oss – og individenes religiøsitet og erfaring er dermed utgangspunktet for fenomenologisk forskning. Når vi betrakter et ritual eller hører en myte, er det på bakgrunn av ritualets eller mytens *erfarte* tilknytning til virkeligheten at de er interessante og meningsfulle for oss, selv om vi er klar over at de er rekonstruerte handlinger.<sup>307</sup> Strukturalisten vil se etter bestemte mønstre, bestemte arketyper eller andre invariante trekk – eller forsøke å forstå fenomener på bakgrunn av disse trekkene. På grunn av kritikken og debattene som er knyttet til fenomenologi / essensialisme og strukturalisme, vil jeg i det følgende redegjøre kort både for kritikken, mitt svar på den og min begrunnelse for hvorfor jeg mener det er hensiktsmessig å benytte meg av Campbells metoder for å studere nye religiøse bevegelser.

---

<sup>305</sup> Uttrykk fra da Silva som beskriver Husserls term eidetic vision: evnen til å observere uten fordommer, tolkning eller tro.

<sup>306</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 31

<sup>307</sup> Med begrepet ”erfaring” forholder jeg meg her til Gadamer's beskrivelse av denne som en dynamisk relasjon mellom tolker og fortolket. Hans-Georg Gadamer, ”Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp” [fra *Warheit und Methode*, 1960]. Overs. Torgeir Skorgen og Sissel Læg Reid. I Skorgen og Læg Reid [red.]: *Hermeneutisk lesebok*. (Oslo: Spartacus, 2001), 116.

Fenomenologiens far Edmund Husserl anvender termen fenomenologi om det som 'viser seg' for vår bevissthet når vi tenker på noe, persiperer, opplever eller fantaserer om noe.<sup>308</sup> Bevissthet er bevissthet om noe – omhet. Fenomenologi er å studere bevisstheten slik den fungerer i en prerefleksiv tilstand, med den hensikt å kartlegge hvorledes fenomener konstitueres for bevisstheten, og hvorledes bevisstheten forholder seg til disse.<sup>309</sup>

Fenomenologien er en radikal erfaringsfilosofi, som søker å komme frem til en forståelse om det enkelte gjennom det allmenne og tar dermed utgangspunkt i et objektets subjektive opplevelse, for å forstå den dypere meningen i enkeltpersonenes erfaring. Med andre ord: essensen ved, eller egenskapene ved vår opplevelse (noema)<sup>310</sup>. Det fenomenologiske paradigmet er et essensialistisk paradigme, der subjektive erfaringer hevdes å være et resultat av en bakenforliggende essens.<sup>311</sup> Den hermeneutiske religionsfenomenologien er ikke (primært) opptatt av det hellige som objekt for religion, men heller den menneskelige opplevelsen av guddommelig væren.<sup>312</sup> Det finnes ingen annen religiøs virkelighet enn den troendes tro. Dersom vi ønsker å forstå religion, må vi avstå fra å referere til annet enn det den troende forteller oss.<sup>313</sup> Men dersom dette medfører riktighet, at vi ikke kan erfare en annens religiøse opplevelser, spør Brede Kristensen i *Religionshistorisk Studium*, hva er da igjen for fenomenologien?<sup>314</sup> Fenomenologen må respektere den troendes integritet, legge til side fordommer og dermed søke en objektiv forståelse av fenomenet som undersøkes.<sup>315</sup> Samtidig må en stille seg spørrende til fenomenologens evne til å skille de troendes trossystemer og forskerens egne teorier.

Det vesentlige for fenomenologien er ikke om objektet for vår tenkning eller persepsjon er *virkelig* eller ikke, men derimot innholdet i bevisstheten, menneskets opplevelse og erfaring. For fenomenologien er det bevissthetens innhold som er interessant, det intensjonale objekt. Dette intensjonale objektet må ikke nødvendigvis eksistere i virkeligheten, ei heller behøver det å ha en kausal eller logisk relasjon til noe virkelig. Det kan

---

<sup>308</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, (Stavanger, Misjonshøgskolens forlag: 1996), 19

<sup>309</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 19

<sup>310</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 20

<sup>311</sup> Som nevnt innledningsvis i denne oppgaven, bruker jeg her ikke begrepet essens som uttrykk for en bakenforliggende plan eller idé, gitt av en gud eller lignende, men som uttrykk for en grunnleggende menneskelig, nevrologisk struktur.

<sup>312</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 83

<sup>313</sup> Brede Kristensen, *Religionshistorisk Studium* (1954), 27, i Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A history* (London: Duckworth, 1974), 228

<sup>314</sup> Kristensens *Religionshistorisk Studium* er ingen Husserlsk fenomenologi, heller en hermeneutisk fenomenologi, men hans poeng er like gyldig i denne sammenheng.

<sup>315</sup> Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A history* (London: Duckworth, 1974), 229

ene og alene eksistere som intendert objekt.<sup>316</sup> Fenomenologen er ikke opptatt av spørsmål som gjelder fenomenets faktiske virkelighet, da dette er spørsmål som blir besvart i for eksempel religionspsykologien eller psykofysiologien, men ikke i fenomenologien.<sup>317</sup>

Man er interessert i hvordan bevisstheten retter seg mot et objekt, gjennom persepsjon, hukommelse, fantasi og intensjonalitet. Den fenomenologiske beskrivelse dreier seg om den umiddelbare opplevelsen og dens innhold, de essensielle egenskaper ved våre opplevelser. Den hermeneutiske religionsfenomenologien begrunnes ikke av *a priori* sannheter, men baserer sine ideer på en analyse av hvordan religion og religiøs erfaring fremtrer. Den konkrete fenomenologi skal være en beskrivelse som ikke stiller spørsmål ved fenomenets sannhet eller virkelighet, men den skal være en beskrivelse av fenomenet slik det fremtrer for individets bevissthet. Den skal med andre ord være fri for beskriverens referanseramme og teori.<sup>318</sup> I fenomenologien knyttes sannhetsteori og erkjennelse sammen – det vil si at muligheten for at noe kan være sant, ligger i en prinsipiell mulighet for at det kan innfris i erfaringen.

Strukturalistene går ut med et lignende prosjekt, da de søker å forklare individuelle handlinger ved hjelp av bakenforliggende strukturelle forhold som ikke nødvendigvis kan analyseres empirisk. En strukturalistisk fenomenologi som tar utgangspunkt i et gitt hendelsesforløp eller en myte, søker koblinger og har som mål å kartlegge fenomenets essens, struktur og betydning – de essensielle egenskapene ved våre opplevelser. For Campbell blir fenomenologien en måte å behandle religionshistorisk materiale på for å undersøke hvordan religiøse fenomener viser seg for oss. Å søke en forståelse av et religiøst fenomen, i dette tilfellet en religiøs gruppes ritualer, gjennom en allerede fastsatt struktur, fører til en annen forståelse av fenomenene enn dersom de tolkes på bakgrunn av en annen metode, men det kan samtidig føre til en forvrengning heller enn forståelse. Fenomenologiens største synd er å blande form og innhold, slik at fenomener som *ser* like ut, antas å være identiske og derfor ha samme mening.<sup>319</sup>

Campbell kan sies å kombinere strukturalisme og fenomenologi, da arketyperne danner de bakenforliggende strukturene myter baseres på. Hans hensikt med sitt komparative studie av myter er å lage forståelige klassifikasjoner av dem. Disse klassifikasjonene er uttrykk for

---

<sup>316</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 20

<sup>317</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 22

<sup>318</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 23

<sup>319</sup> Jeppe Sinding Jensen, *Myths and Mythologies: A reader*, (London, Equinox, 2009), 24

typiske, universelle og invariante trekk ved religiøs opplevelse.<sup>320</sup> Campbell glemmer dermed at fenomener som fremstår som like, absolutt ikke trenger å være det. Når Campbell trekker med seg guder og mytologiske figurer fra en eklektisk samling myter, slik han gjør i *The Hero with a Thousand Faces*, gjør han dem samtidig hjemløse og ubetydelige i analysen. Generelle betraktninger vil alltid gå på bekostning av det partikulære.

At alle religioner deler visse trekk og strukturer, vil slik jeg ser det, være helt naturlig, da religion holdes i live av mennesker og dermed formes av mennesker. Men å gå såpass sterkt ut som Campbell gjør med heltereisen som dypstruktur for *alle* verdens myter, vil føre til at myter reduseres til en struktur, og dermed til at menneskene som skaper de kulturelle variasjonene forsvinner i analysen. Utallige myter har eksistert og forvunnet uten heltemotiver, uten Jungs arketyper og uten reise som tema – å benytte Campbells teorier ukritisk vil føre til at forskeren tvinger dem inn i en struktur som fører til en forvrengning heller enn forståelse av myten. Campbell blir mer opptatt av form enn av faktisk innhold, og forvrenger dermed mytens (og ritualenes) betydning.

En kritikk av fenomenologien gjelder dens tanke om at et fenomen hviler i seg selv og kan betraktes uten kontekst, og at dette er den virkelige betydningen av et fenomen. Samtidig er fenomenologien en disiplin som søker å studere essensen av bevissthetens strukturer, noe som har ført til en skarp kritikk mot fenomenologien som forskningsmetode. Fenomenologien som metode blir gjerne kritisert for å være ”teoretisk” og spekulativ, statistisk og ahistorisk<sup>321</sup>, da den søker essenser og strukturer. Fenomenologien som filosofisk metode søker å reflektere omkring sinnets innhold gjennom ren beskrivelse, altså hvordan objekter presenterer seg i bevisstheten og erfaringen. Den har fra flere hold blitt kritisert for å være subjektiv og uvitenskapelig. Som et svar på denne kritikken argumenterer fenomenologene for at metoden er deskriptiv, og at beskrivelse inngår i alle faser av forskningsprosessen. Fenomenologien er en systematisk undersøkelse av det subjektive perspektiv, da det å være et subjekt er å være *i* verden. På samme måte er ikke målet med ritualer å *se* essensen, men å erfare at man *er* denne essensen.

Strukturalismen har blitt beskyldt for å betrakte handlinger utelukkende fra utsiden og dermed redusere handlinger til ritualer, mens fenomenologien beskyldes for å betrakte handlinger utelukkende fra innsiden og dermed gjøre dem til resultater av fullstendig frie valg.<sup>322</sup> Jeg vil hevde at fenomenologen ikke utelukkende betrakter handlinger fra innsiden,

---

<sup>320</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 71

<sup>321</sup> Sinding Jensen (red.), *Myths and Mythologies: A Reader*, 228-260

<sup>322</sup> Svein Østerud, ”Handlingsteori: Fra livsverden til habitus” i *Politica*, Bind 26, (1994)

nettopp fordi fenomenologen søker en objektiv forståelse av en handling ved å sette sine egne erfaringer, fordommer og holdninger til side. Fenomenologen kan ikke beskrive et fenomen fra innsiden, nettopp fordi han ikke har direkte tilgang til sine informanternes subjektive erfaring. Fenomenologen må derfor, for eksempel gjennom kvalitative intervjuer, forsøke å få tilgang til individets grunnleggende opplevelse av verden. Fenomenologens oppgave er å søke en objektiv forståelse av subjektets *handlinger og erfaringer* og kan dermed nås gjennom observasjon og intervju. Essensen av en handling kommer kun til syne der man kan betrakte fenomenet uten kontekst og det er nettopp disse essensene som utgjør de bakenforliggende strukturene. Fenomenologisk metode er en deskriptiv undersøkelse av et fenomens essens og jeg vil derfor hevde at myter skapes på bakgrunn av denne essensen, og at mytene dermed ikke er frie. En mulig uønsket konsekvens av disse metodologiske retningene er at gud eller guddommelig væren settes i parentes, de religiøse fenomenene reduseres til kun å være menneskelige fenomener.<sup>323</sup> Det mentale blir redusert til det materielle, og kun materien er virkelig. Denne formen for reduksjonisme fører til at religiøse opplevelser blir beskrevet kun som noe som utelukkende skjer i hjernen.

Som nevnt tidligere i oppgaven har Joseph Campbells monomyte blitt brukt for å lage svært suksessfull kunst, litteratur og film. Den beskriver en dypstruktur basert på menneskets liv og er, som Campbell selv skriver, den ultimate myte. Ikke overraskende har strukturalister så vel som fenomenologer lenge ønsket å se den naturvitenskapelige bekreftelse på strukturalismens syn om hvordan bevisstheten fungerer, som de gjennom sine studier av religion vet at finnes. En analyse av disse funnene kan tyde på at opphavet til religion ligger i menneskehjernen selv, ikke utenfor.<sup>324</sup> Evnen til å tenke i kategorier er felles for alle mennesker og fører til at religion skapes i de samme kategoriene. Fenomenologien har møtt hard kritikk for dens vilje til å kategorisere og generalisere bestemte fenomener, da kritikere hevder dette vil føre til at fenomenene mister sin egenart. Jeg vil påstå at få vil hevde at individer mister sin egenart dersom de plasseres i kategorier som ”kvinne”/ ”mann” – eller ”europeisk”/”afrikansk”. Slik vil heller ikke myter, mytologiske figurer eller lignende miste sin egenart ved å bli plassert i kategorier eller som en del av en struktur. Tvert i mot vil jeg hevde at deres egenart vil komme klarere frem. Fenomenologiens blikk på religion er et sympatisk og positivt blikk som tar utgangspunkt i den troendes erfaringer – den eneste religiøse virkelighet som kan studeres. Da fenomenologien ”tvinger” forskeren til å ta

---

<sup>323</sup> da Silva og Ore, *Hva er religionsfenomenologi?*, 74

<sup>324</sup> Vassnes, *Sjelens sult*, 31



utgangspunkt i individers religiøse erfaringer for å kunne gripe den religiøse virkelighet, blir fenomenologien klart en metode som tar ulikheter og ”den andre” på alvor. Å hevde at likhetene mellom gitte fenomener er så fremtredende at de i fenomenologiens ærend er de viktigste, er det første skrittet i retning av strukturenes opprinnelse. Strukturalismen representerer en så sterk intellektuell autoritet at den fortjener å bli tatt på alvor, også lenge etter den har blitt avvist som gyldig isme. Jeg vil derfor hevde at monomyten *kan* gi gode forutsetninger for å beskrive mytologisk og rituell praksis. Den strukturalistiske, fenomenologiske mytografien vil også kunne fortelle oss om mytenes opphav og struktur. Monomyten knytter mytenes struktur til menneskets utvikling og åpner dermed for en ny forståelse av fenomenet religion samtidig som den setter oss til å forstå hvordan myter og ritualer konstrueres. *The Hero with a Thousand Faces* er basert på Jungs arketyper, og monomyten er med andre ord et resultat av den menneskelige hjernes refleksjoner. Å benytte seg av denne metoden setter oss i stand til å forstå utgangspunktet der myter skapes.

## ***ORDLISTE***

<i>Abertos:</i>	Åpne (å åpne et ritual).
<i>Burracheira:</i>	En fremmed, underlig kraft.
<i>Caboclos:</i>	Fra Tupi, <i>kaa'boç</i> , "de som kommer fra skogen". Mennesker som er en blanding av hvite og indianere. Kan også være åndene etter caboclos.
<i>CECLU:</i>	Centro Eclético e Correntes da Luz Universal En undergruppe av CICLU, som holder til i Porto Velho, Rondônia.
<i>CEFLI:</i>	Centro Eclético Flor de Lotus Iluminado (linjen etter Luiz Mendes).
<i>CEFLURIS:</i>	Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (Ceú do Mápia, Cinco Mil.)
<i>Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte:</i>	En Barquinha-kirke som ledes av madrinha Chica.
<i>Chacrona:</i>	Navnet på <i>Psychotria viridis</i> .
<i>CICLU:</i>	Centro de Iluminação Crista Luz Universal (Alto Santo).
<i>Correio de má notícia:</i>	"Dårlig nytt fra postkontoret", et uttrykk Irineu brukte for å beskrive sladder. Sladder fører ifølge Irineu til sykdom og forstyrrelser.
<i>Corrente:</i>	En sterk spirituell strømning av helbredelse.
<i>Cozimento:</i>	Navnet på ayahuasca under forvandlingen til den hellige daime.
<i>CRF:</i>	Círculo de Regeneração Fe.
<i>Cruzeirinho:</i>	Hymnesamlingen etter Raimundo Irineu Serra.
<i>Desencarnados:</i>	Menneskenes vandrende sjeler.

<i>Doutrina:</i>	Doktrinen, den spirituelle lærdommen som Mester Irineu etterlot til sine etterfølgere.
<i>Encante eller encanto:</i>	Fortryllelse. De spirituelle, ”fortryllede”, vesenene eller stedene som normalt ikke kan nås i dagliglivet, men som kan nås under <i>miração</i> . Brukes også om for eksempel UdV: ”UdV er en novo encanto” (ny fortryllelse)
<i>Encerrados:</i>	Lukke (å lukke et ritual).
<i>Eguns:</i>	Ikke-spesifiserte lidende ånder
<i>Farda:</i>	Uniform.
<i>Firmeza:</i>	Fasthet.
<i>Gimru:</i>	Beruselse – fra peruviansk Amasonas.
<i>Grau de Memória:</i>	Grad av hukommelse.
<i>Grau de evolução do espírito/ grau de conhecimento espiritual:</i>	Graden av spirituell evolusjon/kunnskap i en person som ikke har drukket daime og ikke opplever <i>miração</i> .
<i>Hinário:</i>	Arbeidene som utføres på bestemte dager i følge den daimistiske kalenderen. Også navnet på de hellige, mottatte hymnene, mottatt av medlemmer av Santo Daime.
<i>Hinos Novos:</i>	De nye hymnene.
<i>IDA CEFLURIS:</i>	Instituto de Desenvolvimento, Centro Ectico da Fluente Luz Universal Raimundo.
<i>Igreja:</i>	Kirke.
<i>Irmandade:</i>	Brorskapet.
<i>Irradiação:</i>	”Bestråling”. En delvis åndebesettelse.
<i>Jugabe:</i>	Navnet på <i>Banisteriopsis caapi</i> .
<i>Mareación:</i>	Det spanske begrepet for gimru – svimmelhet.
<i>Materia:</i>	Det materielle.
<i>Mungagos:</i>	Ukontrollert gestikulering som en bivirkning av ayahuasca eller andre hallusinogene substanser.

<i>Miração:</i>	En tilstand der daimistene kommuniserer med den astrale sfære.
<i>Mistérios da Natureza:</i>	Naturens mysterier” – en høyt verdsatt kategori av spirituell kunnskap som kan nås gjennom å drikke ayahuasca.
<i>No Daimé:</i>	Å være ett med daimen.
<i>O mundo da ilusão:</i>	En verden av illusjon.
<i>Orixás:</i>	Veiledende ånder
<i>Peia:</i>	Den ubehagelige følelsen som kan komme av å drikke ayahuasca.
<i>Purga:</i>	Oppkast.
<i>Preto velhos:</i>	Åndene etter afrikanske slaver.
<i>Romaría:</i>	Et Barquinha-ritual der en drikker ayahuascha omkring hver natt over en periode på tretti dager.
<i>Salão:</i>	Den åpne plassen i midten av kirken.
<i>Santa Maria:</i>	Marihuana. Linjen etter padrinho Sebastião mener at jomfru Maria lever i marihuanaen.
<i>Se compor em seu lugar:</i>	Å holde seg på sin gitte plass.
<i>Sessões de escala:</i>	”Stige-ritualer” – ritualer i UdV.
<i>Trabalho:</i>	Arbeid, navnet på ritualene.
<i>Unio mística:</i>	En mystisk enhet som oppnås ved å forene selvet med det absolutte.

## ***BIBLIOGRAFI***

- de Alverga, Alex Polari. *Forest of Visions: Ayahuasca, Amazonian Spirituality and the Santo Daime Tradition*. Oversatt av Rosana Workman. Vermont: Park Street Press, 1999.
- Anon. "Medicine Man" i: *The Lizard*, utg. 4, april-mai 1995, 48-49. Gjengitt i Golte Jürgen og Zinser, Hartmut, *Wege zum heil: Die Barquinha. (Amazonische Transformationen im Lichte Ayahuasca)*, Masteroppgave, Universität Berlin: 1999
- Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Burkert, Walter. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Campbell, Joseph (red.) *The Portable Jung*. New York: Penguin Books Inc., 1971.
- Campbell, Joseph. *The Hero With a Thousand Faces*. London: Fontana Press, 1949.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Campbell, Joseph. *The Hero's Journey: Joseph Campbell on his life and work*. California: New World Library, 2003
- Campbell, Joseph og Moyers, Bill. *The Power of Myth*. New York: Doubleday publishing, 1988.
- Campbell, Joseph. *Helten med de tusen ansikter*. Oslo: Spartacus, 2002.
- Campbell, Joseph. Moyers, Bill. *The Power of Myth*. New York: Doubleday, 1988.
- Cox, James L. *A guide to the phenomenology of religion*. London: T&T Clark International – Continuum, 2006
- Csapo, Eric. *Theories of mythology*. New York: Blackwell Publishing, 2000.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & the Profane*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1987.
- Eliot, Alexander. *The Universal Myths: Heros, Gods, Tricksters and Others*. New York: Truman Talley Books/Meridian, 1976.

- Fordham, Frieda. *Innføring i Jungs psykologi*. Oslo: Gyldendal forlag, 1964.
- Fróes, Vera. *Santo Daime Cultura Amazônica. História do Povo Juramidam,: Introdução à Cultura do Santo Daime*. Manaus, Brazil: SUFRAMA, 1986.
- Gilhus, Ingvild og Mikaelsson, Lisbeth. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*, Pax Forlag A/S, Oslo, 2001.
- Giorgi, Amedeo. *Phenomenology and psychological research : essays*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985
- Grob, Charles S. "The psychology of Ayahuasca", i Ralph Metzner (red.), *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*, Vermont: Park Street Press, 1999.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. London: Blackwell Publishing, 1996.
- Jensen, Jeppe Sindig. "Is a Phenomenology of Religion Possible? On The Ideas of a Human and Social Science of Religion", 129, gjengitt i *Method and Theory in the Study of Religion* 5:2, ss 109-133
- Jensen, Jeppe Sinding (red.). *Myths and Mythologies: A Reader*. London, Equinox, 2009.
- Jensen, Jeppe Sinding. "Is a Phenomenology of Religion Possible? On The Ideas of a Human and Social Science of Religion", gjengitt i *Method and Theory in the Study of Religion* 5:2, ss 109-133.
- Jordheim, Helge. *Lesningens vitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.
- Kraft, Siv Ellen og Natvig, Richard J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*, Oslo: Pax Forlag A/S, 2006
- Kristensen, Brede. *Religionshistorisk Studium*, Oslo: Olaf Norlis Forlag, 1954.
- Luna, Luis Eduardo & Amaringo, Pablo ([1991]1999) *Ayahuasca Visions: The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, USA: North Atlantic Books.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic Science and Religion: and other Essays*. New York: Doublebay Anchor books, 1954.
- Mallory, J. P. og Adams, Douglas Q. *Encyclopedia of Indo-European culture*, Michigan: Edward Brothers Inc, 1997
- Meggens, B.J.A. *Amazonia, a ilusao de um paraíso*, Rio de Janeiro, Ed. Civilizacao Brasileira, 1977.
- Metzner, Ralph. *Ayahuasca: Hallucinogens, Consciousness, and The Spirit of Nature*. (New York: Thunder's Mouth Press. 1999.

- Meyer, Matthew. *The Seringueiro, the Caboclo, and the Forest Queen: Origin Myths of the Santo Daime Church*. Mastergradsoppgave ved University of Virginia, april 2003.
- O'Donoghue, Tom A. og Punchm, Keith. *Qualitative educational research in action: doing and reflecting*. Oxon: RoutledgeFalmer, 2003
- Pallesen, Carsten. Dansk Teologisk Tidsskift 2/2002, 65.årgang. København: Forlaget Anis, 2002
- Schechner, Richard. *Performance Studies – An introduction*. New York, Routledge Publishers, 2006.
- Schechner, Richard. *Performance Studies – An introduction*. New York, Routledge Publishers, 2002.
- Schmidt, Titti Kristine. *Morality as Practice. Santo Daime an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*. Uppsala: Universtietstryckeriet, 2007.
- Segal, Robert A. *The Myth and Ritual Theory*. New York: Blackwell Publishers, 1998.
- Shanon, Benny (2002) *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York, USA: Oxford University Press.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A history* (London: Duckworth, 1974), 228
- Silva E Sousa, Paulo Roberto, *Hinario of Rex Beynon*, Eclectic Center of the Universal Flowing Light, Ceu do Beija-Flor. Funnet på Musea da Burracha, Rio Branco.

## ***ELEKTRONISKE KILDER***

de Alverga, Alex Polari. "Might the Gods be Alkaloids". 1996. Presentert for International Transpersonal Association's Annual Conference, "The Technologies of the Sacred". Manaus, Brasil, 1996. <http://www.santodaime.org/archives/alex1.htm> (Oppsøkt 02.01.10-01.08.10)

Ariadne ([www.intermedia.uio.no](http://www.intermedia.uio.no)) "Funksjonalisme".  
<http://www.intermedia.uio.no/ariadne/Kulturhistorie/faghistorie/skoler-og-retninger/funksjonalisme> (Oppsøkt 06.10.09-13.07.10)

Ayahuasca-info.com. "Rituals and ceremonies". <http://www.ayahuasca-info.com/ritual/>  
(Oppsøkt 20.09.09-11.08.10)

Bashkow, Ira R. "Ethnography and History of the Santo Daime Religion, Acre, Brazil".  
<http://oscar.virginia.edu/asp/PublicAward.asp?AwardID=101092> (Oppsøkt 06.10.09)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "Personal accounts of the Santo Daime Doctrine".  
[http://www.afamiliajuramidam.org/english/personal\\_accounts/jairo\\_carioca.htm](http://www.afamiliajuramidam.org/english/personal_accounts/jairo_carioca.htm)  
(Oppsøkt 06.12.09)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "Words, sentences, passages and details of the Daime doctrine". [http://www.afamiliajuramidam.org/english/mestre\\_irineu\\_words.htm](http://www.afamiliajuramidam.org/english/mestre_irineu_words.htm)  
(Oppsøkt 06.12.09-22-06-10)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "The Fardamento".  
<http://www.afamiliajuramidam.org/english/liturgy/fardamento.html>  
(Oppsøkt 06.12.09)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "Healing work".  
[http://www.afamiliajuramidam.org/english/liturgy/healing\\_work.html](http://www.afamiliajuramidam.org/english/liturgy/healing_work.html)  
(Oppsøkt 06.12.09)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "The feitio and the daime".  
<http://www.afamiliajuramidam.org/english/liturgy/feitio.html>  
(Oppsøkt 07.12.09-09.12.10)

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "Genealogy of the Santo Daime doctrine".  
[http://www.afamiliajuramidam.org/english/the\\_children\\_of\\_juramidam/genealogy.htm#genealogia](http://www.afamiliajuramidam.org/english/the_children_of_juramidam/genealogy.htm#genealogia). Oppsøkt 22.08.2009-10.08.2010

Borges Conti Tavares, Rodrigo. "Words, sentences, passages and details of the Daime



- doctrine". [http://www.afamiliajuramidam.org/english/mestre\\_irineu\\_words.htm](http://www.afamiliajuramidam.org/english/mestre_irineu_words.htm). (Oppsøkt 22.08.2009-07.09.2009)
- Borges Conti Tavares, Rodrigo. Referater fra Santo Daimesamlinger. Referatene er skrevet av João Rodrigues Facundes, CICLUs sekretær i 1971. Utgitt av Borges Conti Tavares. [http://www.afamiliajuramidam.org/english/community/documents/ciclu\\_minutes.html](http://www.afamiliajuramidam.org/english/community/documents/ciclu_minutes.html) (Oppsøkt 22.08.2009-07.09.2009)
- Brent, Morgan. "Ayahuasca, Religion, and Nature". <http://www.santodaime.org/archives/morgan.htm> (Oppsøkt 11.02.10)
- Campbell, Joseph. *The Hero's Journey: Joseph Campbell on his life and work*. California: New World Library, 2003. <http://books.google.com/books?id=2wnmb50GJfsC&printsec=frontcover&dq=joseph+campbell&ei=56l-S4P9No3mygSqv9TzCg&hl=no&cd=3#v=onepage&q=&f=false> (Oppsøkt 16.11.09-30.07.10)
- Ceu do Mar. "Personal Accounts". [http://ceudomar2.magaweb.com.br/text\\_&\\_lectures/personal\\_accounts/jairo\\_carioca.htm](http://ceudomar2.magaweb.com.br/text_&_lectures/personal_accounts/jairo_carioca.htm). Oppsøkt 22.08.2009. (Oppsøkt 22.08.2009) Nå slettet.
- Collins, Tim. Intervju med Joseph Campbell, "Mythic Reflections, Thoughts on myth, spirit, and our times". <http://www.context.org/ICLIB/IC12/Campbell.htm>. (Oppsøkt 16.11.2010)
- Gerringer, Stephen. "The Mythology of Archetypes" Gjengitt på Joseph Campbell Foundation, [http://www.jcf.org/new/index.php?categoryid=10&p13\\_sectionid=2&p13\\_fileid=4](http://www.jcf.org/new/index.php?categoryid=10&p13_sectionid=2&p13_fileid=4) (Oppsøkt 16.06.10) Ikke allement tilgjengelig.
- Gerringer, Stephen. "Practical Campbell. Mysteries Sacred & Profane", Gjengitt på Joseph Campbell Foundation, 2007, [http://www.jcf.org/new/downloads/essays/Practical-Campbell\\_20070217\\_Psychedelicshamanism2.pdf](http://www.jcf.org/new/downloads/essays/Practical-Campbell_20070217_Psychedelicshamanism2.pdf) (Oppsøkt 16-17.06.10) Ikke allement tilgjengelig.
- Gallant, Katherine. "Tea Party". <http://www.brazzil.com/p23may95.htm> (Oppsøkt 06.12.09)
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. London: Blackwell Publishing, 1996. E-bok. [http://books.google.no/books?id=IBC5UHkEFXkC&printsec=frontcover&dq=heelas&hl=en&ei=HbVmTJPdLoW6OPeU6LkF&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC8Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false](http://books.google.no/books?id=IBC5UHkEFXkC&printsec=frontcover&dq=heelas&hl=en&ei=HbVmTJPdLoW6OPeU6LkF&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC8Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false) (Oppsøkt 14.08.10)
- IDA CEFLURIS. "Assim começou a nossa história institucional". <http://www.idacefluris.org.br/pagina.php?TN=20&VEJAMAIS=0> (Oppsøkt 20.09.09) Nå slettet.
- Labate, Beatriz Caiuby og Guimarães dos Santos, Rafael med flere. "Bibliography of the Brazilian Ayahuasca Religions". MAPS, nummer 1, vår-sommer 2007. [maps.org/ayahuasca/ayahuascabibliography.pdf](http://maps.org/ayahuasca/ayahuascabibliography.pdf) (Oppsøkt 07.07.09-09.07.09)

- Marcante, Marcelo S. *Images of Healing. Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*. Doktorgradsavhandling ved Saybrook Graduate School, California, 2006.  
[http://tede.ibict.br/tde\\_arquivos/1/TDE-2007-03-13T15:32:45Z-461/Publico/MarceloSMercante.pdf](http://tede.ibict.br/tde_arquivos/1/TDE-2007-03-13T15:32:45Z-461/Publico/MarceloSMercante.pdf) (Oppsøkt 11.02.10-06.03.10)
- Meyer, Matthew. *The Seringueiro, the Caboclo, and the Forest Queen: Origin Myths of the Santo Daime Church*. Mastergradsoppgave ved University of Virginia, april 2003.  
[www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod\\_blob=340](http://www.neip.info/html/objects/downloadblob.php?cod_blob=340) –  
 (Oppsøkt 11.02.10-11.08.2010)
- Mmemoris. <http://www.mmemoris.com.br/IndexEN.html>. (Oppsøkt 20.09.09) Nå slettet.
- Mirante, Daniel. “A New World”.  
<http://www.ayahuasca.com/spirit/experiences/a-new-world-by-chirichupagia/> (oppsøkt 11.02.10)
- Modell av heltereisen. <http://www.hooplainpro.com/HooplaSaturdayWorkshops.html> [URL]
- Newberg, Andrew og d’Aquili, Eugene. “Wired for the Ultimate Reality: The Neuropsychology of Religious Experience”.  
<http://www.pbs.org/wgbh/questionofgod/voices/newberg.html> (Oppsøkt 11.05.10)
- Researchers of truth. “Dasklos”.  
[http://researchersoftruth.org/Daskalos\\_Researchers\\_of\\_Truth\\_System.htm](http://researchersoftruth.org/Daskalos_Researchers_of_Truth_System.htm) (Oppsøkt 09.12.09)
- Santodaime.be – the doctrine of the rainforest. “The Official Calendar of the Santo Daime rituals”. [http://www.santodaime.be/en\\_rituals\\_calendar.html](http://www.santodaime.be/en_rituals_calendar.html) (Oppsøkt 22.08.2009)
- Santodaime.be – the doctrine of the rainforest, “Spiritual works”.  
[http://www.santodaime.be/en\\_rituals\\_spiritual.html](http://www.santodaime.be/en_rituals_spiritual.html) (Oppsøkt 22.08.2009-26-07-10)
- Schechner, Richard. *The future of ritual: writings on culture and performance*. London: Routledge, 1993 (e-bok).  
[http://books.google.no/books?id=lZEOAAAAQAAJ&pg=PA263&lpg=PA263&dq=fact+and+imagination+schechner&source=bl&ots=t0ylqot3E\\_&sig=WYm5H8ppYff3tuOQwamq1IPbqWI&hl=no&ei=CwrtTKeDCcbgOLj42bID&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBUQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.no/books?id=lZEOAAAAQAAJ&pg=PA263&lpg=PA263&dq=fact+and+imagination+schechner&source=bl&ots=t0ylqot3E_&sig=WYm5H8ppYff3tuOQwamq1IPbqWI&hl=no&ei=CwrtTKeDCcbgOLj42bID&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBUQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false) (Oppsøkt 02.02.10-05.02.10)
- Skov, Knud W. ”Anvendelighed af epistemiske spil med narrative forløb i en evangelisk luthersk formidlingskontekst”, spesialoppgave ved Ålborg Universitet, 2008.  
[http://projekter.aau.dk/projekter/fbspretrieve/14498196/Speciale-Knud\\_W\\_Skov-20032794.pdf](http://projekter.aau.dk/projekter/fbspretrieve/14498196/Speciale-Knud_W_Skov-20032794.pdf) (Oppsøkt 03.12.09-16.02.10)
- Store Norske Leksikon ([www.snl.no](http://www.snl.no)) ”Amasonas”. <http://www.snl.no/amasonas> (Oppsøkt 16.09.09-07.12.09)

Store Norske Leksikon ([www.snl.no](http://www.snl.no)) "Kardecisme". <http://www.snl.no/kardecisme>  
(Oppsøkt 16.09.09-29.06.10)

Thompson, Matthew. "My Columbian Death".  
<http://www.timeoutsydney.com.au/books/extract-from-my-columbian-death.aspx>  
(Oppsøkt 19.02.2010)

Universitetet i Oslo, *Håndbok for god forskningsskikk*. Oslo.  
<http://www.uio.no/forskning/om-forskningen/etikk/handbok/index.html> (Oppsøkt  
01.08.09-11.08.10)

Østerud, Svein. "Handlingsteori: Fra livsverden til habitus" i *Politica*, Bind 26, 1994.  
<http://www.tidsskrift.dk/visning.jsp?markup=&print=no&id=93841> (Oppsøkt  
16.02.2010)

Alle kilder som er brukt i denne oppgaven er oppgitt.

# VEDLEGG 1

## CONSENT AGREEMENT STATEMENT

-----

*The Hero's Journey: The monomyth in Santo Daime. The use of rituals in re-creating the hero's journey.*

Religion and society, Faculty of theology, University of Oslo.

### **About the Researcher**

This study is being conducted by Thale Waaler Eggen, a master student in Religion and society. The research is taking place under the supervision of Øyvind Norderval from the Faculty of theology, University of Oslo.

### **Respondent Qualifications**

This survey is intended for residents of Santo Daime, and in some cases residents of other ayahuasca traditions. All participants in this study must be 18 years old.

### **Purpose and Procedures**

This study intends to examine the implications and impacts of the rituals in Santo Daime, which can be said to reproduce the hero's journey. These interviews will be important to map the individual's relation to the myths and rituals.

### **Request for Participation**

The interview will last approximately one hour, and will at largely deal with the rituals in Santo Daime. Please note that the questions written below simply are guidelines for are our conversation, and that you are free to refuse to answer at any point. It is voluntary to participate and you have the option to withdraw at any time in transit, without justifying this further. If you withdraw, all data about you will be anonymous.

### **Confidentiality**

All information will be kept confidential during the project phase. Participants whose name and affiliation are central to the church, will be not recognizable in the final project.

The project is scheduled to end in May 2010, and all audio recordings will be deleted. Any personal information about you will be deleted at the same time.

### Contact Information:

Thale Waaler Eggen

Storgata 56, Hus 6.555

0182 Oslo

E-mail: [thale.waaler.eggen @ gmail.com](mailto:thale.waaler.eggen@gmail.com)

Supervisor: Øyvind Norderval

E-mail: [oyvind.norderval@teologi.uio.no](mailto:oyvind.norderval@teologi.uio.no)

The project is recommended by Privacy for Research, the Norwegian Social Science Data Services.

- **Presentation**

*I am a 24 year old student, writing my master degree at the Faculty of theology, University of Oslo, Norway. My interest in Santo Daime began last year after studying Candomblé and shamanistic religions. I have been in contact with Santo Daime communities in different European countries, but I would like to study the doctrine closer to it's roots.*

*I have a bachelor's degree in the history of ideas and Christianity, with studies from University of Oslo and Háskoli Islands (University of Island). Mythology has been an important part of my degree and is why I have chosen to focus on rituals in my master degree.*

- **Presentation of my thesis**

*"The Hero's Journey: The monomyth in Santo Daime and the use of rituals in recreating the Hero's Journey."*

*I would like to examine whether the monomyth as described by the American psychologist Joseph Campbell exists in a syncretic religion as Santo Daime. The rituals will be my main focus, as they are most likely to show the individual journey, not only in the religion but in life.*

*"The Hero's Journey" is a concept borrowed from James Joyce's novel Finnegans Wake. The term is used within the field of comparative mythology. It describes the structure which is found in rituals, stories and myths by Joseph Campbell. The pattern describes a young man, destined to make a difference, chosen by a higher power to complete the task. The hero (a role the young man takes on) will by the help of prophets/disciples/helpers overcome evil. By doing so, he will change the world as we know it. Typical "Heros" in the history of religion is Jesus, Buddha and Muhammad. "The Hero's Journey" reveals the universal framework underlying countless hero stories from around the world. This theory has been an inspiration to the making of movies and great literature for the last decade.*

*The monomyth is divided into three parts; separation, initiation and return. The thesis is grounded on Campbells understanding of myths, rituals and consciousness.*

- **Dictaphone**

- *In order to secure an accurate version of the conversation.*
- *The interview will be written from my written notes and dictaphone as. A copy of the written interview will be sent to the informants two weeks after my return to Norway. The project is scheduled to end in May 2010 and all audio recordings will be deleted.*

- **The conversation will focus on the following themes:**

- *Individual experience of ayahuasca*
- *What daimistas believe in*
- *The meaning of rituals*
- *The experience of communitas in Santo Daime?*

- **The interview**
  - *I would like to interview 7-10 people.*

### **Santo Daime**

(these questions are only meant as guidelines for our conversation)

1. For how long have you been participating in the rituals?
2. Do you consider yourself a religious person?
3. Why have you chosen Santo Daime as your religious path?
4. How important is Santo Daime for you?
5. How often do you participate in rituals?
6. What is the purpose of participating in rituals for you?
7. What is your role in the rituals?
8. Strengths and weaknesses?
9. Is Santo Daime suitable for everyone? (since the ayahuasca sets some limits).

### **Questions concerning the informants' background**

I have received information about the project, and would like to participate and to be interviewed.

Name \_\_\_\_\_

Age \_\_\_\_\_

Place of residence \_\_\_\_\_



