

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Felipe Assis Vasconcelos

A BATALHA DE JURAMIDAM: O PROCESSO DE CURA RELIGIOSA NO SANTO DAIME

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).
Orientador: Prof. Dra. Cristina Dias da Silva.

Juiz de Fora
2016

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **Felipe Assis Vasconcelos**, portador do documento de identidade nº MG – 13.408.183 e CPF nº 109.186.156-07, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201273034A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **A Batalha de Joramidam: O Processo de Cura Religiosa no Santo Daime**, desenvolvido durante o período de 11/03/2016 a 25/07/2016 sob a orientação de Cristina Dias Silva, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

FELIPE ASSIS VASCONCELOS

A BATALHA DE JURAMIDAM: O PROCESSO DE CURA RELIGIOSA NO SANTO DAIME

THE BATTLE OD JURAMIDAM; THE PROCESS OF RELIGIOUS HEALING ON SANTO DAIME

Felipe Assis Vasconcelos¹

RESUMO

O presente trabalho visa uma análise mais detida sobre a cura na religião do Santo Daime, na vertente do ICEFLU (Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo). Para isso, detenho-me na descrição e exame da noção de batalha espiritual – usada pelos nativos para se referir aos *trabalhos espirituais* com a bebida psicoativa denominada de daime – percebido em termos amplos como um processo de evolução espiritual; e na relevância das *mirações* (visões provocadas pela bebida), para a conquista da saúde dos adeptos. Mais especificamente, a questão que se coloca é: de que maneira as experiências de cura vivenciadas nos rituais, são pensadas pelos daimistas? A pesquisa foi realizada por meio da observação participante, de julho de 2014 a janeiro de 2016, principalmente na igreja Céu das Estrelas. Além dela frequentei esporadicamente a igreja Luz da Floresta. As duas estão localizadas em Juiz de Fora (MG), no bairro Floresta, muito próximas uma da outra. Privilegiei o ritual de *hinário* para essa pesquisa, a partir da compreensão do antropólogo Victor Turner no qual os rituais convertem o obrigatório no desejável, devido à ênfase dada por essa religião à ideia de disciplina e ordem; e pela sua perspectiva dos símbolos como polissêmicos, multivocais.

PALAVRAS-CHAVE: Cura religiosa. *Trabalho espiritual. Batalha espiritual. Miração. Santo Daime.*

ABSTRACT

This paper aims at a more detailed analysis about healing in the Santo Daime religion, in the ICEFLU branch of (Church of the Eclectic Cult of the Flowing Universal Light, Godfather Sebastião Mota de Melo). In order to perform that, I focused on the description and examination of the spiritual battle concept - used by the natives to refer to spiritual works with a psychoactive drink denominated as the daime. – perceived in broad terms as a spiritual evolution process; and in the relevance of *mirações* (visions caused by the drink), for the good health achievement of the followers. More specifically, the question that arises is: in what manner, are the healing experiences of the rituals thought by the Santo Daime followers? The research was conducted through participant observation, from July 2014 to January 2016, mainly in the church of Céu das Estrelas. Besides this church, I occasionally attended the church Luz da Floresta. Both are located in Juiz de Fora (MG), in the Floresta neighborhood, very close to each other. I emphasized the hymnal ritual for this research, from the understanding of the anthropologist Victor Turner, in which the rituals convert the compulsory in desirable due to the emphasis given by this religion to the idea of discipline and order; and its perspective of the symbols as polysemic, multivocal.

KEYWORDS: Healing religious. *Spiritual work. Spiritual battle. Miração. Santo Daime.*

1. INTRODUÇÃO

1.1 Histórico da Pesquisa

O presente trabalho visa uma análise mais detida sobre a cura na religião do Santo Daime, na vertente do ICEFLU (Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo). Para isso, detenho-me na descrição e exame da noção de *batalha espiritual* – usada pelos nativos para se referir as sessões com a bebida psicoativa denominada de daime – percebido em termos amplos como um processo de *evolução espiritual*; e na relevância da *mirações* (visões provocadas pela bebida), para a conquista da saúde dos adeptos. Mais especificamente, a questão que se coloca é: de que maneira as experiências de cura vivenciadas nos rituais, são pensadas pelos daimistas? A pesquisa foi realizada por meio da observação participante, de julho de 2014 a janeiro de 2016, principalmente na igreja Céu das Estrelas. Além dela frequentei esporadicamente a igreja Luz da Floresta. As duas estão localizadas em Juiz de Fora (MG), no bairro Floresta, muito próximas uma da outra. Privilegiei o ritual de *hinário* para essa pesquisa, a partir da compreensão do antropólogo Victor Turner no qual os rituais convertem o obrigatório no desejável, devido à ênfase dada por essa religião à ideia de

¹ Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: felipeassis45@hotmail.com. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientadora: Prof. Dra. Cristina Dias da Silva.

disciplina e ordem; e pela sua perspectiva dos símbolos como polissêmicos, multivocais. Meu primeiro contato com o Santo Daime se deu em consequência de outra pesquisa, de uma disciplina de Estudos Comparado das Religiões, na qual o tema dizia respeito à relação entre psicoativos e religião, mas também foi motivado por uma busca existencial da minha parte. Em seguida, decidi continuar a pesquisar o Daime, mas dessa vez, como tema do meu trabalho de conclusão de curso. Em junho de 2015, depois de 11 meses frequentando regularmente os trabalhos espirituais, como são chamados pelos daimistas, ingressei oficialmente nessa religião, ao passar pelo ritual do *fardamento*. Atualmente, me encontro afastado dela, desde janeiro de 2016, devido à necessidade de distanciamento sentido por mim, para a redação desse texto, mas também por causa de outros motivos, de origem pessoal. O assunto abordado nesse artigo, e a forma como ela foi desenvolvida, se deve até certo ponto, as minhas próprias experiências e a maneira como eu as interpretei pelos conceitos antropológicos.

1.2 Condições de produção da pesquisa

Beatriz Labate (2004), na introdução do livro *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*, fruto de sua dissertação de mestrado, reflete as possibilidades de uma antropologia do uso ritual de psicoativos, e também sobre seu pertencimento pessoal ao Santo Daime e o texto produzido como pesquisadora. Ela afirma que: “No caso das religiões ayahuasqueiras brasileiras, creio que, para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual, é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro.” (p. 39). A autora sustenta essa posição ao assinalar o papel do antropólogo como um mediador cultural. Esse papel, no entanto, só é possível quando ele usa sua capacidade de pesquisador para relativizar o discurso nativo, não se identificando totalmente com seu objeto de pesquisa. No caso das igrejas analisadas para esse artigo, sem tomar daime, era vedada a participação nos rituais, o que acabaria impossibilitando a observação participante. Isto se coaduna com as concepções nativas de que a bebida é a fonte e expressão de enorme *poder*, pois para os daimistas, como veremos mais a frente, o daime é tido como um ser divino. Nesse sentido, tomar daime não implica perda e sim *expansão de consciência*, e por isso, tal envolvimento representa um conhecimento indispensável para os nativos. Porém, ingerir a bebida não permitia que eu usasse um diário de campo para registrar minhas observações. Assim, para que eu redigisse esse artigo, foi necessária uma rememoração das minhas experiências. Todavia, o ato de tomar daime, e posteriormente me *fardar*, foi importante para a construção de uma relação de confiança mútua com os daimistas. De qualquer forma, mais do que uma suposta imparcialidade, o que está em questão é o controle sobre a pesquisa, isto é, destacar e tornar claro as condições de produção da análise realizada. Como diz Ruth Cardoso (1986) ao refletir sobre a etnografia, ao discorrer sobre a importância do observador analisar seu próprio modo de olhar: “é preciso ancorar as relações sociais em seus contextos e estudar as condições de produção dos discursos.” (p.103).

1.3 Relação do pesquisador com o objeto de pesquisa

A antropóloga Mariza Peirano (1995), ao refletir sobre a relação entre pesquisa de campo e a etnografia, toca num tema individualmente delicado e complexo para os antropólogos:

“Outro dos aspectos nebulosos que rondam a prática disciplinar na antropologia diz respeito a assunto tabu entre os especialistas: trata-se da conversão religiosa de vários antropólogos que, em determinada etapa de suas carreiras, aderem a crenças institucionalmente reconhecidas.” (PEIRANO, 1995, p.55).

A autora faz referência a casos famosos dentro da disciplina, como Evans-Pritchard, Mary Douglas e Victor Turner, que se converteram ao catolicismo em determinada etapa de suas vidas particulares, reconhecendo que a antropologia favorece, em determinado contexto, uma reestruturação da visão de mundo desses pesquisadores. Ela cita Turner que afirma que, depois de viver como materialista e agnóstico, aprendeu com os Ndembu que o ritual e o simbolismo estavam no centro das questões humanas. Com isso, Peirano ressalta o impacto emocional e cognitivo das experiências etnográficas, da qual os antropólogos não estariam imunes (1995, p.56).

Procuo então, colocar em linhas gerais como se deu meu envolvimento com o Santo Daime, e quais interesses me levaram a essa religião. Pessoalmente, nasci numa família onde a pluralidade religiosa, marcante no contexto brasileiro, estava presente de forma bastante evidente. Do lado paterno, havia o kardecismo, do lado materno, o catolicismo, e a minha mãe, era protestante metodista. Fui criada como metodista até o início da

adolescência, quando deixei a religião de lado. No meu processo de formação de bacharel em ciências humanas, tive a oportunidade de estudar mística, religiões orientais, fenomenologia, psicologia analítica, e outros modos de vida radicalmente diferentes do convencional, sendo que a partir daí a religião apareceu a mim sob uma perspectiva diferente, o que despertou meu interesse pelo fenômeno religioso. Assim, fui levado a conhecer a religião do Santo Daime, por motivos mistos, pessoais e acadêmicos. Ao longo do tempo que eu permaneci no Daime, o primeiro motivo acabou se sobrepondo ao segundo, fazendo com que eu frequentasse os rituais por mais tempo do que o necessário para a conclusão dessa pesquisa, no entanto, embora reconheça a influência da visão de mundo dos nativos sobre mim, atualmente não me considero como praticante dessa religião. Enxergo-me então, na possibilidade de me situar na categoria do que Labate (2004) entende como antropólogo ayahuasqueiro, permitindo permanecer ligado ao evento a partir de dentro, mas também de fora.

Segundo a autora existiria várias gradações que vai de *antropólogo ayahuasqueiro* até *daimista antropólogo* – o último, eventualmente pode acabar por abandonar a antropologia, ou exercê-la apenas de maneira burocrática (2004. P.53). Portanto, o posicionamento do pesquisador deve aparecer em seu texto de forma visível, problematizando seu lugar de fala.

1.4 Diferenças na construção do objeto de pesquisa e o engajamento político

“Outro tema apenas sugerido diz respeito à responsabilidade política como dimensão intrínseca às ciências sociais.” (PEIRANO, 2002, p. 36). Mariza Peirano, ao refletir sobre o encontro entre objetivos teórico-intelectuais com políticos-pragmáticos, recorda o nascimento das ciências sociais no final do séc. XIX, acompanhada desde berço pelo seu engajamento político. Essa reflexão tem como pano de fundo a problematização da construção do objeto etnográfico. A autora contrapõe dois tipos ideias nesse processo: por um lado, o uso de eventos, que representa o tangível, a experiência vivida, e que pode ser identificada em Mauss e Tambiah; e por outro, a opção por construções de narrativas (*stories*), assinalado por um grupo significativo de estadunidenses. A antropologia está em crise onde seu objeto foi pautado pelo exotismo (oferecendo como alternativa o *cultural studies*, *feminist studies*, *science studies* etc.), ao contrário de onde o objeto é identificado pela diferença (sociocultural). Por fim, Peirano conclui em favor da diferença, que compara e relaciona, gerando uma teoria política, ao passo que, o exotismo separa e isola, produzindo em consequência militância à parte da etnografia (2002, p. 37-38).

“No Brasil, as pesquisas sobre a ayahuasca estão também marcadas por um engajamento político.” (LABATE, 2004, p.45). Beatriz Labate argumenta sobre a forte conexão ideológica da ayahuasca em relação aos estudiosos da área. A maioria desses pesquisadores procura fornecer subsídios teóricos que deem suporte científico para o uso da bebida, direcionando, ainda que implicitamente, suas argumentações a um tipo determinada de discurso proibicionista. Antropólogos foram fundamentais, entre outros, para a construção da legitimação social do uso ritual e religioso da bebida, oferecendo, por exemplo, os pareceres favoráveis ao CONFEN, quando este ameaçou proibir o consumo da ayahuasca, tanto em 1985 quanto em 1992 (2004, p.46). Assim, a autora, juntamente com outros antropólogos, historiadores, psicólogos e etc., das mais variadas instituições, faz parte do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos), no qual é aglutinada uma diversidade de artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, sobre psicoativos, e que, transcende dicotomias como uso “sagrado” e “profano”, substâncias “naturais” e “sintéticas”, enriquecendo o debate contemporâneo, relevante para a sociedade ao discutir temas de saúde pública, sobre a legalização de psicoativos, indo muito além do universo das religiões ayahuasqueiras. Vale dizer que essa redação é baseada numa ampla utilização desse site como fonte de investigação, como pode ser comprovada na consulta bibliográfica ao final do texto, de modo que sua existência facilitou imensamente a realização dessa pesquisa. Como está informado na página inicial do NEIP:

“Este site é um espaço de diálogo acadêmico útil entre pessoas que, como pesquisadores, se sentem compelidos a tomar um posicionamento político e ético indispensável diante da questão das drogas, declarando-nos opostos ao regime proibicionista.” (neip.info).

Concluindo então: a opção epistemológica e política pela diferença (para voltar a Peirano) na análise dos rituais e eventos, em suas potencialidades, possibilita examinar os pressupostos básicos da vida social (2002, p.38).

1.5 Plantas de poder: contextualização do uso religioso de substâncias psicoativas

Na introdução do livro *O uso ritual das plantas de poder*, Goulart, Labate e Carneiro (2005) empreendem uma discussão sobre o termo mais adequado para tratar de tais substâncias num contexto religioso. Um dos mais utilizados é *enteógeno*, expressão de origem grega cunhada por Gordon Wasson e interpretada por Edward MacRae como “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (1992, p. 16). Sua vantagem estaria em evitar a conotação pejorativa dos termos “alucinógeno” ou “drogas”, o qual reduz as experiências com plantas psicoativas a uma percepção falsa e ilusória da realidade. Outro termo, que dá nome ao livro, é *plantas de poder*, ligado ao contexto da contracultura e também às obras de Carlos Castañeda. Independente da veracidade de seus relatos serem questionados por muitos, os livros de Castañeda popularizaram a noção de que as *plantas de poder* ampliam e aprofundam a percepção humana ordinária, possibilitando a aquisição de um conjunto de conhecimentos sobre a realidade. Esse termo é o que mais se aproxima das concepções das sociedades tradicionais, segundo a visão dos autores. Tais plantas são muitas vezes habitadas por um espírito, seres inteligentes e com personalidade própria, sendo a relação estabelecida com eles à base de todo conhecimento sagrado. Desse modo, a designação sugerida por Luís Eduardo Luna no seu estudo sobre o vegetalismo peruano mestizo, *plantas maestras (plantas professoras)*, também se torna uma alternativa adequada, ainda assim, o termo *plantas de poder* está mais próximo das religiões ayahuasqueiras brasileiras, as quais reinterpretaram concepções do vegetalismo peruano. *Plantas de poder* também se destaca em relação à expressão *enteógeno* por revelar aspectos importantes da visão de mundo daimista, pois a palavra “planta” sugere a ideia de algo natural, um canal de comunicação com o mundo espiritual que se manifesta na natureza, ao contrário de tomar LSD, por exemplo, por ser uma substância manipulada em laboratório, ou seja, certas concepções ligadas à natureza são bastante valorizadas por esse grupo, o que pode ser observado pelas suas formas de se autodefinirem, como “povo da floresta”, além dos hinos (a maneira pela qual os ensinamentos sagrados são revelados e condensados), que em muitos momentos fazem descrições detalhadas da natureza, como o hino 77 *Andando pela floresta*, do Padrinho Alfredo, atual líder do Santo Daime. Outro ponto a se destacar é que, as *plantas de poder* são consideradas para os daimistas como *expansores, ampliadores da consciência*, e não “alteradores”, pois essa palavra pode passar uma ideia ambígua, equivocada. Nessa palavra esta implícita a ideia de que há um funcionamento normal da mente, e que os psicoativos colocariam o sujeito num estado diverso dessa suposta normalidade. Segundo os daimistas, as *plantas* ampliam a *consciência* (diferente de mente por englobar a crença em algo que a transcende, o *espírito*) oferecendo a oportunidade de o adepto conhecer os seus defeitos, corrigi-los, alcançando o *perdão* e *evoluindo espiritualmente*, entrando assim em harmonia consigo mesmo e as pessoas a sua volta.

1.6 O sagrado e a natureza

Carvalho e Steil (2008) tratam sobre a possível conexão entre saúde, ecologia e espiritualidade, e como elas dialogam entre si, formando um novo tipo de religiosidade. Hábitos ecológicos de cuidado responsável com o meio ambiente passam a constituir sistemas de crenças religiosas que localizam o sujeito no mundo, na sua relação com a sociedade e a natureza, e ao mesmo tempo, a experiência do sagrado como religião com a natureza passa a fazer parte de sistemas ecológicos. Esses dois universos de práticas convergem num horizonte imaginativo comum, denominado pelos autores de cultivo de si, no qual é enfatizada uma ideia holística de saúde, relacionando exercícios físicos, mentais e espirituais, à busca do bem-estar e da harmonia. O cultivo de si remete ao sujeito (*self*), e ao ambiente. O primeiro visa um cuidado com o corpo, por meio de alimentação saudável, exercícios físicos regulares, o uso de medicina alternativas, e também o cuidado com a alma, compreendendo um domínio de saberes relativo a novas formas de espiritualidade como a meditação, entre outros. O segundo tem a ver com a sustentabilidade da natureza, consumo ecológico e a sobrevivência do planeta, reciclagem, arquitetura agro-ecológica, etc.. A recorrência no qual o cultivo do sujeito aparece junto ao cultivo do ambiente indica um processo complementar de sacralização da natureza e de “naturalização” do sagrado. Isto leva ao que os autores chamam de religiões do *self*, relacionado a um “espírito do tempo”, alinhado com as transformações sofridas pelo conceito de religião na contemporaneidade, onde ocorre um deslocamento do Deus das religiões de transcendência para os de imanência. Outro deslocamento se dá no “estatuto de certificação da verdade” da vivência com o sagrado, do campo institucional das religiões tradicionais, para a esfera individual dos sujeitos. A experiência religiosa certificada pelos próprios indivíduos tem como pano de

fundo justamente o contexto desse horizonte imaginativo comum entre ecologia e espiritualidade, reafirmando a irreduzibilidade da experiência em relação aos processos de objetivação pela linguagem (2008, p. 289-291).

Essa análise dos autores permite algumas aproximações com a religião do Santo Daime, embora tendo em mente suas limitações. De fato existe uma preocupação entre os daimistas com uma alimentação mais saudável, que pode variar de uma dieta mais equilibrada até a opção pelo vegetarianismo, a preferência de medicinas alternativas em detrimento de tratamentos convencionais, muitas vezes considerados “sintéticos”, ou invasivos, em geral para doenças consideradas menos graves, e o domínio de saberes relativo a novas formas de espiritualidade, como yoga, reiki, cromoterapia, e uma infinidade de outras práticas. Estas práticas podem ganhar um significado específico no caso daimista, pois muitas vezes, elas ocorrem como uma maneira de *aprender a trabalhar com o daime*, ou seja, técnicas corporais e mentais incorporadas a performance individual do adepto no decorrer do ritual, auxiliando-o a lidar com as *peias*, mal-estares físicos e mentais percebidos como castigo simbólico. Há também um cultivo pelo ambiente, que se dá de diversos modos, mas principalmente pela localização geográfica das igrejas, afastada do centro das cidades, residindo de forma recorrente em áreas rurais; e a localização do Céu do Mapiá, centro simbólico da *doutrina*, situada no meio da floresta amazônica; a noção central de *plantas de poder* e etc..

No entanto, pode-se dizer que no Daime, o conceito de Deus é ao mesmo tempo transcendente, como percebido pelo termo *Divino Pai Eterno*, oriundo da influência católica, presente na maioria dos hinos dos líderes originais e recentes, e, imanente, como no hino 20 de Chico Corrente “*Todos sabem que Deus esta em tudo*”. A experiência interna e divina pode ser associada à ideia daimista de *Mestre Interior* ou *Eu Superior* (voltarei a este ponto mais a frente). Existe uma divinização da natureza, mas essa divinização é principalmente, como fica evidente nos hinos, uma cristianização: associação de Deus com o sol, da lua com a Virgem Maria. A experiência interior com o sagrado é fundamental para os daimistas, mas isso não implica um descrédito frente às instituições, muito pelo contrário, ela serve para legitimá-las, e podem ser percebidas nas categorias nativas como *Doutrina*, na observância as regras do *ritual do Mestre*. A análise antropológica dos rituais também sugere isso. Os adeptos dizem que o rigor à *disciplina* do ritual daimista é uma *proteção da Doutrina*.

Certamente que todas essas rápidas observações merecem ser investigadas mais a fundo, todavia, o objetivo era mostrar essa aproximação entre ecologia e espiritualidade, sem deixar de lado a complexidade própria ao contexto daimista.

1.7 Breve história do Santo Daime e do ICELFU

A religião do Santo Daime surgiu a partir da década de 1930, como consequência das experiências de seu fundador, o ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra, mais conhecido, dentro dessa religião, como Mestre Irineu – ainda assim, o seu primeiro contato com a ayahuasca se deu bem antes, com índios e caboclos amazônicos. M. Irineu nasceu em 15 de dezembro de 1892, em São Vicente de Férrer, Maranhão, e veio a falecer (*fez a passagem*, como dizem os nativos) em 6 de julho de 1971, aos 79 anos de idade, em Rio Branco, no Acre, local para onde ele migrou motivado pelo ciclo da borracha. Ele era negro, pobre, nordestino, com quase dois metros de altura, com pouca instrução e neto de escravos (Moreira; MacRae, 2011, p.69). Sua origem socialmente simples, em contraste ao seu *saber espiritual*, é bastante enfatizada pelos adeptos dessa *doutrina*, como uma *lição espiritual de humildade* a ser aprendida por todos que nela ingressam. Os primeiros a aderirem o Santo Daime também se enquadravam nesse perfil social. A palavra ayahuasca é derivada do quéchua, sendo que, “aya” quer dizer “pessoa morta”, e “waska”, “cipó” (Luna, 1986); no entanto, M. Irineu renomeou essa *planta de poder* para “daime”, do verbo dar, e das invocações “dai-me força”, “dai-me amor”.

Ayahuasca identifica aqueles que fazem uso dela para a sociedade em geral, mas no interior desse universo, cada religião tem seu nome próprio, como *vegetal* ou *hoasca*, por exemplo, para a União do Vegetal. A renomeação da *planta* para daime se deu depois de uma visão que M. Irineu teve com a Virgem Maria, quando ele fazia um retiro na mata, onde ela lhe *entregou seus ensinamentos*, anunciando que ele teria uma missão a cumprir. Nessa *miração*, ele também falou para a Virgem Maria do seu desejo de se tornar um *grande curador*. De 1935 a 1940 M. Irineu foi desenvolvendo a *Doutrina* de acordo com as instruções recebidas do *Astral* nas suas *viagens espirituais* com o daime, de maneira que, em 1945, resultante do crescimento de sua fama como *curador*, ele ganhou de um político local um pedaço de terra em Rio Branco, onde ele foi viver com sua família e seus seguidores, formando o CICLU (Centro de Iluminação Cristã Universal), também conhecido pelo nome de Alto Santo.

A formação do atual ICEFLU (Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo), está ligada ao Padrinho Sebastião, ou Sebastião Mota de Melo. Ele nasceu em 7 de outubro de 1920, em Eurinapé, no Amazonas, e veio a *fazer a passagem* em 20 de janeiro de 1990 na cidade do Rio de Janeiro – interessante ressaltar que os adeptos daimistas chamam a atenção para o fato do P. Sebastião ter falecido no dia de São Sebastião na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro (nome completo da capital fluminense). No ano de 1965, P. Sebastião chegou à comunidade de M. Irineu a procura de *cura*; contudo, antes disso ele já tinha sido iniciado no espiritismo kardecista, onde incorporava guias espirituais como o médico José de Bezerra Menezes, e o professor Antônio Jorge. Gradativamente ele passou a ocupar uma posição de destaque dentro da comunidade, de modo que, quando M. Irineu *fez a passagem*, embora o sucessor tenha sido Leôncio Gomes da Silva, devido a conflitos em torno de quem estaria a legitimidade para receber a herança espiritual do fundador, o grupo perdeu sua coesão, levando P. Sebastião a se retirar da comunidade do Alto Santo, juntamente com seus seguidores, e fundar em 1974 uma linha dissidente na Colônia Cinco Mil. Desde então, o local passou a viver experiências comunitárias enriquecida, no final da década de 1970, por mochileiros, andarilhos, hippies, intelectuais, curiosos e pessoas em busca de cura, oriundas principalmente dos grandes centros urbanos da região sul e sudeste e também do exterior, além de pertencerem às classes médias, de maneira que, muitas deles se integraram àquele grupo. Em decorrência de dificuldades materiais, uma parte da comunidade se mudou da Colônia Cinco Mil para o Seringal Rio do Ouro (Amazonas), no ano 1980, sob a orientação do P. Sebastião. Finalmente, em 1983, depois de muito empenho e diversas atribulações, a comunidade conseguiu se fixar na cidade de Pauini (Amazonas), na beira do igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, numa terra cedida pelo INCRA. Tais experiências, cheias de privações materiais marcaram profundamente a história dessa comunidade original e também do ICEFLU como um todo.

Nessa terra cedida pelo INCRA foi fundada o Céu do Mapiá, organizado inicialmente por um sistema comunitário; porém o comunitarismo se enfraqueceu com o tempo, conquanto a organização coletiva chefiada pela associação de moradores continue central. O Céu do Mapiá, a *Nova Jerusalém*, é o centro social e simbólico do ICEFLU, sendo um local de peregrinação para muitos fieis. Na década de 1980 essa vertente do P. Sebastião se expandiu para os centros urbanos da região sudeste; essa época foi marcada pela adesão de artistas e celebridades, além da relação polêmica com a imprensa. Essa relação conflituosa é mantida até os dias de hoje, sendo constantemente revivida por uma série de episódios dispersos (Labate; Goulart 2005, p.473). O primeiro ritual daimista no exterior também data dessa época, em 1988, na Espanha. A expansão continuou, de modo que hoje tal vertente daimista possui igrejas em todas as regiões do Brasil, na América Latina, nos EUA, Japão e vários países da Europa, com um total aproximado de 3 mil seguidores (Labate e Araujo 2002, p. 573). O atual presidente do ICEFLU é o P. Alfredo, ou Alfredo Mota de Melo, filho do P. Sebastião e indicado pelo mesmo para sucedê-lo.

1.8 Influências e aspectos doutrinários.

A religião do Santo Daime surgiu das influências do catolicismo popular, da pajelança cabocla, de tradições esotéricas como o Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento e a Rosacruz, do espiritismo kardecista, e tradições afro-brasileiras – M. Irineu, quando ainda morava em sua cidade natal era tocador de Tambor de Crioula, uma variante maranhense do candomblé (Labate 2004, p.68) Com a expansão do ICEFLU para o sudeste, houve também uma apropriação da Umbanda. Uma das principais divergências dos diversos grupos denominados de Alto Santo, e localizados no Acre, e o ICEFLU, além da legitimidade do P. Sebastião, é que o primeiro não concorda com a presença da Umbanda e da incorporação, e a expansão da *Doutrina* pelo mundo. A incorporação, como forma de transe, acontece em sessões específicas, como os *trabalhos de São Miguel*; nos rituais em geral, embora admitida ela não seja encorajada, predominando a *miração* (grosso modo, são visões do *mundo espiritual*), como experiência extática, além do *recebimento dos hinos* (que eu não aprofundarei nesse trabalho) No entanto, todo esse eclétismo é percebido por cada adepto diferentemente, dependendo da igreja frequentada; isso se deve por opção do líder (*comandante*) de cada templo, que imprime as influências religiosas recebidas por ele em sua liderança. Assim, existem lugares onde a presença da Umbanda é mais marcante do que em outras, por exemplo.

Roger Bastide (1983), no clássico *Estudos Afro-Brasileiros*, analisa em que medida se dá a relação entre duas tradições religiosas tão diversas como o catolicismo e o candomblé. Nele, o autor identifica dois tipos de sincretismo – já que as leis do sincretismo não são gerais, variando segundo as culturas em contato – um religioso e outro mágico. No primeiro, o que predomina é o pensamento por semelhança, analogias, não

havendo identidade, no sentido estrito da palavra, mas equivalências funcionais, traçando um diálogo entre as duas religiões. A tradução ocorre pela aproximação por meio da semelhança, mas as identidades não se misturam (isto seria sincretismo no sentido exato e original do termo). Pode ocorrer também uma estratificação, ou seja, uma religião é reconhecida como tal e a outra rejeitada simplesmente como magia, pois a lógica da religião seria um sistema relativamente fechado, limitado aos contornos da vida cultural de um povo específico, no qual o cosmos é seccionado por compartimentos estanques, sem comunicação entre eles, mas somente no interior dos mesmos. Já o segundo, teria como base de sua ação o desejo, caracterizando o pensamento mágico pela lei da acumulação, de modo que, para assegurar que o fim esperado seja alcançado, a magia tende a uma complicação crescente, acumulando outros elementos ao rito mágico, com o objetivo de enriquecê-lo e torna-lo mais eficaz. Estes traços, por sua vez, aproximariam a magia de uma ciência experimental, por assim dizer. O sincretismo mágico transformaria a religião assimilada, nesse processo, igualmente em magia, assim como a tradição mágica assimiladora. E por fim, além de sincretismo religioso e mágico, haveria um terceiro tipo, da pura mistura de elementos diversos, numa solidariedade étnica, onde acontece a aglutinação de palavras e de realidade sociais de culturas em contato. (p. 183, 187-191).

Segundo Alberto Groisman (1991), na sua tese de doutorado *“Eu venho da floresta”: ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”*, realizada no centro simbólico dessa religião, o Céu do Mapiá, haveria uma experiência universalizante e dinâmica do *mundo espiritual* cuja concepção está baseada num *ecletismo evolutivo*, isto é, doutrina espiritualista e esotérica que condensa distintos sistemas cosmológicos na *linha do Mestre*, que pode significar: o Cristo que deixou seus *ensinamentos*; Raimundo Irineu Serra, reencarnação de Cristo, que *replantou as santas doutrinas*; a entidade *Mestre Império Juramidam*, que simboliza Deus e os adeptos daimistas ao mesmo tempo; e a divindade interior, que cada um carrega dentro de si, como um *Mestre Interno* ou *Eu Superior*. Esses conceitos que convivem simultaneamente, e se revelam aos adeptos individualmente em suas *jornadas*, sugere que, embora exista uma plasticidade impressionante no interior da *Doutrina*, os daimistas se consideram cristãos. O hino 14 do P. Valdete, um dos filhos do P. Sebastião, traduz a autopercepção nativa sobre o ato de tomar daime, *“Eu tomo Daime/E considero este vinho/O mesmo vinho/Que Jesus deu para tomar.”* Embora não seja costumeiro usar a bíblia durante os rituais, numa das igrejas pesquisadas por mim, o líder local tinha esse hábito, em momentos específicos. A diversidade de elementos religiosos, de origem diversa, em contato no cenário brasileiro, faz com que o Santo Daime seja considerado uma religião genuinamente brasileira. Este ponto é enfatizado pelo discurso nativo. Todo o daimista deve *trabalhar*, na sustentação das comunidades, no *plano material*, e na prática da caridade, ajudando aquele que sofre a encontrar o *caminho da cura*, no *plano espiritual*, de modo que, o Santo Daime cria uma visão totalizante do adepto, integrando os diversos aspectos de sua vida (p. 90-91). Como afirma o autor:

“É preciso, no caso, abordar com muito cuidado um possível caráter “sincrético” da doutrina. A idéia de sincretismo pode indicar a rejeição de uma linha mestra de aglutinação de concepções espirituais diferentes, o que não ocorre no campo simbólico da “doutrina” e que a caracteriza como fenômeno religioso sui generis [...] O ecletismo que envolve a “doutrina” dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções rituais diversas [...] manifestem-se no seu interior [...] Este ecletismo então significa um marco de um grupo em expansão, na medida que existem mecanismos que os transmitem mesmo àqueles que se engajam, oriundos de outras realidades culturais.” (Groisman, 1991, p. 233-234).

Mais recentemente Groisman (2004) pensa tal *ecletismo* em termos de bricolagem simbólica, bricolagem num sentido especulativo, não como estrutura linguística, mas sim como um código emblemático dinâmico, que ao invés de produzir e promover tradição, ele impulsiona e aglutina em volta de uma dinâmica de modernização pragmática. Interiormente motivado por um empirismo espiritualista, a saber, uma tendência de exploração dos limites da consciência humana, e a busca pelo *desenvolvimento espiritual* ou ideologia de “integração e reparação cósmica”, associado ao movimento da Nova Era (p. 2).

O Santo Daime tem a *reencarnação* como elemento central de sua base doutrinária, fundamentando o *poder espiritual* de seus fundadores (Greganich, 2010, p.110). No contexto do ICEFLU, M. Irineu é identificado com a figura de Jesus Cristo, e o P. Sebastião com São João Batista (Labate 2004, p.74). “Este novo guia espiritual passou a ser reverenciado como Padrinho Sebastião e a encarnação de São João Batista, anunciando a segunda vinda de Jesus, invertendo-se, assim, a cronologia do Novo Testamento” (Monteiro da Silva 2002, p.429). Como veremos mais adiante, na parte final do texto, essas concepções estão intimamente ligadas com a expansão doutrinária do Daime ao redor do mundo, e com certas noções apocalípticas. Desse modo, a *reencarnação* está fundamentalmente associada com o sistema de cura, sendo que, para o adepto alcançar a

saúde e o bem-estar, ele precisa seguir os *ensinamentos* de Jesus Cristo, de modo que a *evolução espiritual* se concretize ao longo de suas várias encarnações. Tanto a *cura* quanto a *doença* estão relacionadas com a *Lei do Merecimento*, ou seja, sua condição espiritual atual é consequência de suas *vidas passadas*. A *doença* então é um meio de *purificação* no qual o adepto *sofre* para se *limpar* de suas práticas, pensamentos e sentimentos negativos dessa e de *outras vidas* atingindo *cura e a saúde* (Greganich, 2010, p. 110-111).

2. DESENVOLVIMENTO DO TEMA I: RITUAIS DE HINÁRIOS

2.1 O núcleo ritual dos trabalhos e a centralidade da cura

O núcleo ritual dos *trabalhos* do ICEFLU consiste em cantar coletivamente, acompanhado de instrumentos musicais, os *hinos*, a saber, *ensinamentos revelados* pelos *seres divinos*, se caracterizando assim como uma *doutrina musical*, como dizem os nativos. Suas estrofes são cantadas repetindo-as duas vezes, em geral. Do ponto de vista rítmico, eles podem ser de três tipos: *marcha* (compasso quaternário), *vals* (compasso ternário), e a *mazurca* (compasso binário composto). O *maracá* é uma espécie de chocalho, feito de uma lata cheia de bilhas ou sementes à qual é adicionado um cabo, e tocada somente por *fardados*, e marca o ritmo dos hinos. Ele adquire contornos especiais, já que o instrumento, parte integrante da *farda*, é visto como um *escudo* do daimista em suas *batalhas no Astral, o mundo espiritual* (Labate e Pacheco, 2009, p.36). O som dos *maracás* acompanha o ritmo dos *hinos*, e sugere o movimento de tropas militares (Groisman, 1991, p.148). Os *hinos* são cantados sem improvisações ou variações (com exceção da tonalidade ou velocidade de execução), pois a fidelidade à forma canônica é um valor entre os daimistas, o que inclui a manutenção de erros de português característicos dos *hinários* dos líderes originais. Os *hinos*, agrupados em *hinários*, são impressos em caderninhos, ilustrados e com espiral. Existem inúmeros tipos de *trabalhos espirituais*, entretanto, elenco apenas um, os *hinários*, festas comemorativas onde se executam o *bailado*, uma coreografia simples. Cada ritmo de um *hino* corresponde a um tipo de *bailado*, todavia, alguns *hinos* misturam dois ritmos e conseqüentemente dois *bailados*. A *marcha* é composta de dois passos para a direita e dois para a esquerda; a *vals*, balançar levemente de um lado para o outro sem sair do lugar; e a *mazurca*, virar 180 graus de um lado para o outro; sendo que, a direção do primeiro movimento das coreografias é sempre para a esquerda. Eles são acompanhados por vários instrumentos musicais, mas nas igrejas pesquisadas por mim pude observar apenas o uso do violão e de instrumentos de percussão, embora eventualmente fossem utilizados também a flauta e o acordeom. Nos *trabalhos de hinário oficial*, as incorporações, próprias da influência umbandista, são desencorajadas por causa dessa dinâmica do *bailado* – elas acontecem principalmente em *trabalhos* como o de *Mesa Branca* e *São Miguel*, por exemplo. Como esses *fenômenos mediúnicos* não ocupam lugar significativo nos rituais de *hinário*, contemplados por essa pesquisa, não me deterei sobre eles.

Apesar de existir *trabalhos de cura*, devido à centralidade da cura nessa religião, pode-se dizer que ela não se restringe apenas a esses rituais, mas envolve todos os *trabalhos* de modo geral (Pelaéz, 1994; Labate, 2002; Rose, 2005; Greganich, 2010).

Vale destacar rapidamente as *orações*, isto é, ensaios em que alguns adeptos se reúnem, sem tomar daime, para cantar uma compilação de hinos denominada *Oração*. Os adeptos só ficam sabendo desse evento depois que já participaram pela primeira vez de um *trabalho* onde eles tomaram daime. Essas ocasiões de confraternização e ensaio dos *hinos* tem um número relativamente pequeno de participantes, e possuem sua importância relativa, por ser o momento onde os *fardados* treinam o *maracá*, e os músicos iniciantes na *Doutrina* treinam a execução de seus respectivos instrumentos musicais. Apesar de não se tomar daime, os adeptos afirmam sentir a *força* somente por ouvir e cantar os *hinos*.

2.2 Preparativos e realização dos trabalhos

Antes de todo ritual daimista, segundo a orientação nativa, é necessário fazer uma *preparação* ritual iniciada 3 dias antes, e terminada 3 dias depois do ritual propriamente dito, que consiste em: não ingerir bebidas alcoólicas ou fumar cigarros, abster-se de relações sexuais e não comer carne. Alguns adeptos me disseram que a dieta não se refere especificamente à carne, mas a qualquer alimento gorduroso, pois a digestão demorada da gordura impediria os efeitos da bebida. Uma parte pequena dos adeptos, embora significativa, adota esses hábitos vegetarianos, porém eles não se constituem a maioria, já que o vegetarianismo não faz

parte das regras doutrinárias, e sim de influências daquelas levas de *hippies*, mochileiros e andarilhos pertencentes à contracultura que chegaram à comunidade do P. Sebastião na década de 1970 e 1980. Segundo os nativos, o daimista deve *sentir*, por meio de seus *trabalhos*, se ele deve ou não ser vegetariano. Pude perceber que, de forma geral, os nativos não seguem a ferro e fogo todas essas *preparações* em sua integralidade, de modo que, elas funcionam mais como um elemento moderador da conduta, por assim dizer. Muitos daimistas são abstêmios, dessa maneira, se um deles bebe, devido à pressão e o controle social exercido sobre ele, tal adepto tenderia a beber significativamente menos do que ele bebia antes de se converter ao daime, sem abandonar por completo esse hábito. A *preparação* começa três dias, continua no dia do trabalho, e segue por mais três dias, ou seja, ela dura uma semana; todavia, é comum ter vários *trabalhos* num único mês, fazendo com que o adepto vivesse em teoria, num constante estado de *preparação*, ou pelo menos durante a maior parte do ano. Assim, poderíamos nos perguntar se os daimistas casados, por exemplo, seguem à risca os tabus sexuais. No entanto, eu não posso afirmar se as coisas se passam dessa maneira, pois no decorrer da pesquisa eu não fui tão insistente e minucioso nessas indagações com membros mais antigos das igrejas. Não encontrei oportunidade para falar de assuntos íntimos, como vida sexual, porquanto a *hierarquia espiritual*, e também a diferença geracional, não o permitissem. Minhas amigadas nas igrejas se restringiam aos novatos na *doutrina*, e que estavam na mesma faixa etária que a minha. Além disso, um questionamento sistemático das regras rituais, como esse, seria considerado *rebeldia* pelos nativos. A noção de *rebeldia* é encontrada nos hinos de caráter mais disciplinador, e se refere aos *soldados* indisciplinados que estão sob pena de serem castigados por *peias*, isto é, mal-estares que atrapalham a performance ritual dos adeptos (voltarei a esse assunto ao discorrer sobre as metáforas do processo de cura).

Os *trabalhos de hinário oficial*, ou *bailado*, seguem o calendário dos santos católicos, aniversário dos *padrinhos* e *madrinhas* (nome dado às lideranças masculinas e femininas respectivamente) e também o dia da *passagem* deles, dia das mães e dia dos pais, natal e ano novo. O ideal é que eles sejam feitos nos dias estabelecidos, porém, como algumas datas caem em dia de semana, e tais *trabalhos* podem durar de 6 a 12 horas, muitas igrejas transferem o *bailado* para o fim de semana. Em ocasiões como o dia das mães ou natal, os *trabalhos* são realizados um pouco antes, pois muitos daimistas passam a data festiva com seus familiares não-daimistas. Em todos esses casos, onde os rituais não seguem à risca o calendário, a orientação do Céu do Mapiá, segundo a fala do *comandante* numa das igrejas onde eu fiz minha pesquisa, durante o *encerramento* de um *trabalho espiritual*, é que eles sejam feitos depois, e não antes do Céu do Mapiá. Apenas a matriz do ICEFLU consegue seguir fielmente as datas, já que a rotina de *trabalho "material"* dos moradores não está vinculada a uma dinâmica capitalista, mas ao contrário, essa rotina da comunidade do Mapiá esta subordinado ao *trabalho espiritual*.

Nos meses de junho e de dezembro acontecem os *festivais*, ou seja, momento nos quais é realizado um número muito grande de *bailados* num espaço muito curto de tempo, de modo que o intervalo que os separa um do outro é bastante reduzido. Os *festivais* são considerados um momento de confraternização, mas também são cansativos, embora gratificantes, pois é percebido e vivenciado como um *ciclo que se fecha* e outro *ciclo que se abre*, permitindo assim a *cura de doenças*, e a *evolução espiritual*. Nos *festivais* é acesa uma fogueira, no terreiro, no lado de fora da igreja, e são usados fogos de artifício em momentos específicos durante alguns *trabalhos*. Todos os *trabalhos* grandes, como os *bailados*, geram uma mobilização por parte dos adeptos, principalmente os mais envolvidos com a comunidade, por meio de grupos em redes sociais, para compor um mutirão de limpeza, e no caso dos *festivais*, também para enfeitar a igreja, no final do ano, com decoração de natal, e no meio do ano, com decoração de festa junina. Assim, a união e a disposição exigida para arrumar a igreja e participar de todos os *trabalhos*, ou pelo menos a maioria deles, acaba fortalecendo a comunidade e dissolvendo focos de conflito entre os adeptos.

O *bailado*, pela sua duração, costuma ser dividido numa primeira e numa segunda parte por intervalo, quando os adeptos tem a oportunidade de descansar, comer um lanche leve, e interagirem entre si – alguns, sob forte efeito da bebida, preferem ficar dentro da igreja, deitados ou sentados, em silêncio. Nesse caso, numa das igrejas pesquisada por mim, o *comandante*, depois de algum tempo, voltava para a igreja e tocava alguns *hinos* no violão, antes do *bailado* recomeçar, para auxiliar na *cura* daquelas pessoas. Era comum de acontecer, devido aos compromissos de cada um, embora não aconselhado pelo *comandante*, de um adepto chegar para a segunda parte do *trabalho*, ou ainda de fazer a primeira parte, e ir embora para casa no intervalo, não fazendo a segunda parte.

Também devido aos compromissos cotidianos dos adeptos, os *trabalhos espirituais* sempre começavam com atraso em relação ao horário no qual ele iniciava no Céu do Mapiá. Na verdade, os atrasos já eram calculados, de maneira que um *bailado* em geral só começava duas horas depois do horário oficial; assim,

também precisa de *cura*, já que essa *cura* vai além de um corpo físico. Depois do *encerramento do trabalho*, o responsável pela lista, isto é, o *fiscal*, deve queima-la no terreiro da igreja.

Nessas ocasiões, os participantes vestem uma roupa de gala, denominada de *farda branca*, no qual predomina a cor branca e os enfeites de fitas coloridas, e as mulheres usam em cima da cabeça uma coroa de material brilhante; no entanto, pode-se realizar também, embora não muito frequente nas igrejas pesquisadas, bailados mais simples e com a vestimenta menos elaborada, de *farda azul*, chamado assim por causa da cor azul marinho das calças e das saias usadas, e também das gravatas masculinas, e as gravatas borboletas usado pelas mulheres. Hinários de *farda azul* não são *trabalhos oficiais*, isto é, não fazem parte do calendário religioso daimista, com exceção do *trabalho de finados*. Geralmente os trabalhos de *farda azul* se referem aos rituais onde se permanecem sentados. Durante o tempo de pesquisa, algumas pessoas adiam o *fardamento* (ritual de passagem no qual se ingressa oficialmente na *Doutrina*), por não terem dinheiro suficiente para comprar a *farda*. Os nativos também dizem que é preciso lavar a *farda* de um *trabalho* para o outro, porque *energias densas* se acumulam na vestimenta, o que poderia atrapalhar os *trabalhos* seguintes do adepto.

Para aqueles que vêm pela primeira vez, é marcada um entrevista alguns dias antes do ritual com o líder da igreja, ou algum membro designado por ele. Nela se fala sobre o caráter sagrado do evento, a *preparação* ritual exigida para tal, as regras das sessões, o comportamento esperado, a forma de se lidar com mal-estares, e a natureza essencialmente benéfica dos efeitos da bebida. Não se podem usar roupas pretas ou vermelhas nos *trabalhos*, pois segundo os nativos elas atraem uma *energia densa*; e as mulheres devem usar saias longas. Geralmente essas pessoas chegam acompanhadas de adeptos mais experientes, responsáveis pela apresentação inicial, de maneira que, durante o *trabalho* a presença desses adeptos exerce um modelo de conduta e funciona como um agente de conforto sobre os novatos. No meu primeiro *trabalho* com o daime eu cheguei sozinho na igreja, entretanto, com o tempo, pude observar que o meu caso foi uma exceção. Muitos *não-fardados* me contavam que teriam medo de ir lá sozinhos. Talvez isso se de por causa da incompreensão propagada pela mídia no que diz respeito ao Santo Daime, e a aura de mistério que cerca as religiões que fazem o uso sacramental da *ayahuasca*, sem contar o fato de que, grosso modo, as igrejas daimistas estão situadas em locais bem afastados, próximo a áreas verdes com matas em volta (o objetivo disso é possibilitar um contato maior com a natureza). Eu mesmo só me decidi a ir ao Daime depois de ler alguns artigos sobre o tema. É importante ressaltar que a entrevista além de orientar o comportamento dos novatos, também exerce um efeito tranquilizador. A entrevista acontece em dois momentos na vida de um daimista, nessa primeira vez antes de tomar o daime, e quando o mesmo decide se *fardar*, quando são explicados os direitos e deveres de sua nova condição. Os nativos me disseram também que antes do novato decidir conhecer mais sobre a *Doutrina*, é importante que ele tenha ido a pelo menos três *trabalhos*. O *bailado* pode se apresentar para os iniciantes como um ritual consideravelmente cansativo, já que ele geralmente dura de 6 a 12 horas. Os nativos dizem que esse cansaço se deve a um *apego à matéria*, pois aquele que esta em conexão com o *Astral* não sente o corpo cansado.

As Normas Rituais do ICEFLU especifica as condições arquitetônicas propícias para os *trabalhos*. As duas igrejas frequentadas por mim são uma estrutura hexagonal coberta, aberta de todos os lados, possibilitando o contato próximo com a natureza circundante. No interior da igreja, é reservado a partir de uma linha imaginária que atravessa o salão e a mesa central ao meio, um espaço para os homens e outro para as mulheres, de modo que as *energias não sejam misturadas*. Alguns membros masculinos me contaram que nos seus primeiros trabalhos foram orientados a não olhar muito para as mulheres. Há uma divisão de compartimentos, que compõe a estrela hexagonal em volta da mesa central, separando crianças e adolescentes, ou *moças* e *rapazes*, dos adultos e idosos. Estes, devido a idade avançada, não estão obrigadas a *bailar* durante todo ritual, tendo permissão para ficarem sentados, com exceção de momentos específicos nos quais todos os presentes são expressamente orientados a se levantarem, como em alguns hinos, no início e no final das sessões. Os adeptos se alinham em filas, no interior dos compartimentos, obedecendo a critérios de altura (os mais altos atrás), e de comprometimento com a *Doutrina* (os *fardados* na frente). Quando o participante sai de seu lugar, por cansaço, mal-estar ou outro motivo, ele deve percorrer um caminho predeterminado, sem atravessar as fileiras, para não *bloquear a energia da corrente*. Ao voltar para seu lugar, ele deve percorrer novamente esse caminho. Essas saídas e entradas não devem ser feitas durante os *hinos*, mas no intervalo entre eles. Também para evitar o *bloqueio*, esse lugar não poder ficar vago por mais de três *hinos*, devendo ser preenchido por outra pessoa, provocando por isso a realocação dos adeptos. Assim, cada um tem seu lugar predeterminado, e há numerosas passagens nos quais os *hinos* instruem os adeptos a *se comporem em seu lugar*. A *corrente* é entendida como os participantes da sessão, dispostos de acordo com as regras do ritual, sendo que a *força* “circula” principalmente por ali. A mesa central é uma espécie de altar, o ponto fulcral das

atividades. Nela, é colocada a *cruz de Caravaca*, com um terço enrolado nos seus braços, e a imagem da Virgem Maria. Ao redor da cruz estão dispostas velas acesas, incensos, cristais, flores, guias de umbanda, imagem de santos, e retratos de figuras importantes da *Doutrina*. Ao redor da mesa, ficam sentados os músicos com seus respectivos instrumentos musicais. Geralmente eles começam a tocar na segunda parte dos *bailados*. Segundo me informaram os nativos, isso é feito para que os músicos não fiquem muito cansados, já que esses rituais podem durar até 12 horas.

No terreno, os banheiros, onde os adeptos também podem vestir suas fardas, ficam em lugares separados das igrejas. Há um espaço onde é realizado o ritual do *fetio*, um complexo processo de produção da bebida, e o local onde fica situado o *Cruzeiro* (cruz de Caravaca) em tamanho ampliado. Numa das igrejas, havia também o ponto dos pretos velhos. Esses dois locais são pontos de *energia espiritual*. Também havia numa dessas igrejas uma recepção, onde fica o caderno de presença, que todos têm de assinar antes dos trabalhos, e uma caixinha no qual se deixam contribuições financeiras para manutenção do local.

A cruz de Caravaca, sob o nome de *Cruzeiro*, é um indicativo importante de cristianização das tradições *ayahuasqueiras*, além de ser bastante conhecida pelo povo amazônico, embora não muito utilizado nos ritos católicos. Ela dá nome a uma coletânea de orações que está associada à prática de magia e esoterismo (MacRae, 1992, p.129).

Os *bailados* que começam de noite e terminam no dia seguinte possuem um detalhe a mais do que aqueles *bailados* que começam de dia e terminam de noite, pois assim como descrito no hino 8 da P. Alfredo “É lindo o entardecer/ O amanhecer, ele é mais bonito/ Porque a esperança é maior/ E tudo já nos foi dito”. Durante as sessões daimistas, o *comandante*, ou alguém designado para fazê-lo, dá *viva*, para aumentar a *energia vibratória da corrente* e reforçar o *ensinamento* de um *hino*. Ou seja, o líder diz “Viva o Divino Pai Eterno!”, e todos ali presentes, embora tradicionalmente apenas a ala masculina se manifeste, dizem “Viva!”. O *comandante*, então puxa os *vivas* em hinos específicos de *hinários* determinados, ou ainda em momentos especiais. Um desses momentos se refere ao *amanhecer do dia*, o que renova as *forças* dos adeptos durante suas *batalhas espirituais* (caráter no qual se reveste o ritual para os daimistas). Os *vivas* são dados em relação aos seres integrantes do panteão daimista, ou ainda as qualidades fundamentais exigidas por todo daimista, como o *amor* e a *alegria*, ou também ao *dono do hino*, ao *aniversariante*, aos *visitantes*, e etc. Quando fazem menção aos orixás (devido à presença de elementos umbandistas) se diz *salve*, e os adeptos se inclinam levemente batendo palmas, em vez de *viva*.

Os *trabalhos* são *encerrados* depois de cantar o último *hino* do P. Sebastião, da M. Rita e do P. Alfredo, deixando livre para cada igreja caso o seu *comandante* queira puxar outros *hinos*. Em seguida, do modo intercalado, se reza três *Pai-nosso* e três *Ave-marias* e uma *Salve-Rainha* (mescla de esperança e sofrimento). Antes da oração final, o *presidente da mesa*, ou alguém por ele designado, poder trazer uma palavra de reflexão, e aviso e recados de ordem prática para a vida da igreja local. Depois, o *trabalho* é encerrado com a prece:

"Em nome de *Deus Pai Todo-Poderoso*, da *Virgem Soberana Mãe*, do *Patriarca São José* e de todos os *Seres Divinos da Corte Celestial*, e com a ordem do nosso *Mestre Império Juramidam*, está encerrado o nosso *trabalho*, meus *irmãos* e minhas *irmãs*. Louvado seja *Deus nas alturas*." E todos respondem: "Para que sempre seja louvada a *Nossa Mãe Maria Santíssima* sobre toda a humanidade." Fazem o *signal da cruz*.

Então todos batem palmas, se cumprimentam e parabenizam-se uns aos outros pela *batalha* vencida conjuntamente. O ambiente é de leveza e bem-estar. Os adeptos iniciam a interação perguntando como foi o *trabalho*, e alguns narram determinadas experiências ocorridas durante o ritual. As pessoas presentes no salão conversam entre si, e depois de algum tempo se dirigem todos para a recepção, ou outro lugar dentro do terreno da igreja onde todos possam comer um lanche. Caso seja aniversário de alguém da igreja, imediatamente após o *término do trabalho*, ele vai até à frente da mesinha de onde se faz o *despacho*, e os demais se afastam, para cantar, em clima de alegria, uma canção daimista de aniversário. Isso também acontece quando o *aniversariante* são os fundadores da *Doutrina*, ou algum padrinho ou madrinha de relevância dentro da história da religião.

A refeição conjunta que acontece nos intervalos de *hinários*, e no *término dos trabalhos* longos, é uma oportunidade de confraternização, pois se pede que cada um leve algum lanche para ser repartido. As caronas também são outra oportunidade, já que as duas igrejas pesquisadas ficam situadas numa região bastante afastada do centro da cidade. Os adeptos, ao trocarem o número de celulares para combinarem caronas nos trabalhos seguintes, ou também para irem juntos de ônibus, acabam estreitando as relações, principalmente pelo tempo da viagem.

2.4 O auxílio dos *fiscais* para manutenção da ordem

O *fiscal* auxilia o *comandante* durante o decorrer do *trabalho espiritual*, prestando assistência àqueles que passam por *peias*, limpando e servindo os copos do *despacho*, enchendo os copos da mesa central com água, repondo as velas e etc. Nas igrejas onde eu frequentei, pelo número reduzido de adeptos, em comparação com as igrejas das grandes metrópoles do país, os rituais são compostos com apenas um *fiscal* na ala masculina e um para a feminina. Durante os *bailados* são dois fiscais por ala, um na primeira parte do *trabalho*, e o outro assume o posto desse primeiro na segunda parte.

Nos *hinários* mais longos costumam ser servidos até seis *despachos*. O primeiro *despacho* é sempre o maior em quantidade que, vai diminuindo com a abertura dos *despachos* seguintes. O responsável por servir a bebida, deve ter a sensibilidade para saber a quantidade aproximada de daime que ele serve para cada um. Grosso modo, homens bebem mais do que as mulheres, e crianças e adolescentes bebem menos do que os adultos. O adepto também tem a liberdade de pedir um pouco menos ou um pouco mais, não obstante, o responsável pode negar o pedido do adepto por mais daime, se ele avaliar conveniente. Num *trabalho* longo, com até seis *despachos*, é comum o adepto, por exemplo, tomar o primeiro e o segundo, pular o terceiro, tomar o quarto, deixar novamente de tomar o *despacho* seguinte, e por fim ingerir o sexto e último copo de daime. Isso acontece, porque às vezes o adepto está com uma *peia*, espera ela passar para só aí tomar o próximo copo do chá. Contudo, o *fiscal* orienta o adepto a não deixar de tomar daime, desde que ele não esteja passando por uma *peia* muito forte e não aguente tomar mais.

É importante citar que o *fiscal* é orientado a não tocar nos adeptos, pois quando sob o efeito do daime, as pessoas ficam muito sensíveis, de modo que o tocar, em vez de ajudar, como uma forma de expressar ajuda e fazer o outro se sentir confortável, nesse caso, iria atrapalhar a situação. É comum em relação aos novatos, devido a sensações de mal-estar que eles podem vir a sentir, saírem constantemente da igreja com intuito de fazer *limpeza* (vomitar, por exemplo), para irem ao banheiro, ou simplesmente ficarem do lado de fora, no terreiro, por se sentirem incomodados de ficarem no interior da igreja. Nesse caso, o *fiscal* deve tentar trazer tais pessoas para dentro do templo, sem tocar ou brigar com eles; se o novato oferecer uma resistência muito grande, outras pessoas vão socorrer o *fiscal* na sua tarefa, e dependendo da gravidade da situação até mesmo o *comandante*. Assim, o *fiscal* deve ter uma *firmeza* muito grande para poder realizar bem a sua função, e dessa maneira ser capaz de propiciar uma assistência efetiva para a *corrente* como um todo, e principalmente para aqueles que vivenciam momentos de dificuldade no decorrer dos rituais. A *firmeza* refere-se grosso modo ao nível de evolução espiritual do adepto, a sua concentração e *conexão* com o *Astral*. Os daimistas que assumir pela primeira vez o posto de *fiscal* são orientados a fazer, antes do início da *sessão*, uma oração destinada ao Arcanjo São Miguel, responsável por essa função de *fiscalização*, pedindo para serem *guiados* e *protegidos* no decorrer do *trabalho*. Esta atividade do ritual é tão importante, que somente os *fardados* mais *firmados* na *Doutrina* são admitidos pelo *comandante* nesse cargo.

Um lugar significativo numa igreja daimista, e também na história de um daimista, sobretudo para muitos novatos, é o *quartinho de cura*, isto é, lugar onde os adeptos necessitados de *cura* ficam durante parte dos *trabalhos*. Se, durante o *bailado*, o adepto se sente mal, ele pode se sentar numa cadeira vaga, ou pedir uma para o *fiscal*, entretanto, se o mal-estar persiste e se intensifica, o *fiscal* pode conduzi-lo para o *quartinho de cura*, onde existe uma cama no qual ele pode se deitar e recuperar as forças. Os *fiscais* instruem os enfermos a voltarem imediatamente para o *corrente* assim que se sentirem novamente dispostos, até porque, segundo as explicações nativas, a *corrente espiritual* possui uma *energia*, uma *força de cura*, no qual cada um pode *trabalhar os seus defeitos e se limpar*. Além disso, ainda falando sobre as explicações nativas, os esforços de cada pessoa presente na *corrente* em se manter *bailando* e cantando os *hinos* ajuda a elevar de forma geral a *energia do trabalho*, alimentando ainda mais a *força curativa* do ritual. Um nativo me falou uma vez que a voz de cada adepto entoando os *hinos* é como um tripulante ajudando a remar dentro de uma embarcação.

Então, se um novato, por exemplo, se opor a ficar dentro da igreja, o *fiscal* deve esclarecê-lo que, fora da igreja ele está sujeito a qualquer tipo de *energia*, inclusive as de *baixa frequência*, devendo, portanto se prevenir e colaborar com o andamento do ritual, ficando no interior da igreja, sob a *proteção dos guias espirituais* desse mesmo ritual, a saber, principalmente aqueles que contribuíram para sua existência, M. Irineu e P. Sebastião, mas também e de forma ampla, todas as presenças divinas invocadas nos *hinos*, pertencentes por sua vez ao panteão daimista, de maneira que, caso esse adepto não se sinta à vontade para ficar na *corrente*, ele pode ir para o *quartinho de cura* até se recompor e poder voltar para o *trabalho*.

2.5 Trabalho espiritual e trabalho material, e a noção de pessoa

Para Victor Turner (1974), a sociedade vive uma tensão constante entre estrutura (*societas*) e antiestrutura (*communitas*), e o ritual tem a função de possibilitar aos indivíduos o trânsito por estes dois pólos opostos. Fernando Couto observa que os rituais dessa religião não são exatamente de inversão, como o carnaval, e sim rituais que “fortalecem a estrutura” (2002, p. 344). Edward MacRae mostra como as atividades dos daimistas são rigorosamente controladas quando eles estão sob o efeito da bebida (como ilustrado pelo exemplo dos *fiscais*). Algo que pode ficar mais evidente pela quantidade de termos militares utilizados pelos nativos, como *batalhão*, *fora de forma* (no intervalo das sessões), *general e comandante*, e a autodenominação dos fieis como *soldados da Rainha*. Segundo o autor:

“A participação regular nos rituais do Santo Daime frequentemente leva a notáveis mudanças entre seus seguidores. Estes são muitas vezes recrutados entre os indivíduos socialmente estigmatizados, por sua condição pauperizada, como na Amazônia, ou por sua adesão a valores da contracultura, como o uso de drogas e o livre exercício da sexualidade. Para todos, os rituais apresentam uma valorização e incitação à autodisciplina, possibilitando direcionarem suas vidas e tornarem-se mais eficazes nas atividades do dia-a-dia. Essa constatação encontra consonância nas ideias de Turner, para quem os rituais periodicamente convertem o obrigatório em desejável, colocando as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato com fortes estímulos emocionais. Suas considerações se adéquam muito bem ao caso das cerimônias do Santo Daime.” (1992, p.353).

Segundo Peirano (1995), para Turner, os rituais são visto como “bons para agir”, ao contrário de Levi-Strauss que os compreendia como “bons para pensar”, justamente pelo fato dos símbolos serem polissêmicos. Eles, os símbolos, diferem dos signos por causa: da multiplicidade de seus significados; pela sua semelhança entre a coisa significada e o significado, em nível metafórico e metonímico; eles são semanticamente “abertos”, isto é, carecem de significado fixo, devido a sua multivocalidade. A unidade constitutiva dos rituais, no entender de Turner, eram os símbolos, com destaque para o que ele chamou de símbolos dominantes. Haveria também afinidades entre sociedade e cultura, numa perspectiva analítica, pois a ambiguidade dos símbolos possibilitaria a cultura se amoldar numa sociedade dominada pelo conflito, criando um constante processo de resolução. Assim, os rituais expressariam coesão, por meio da resolução de conflitos, e imprimiria valores sociais aos seus praticantes (p. 65). Os rituais são enquadrados no clássico modelo de Van Gennep (1978), de separação, liminaridade e reagregação.

O uso da categoria *trabalho*, pelos adeptos daimistas, para mencionar os rituais, conserva relação com a própria noção de trabalho na vida cotidiana, o desempenho de atividades e o uso de técnicas corporais e mentais. (Abramovitz, 2002, p.21). Essa expressão identifica o corpo como o suporte de inúmeras técnicas no qual o adepto *aprende a trabalhar com o daime*: a cadência dos *maracás*, os passas de dança do bailado, o *fundamento* e etc. Como afirma Marcel Mauss “O corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem.” (2003, p. 407). De acordo com Thomas Csordas, influenciado pela noção do antropólogo francês, o corpo é “Simbolicamente um microcosmo e fisiologicamente o limite da experiência humana (...)” (2008, p.58).

Na concepção nativa, cada pessoa teria uma *missão* na vida, sendo muitas vezes *revelada* pelo daime. Por isso, os *trabalhos materiais* realizados não são unicamente um meio de subsistência, mas seriam igualmente o cumprimento da *missão*. O *trabalho material* (o cotidiano) e o *trabalho espiritual* (os rituais) são praticamente dois lados de uma mesma moeda, um se refletiria no outro, sendo sua expressão e sua síntese: um *trabalho material* responsável, atento e *perfeito*, permitiria um *trabalho espiritual* de características semelhantes (Pelaéz, 1994, p.91).

Antes de participar pela primeira vez de um *trabalho espiritual/sessão* (uma *concentração*) no Daime, conversei com um membro antigo da comunidade daimista, para que ele esclarecesse como seria o ritual, como já citei acima ao descrever o ritual de *hinário*. Ficou combinado que ele me daria uma carona de moto, pois a igreja ficava longe da minha casa. Ao nos encontramos no dia, antes de subirmos na moto, ele tinha me perguntado se eu já tinha visto o filme *Matrix*. Eu disse que sim, uma vez na minha infância, e outra depois de adulto. Respondi que quando criança a única coisa pela qual eu tinha sido atraído eram os efeitos especiais, entretanto, na última vez, o foco da minha atenção tinha mudado para o conteúdo dos diálogos entre os personagens, o tema do filme e a sua filosofia. Ele então sorriu e me falou sobre o momento no qual *Morpheus* (Laurence Fishburn) – o nome é uma referência direta ao deus dos sonhos na mitologia grega – encontra-se com *Neo* (Keanu Reeves) para lhe explicar que o mundo no qual ele vive não é o real e verdadeiro, e oferece a

oportunidade dele escolher entre a pílula azul e a vermelha. Tomando a primeira, ele voltará para sua *vida superficial e ilusória*, optando pela segunda, a *verdadeira realidade* por trás desse *mundo de aparências* seria *revelada* ao herói da história. Esta cena representa a dicotomia entre as dimensões da realidade. Interessante, porque no contexto daimista, o vermelho é considerado uma cor que *atrai energias densas*, sendo vedado no ritual, e o azul, junto com o verde e o branco, esta entre as cores mais significativas, simbolizando simultaneamente o mar e o céu, representações do *Astral Superior*. Neo, hesitante, escolhe a pílula vermelha, e a verdade então lhe é revelada. Depois dessa conversa, subimos na moto e nos dirigimos ao nosso destino.

O ser humano, na concepção daimista, é composto de três dimensões, a saber: o *aparelho*, a *matéria* e o *espírito*. O primeiro é o corpo físico animado, depositário da *matéria* e do *espírito*, de modo que, *aparelhar* seria incorporar um *espírito* e agir de acordo com sua vontade, e a morte, seria a anulação da atividade do *aparelho*. O segundo é a junção dos aspectos intelectuais, emocionais e sensoriais, incluindo as necessidades e aspirações oriundas da matéria e a maneira de se relacionar com os outros. O terceiro, por fim, é a característica do *ser*, no qual se situa a *bagagem espiritual* em suas *passagens* pelo *plano terrestre*. Essa *bagagem* nada mais é que o resultado do *livre-arbítrio* do *espírito*, que a partir de suas escolhas morais, atraiu *forças de cura* ou de *sofrimento*. O *carma/bagagem* é constituído ao longo de diversas *encarnações*, e pode ser *leve* ou *pesado*, de modo que, quanto mais *pesado*, maior é a distância que o separa dos valores doutrinários principais do Daime, isto é, *amor, harmonia, verdade e justiça*. Mas esse fardo, que é a *bagagem*, poder ser aliviado do *espírito* do sujeito, *descarregado*, por meio do *conhecimento* acerca do *mundo espiritual*, o *astral superior*. De fato, o cosmos daimista é dividido no *mundo visível*, ou *mundo da matéria*, e o *mundo invisível* ou *espiritual*. Ao começar a *compreender* a *espiritualidade*, o adepto percebe a relação de causa e efeito *invisível* entre a *matéria* e o *astral superior*, criando a condição de possibilidade de o daimista *destrinchar* as causas dos seus infortúnios. Esse *destrinchar* (*compreender o seu carma*) permite ao sujeito *se limpar*, como já assinalado acima, e assim buscar a *perfeição*, *trabalhando espiritualmente*. Para o daimista o objetivo fundamental de seus rituais consiste em *trabalhar* o seu *carma*, pois de outro modo não é possível alcançar a *evolução espiritual*. Ao se envolver ativamente nos rituais, naturalmente o adepto estreitará os laços que o unem a comunidade. Nessa *irmandade*, pois são todos *filhos do Divino Pai Eterno* e da *Rainha da Floresta*, o daimista estará *dentro do Poder*, *protegido* das *armadilhas do mundo de ilusão*, já que é no interior da comunidade daimista que os significados dos *ensinamentos* transitam. Assim, complementarmente aos *trabalhos espirituais*, o engajamento na comunidade cumpre também uma função determinante para o sucesso de sua *busca espiritual*. A ideia de compreender e superar seu *carma* vai contra uma aparente fatalidade que essa noção supostamente implicaria. Entretanto, somente os *encarnados* podem *evoluir espiritualmente*, o que revela o papel que a *matéria* cumpre na cosmovisão daimista. O *espírito*, nessa concepção, é um ser em constante movimento, pois é nas suas *passagens* pelo *plano terrestre* que ele pode *evoluir*. Mas se o sujeito não reconhece a existência da *espiritualidade* além da *matéria*, seu *crescimento* é impedido. A memória biográfica individual do adepto é transcendida, e uma nova fonte de explicações para os acontecimentos da sua vida é criada, no reconhecimento de seu *carma*. O resultado é o *exame da consciência* ou o *balanço*, ou seja, uma reinterpretação da vida do adepto. Ao *limpar* ou *descarregar* o *carma*, aquilo que fora encoberto pelo *mundo de ilusão* é *revelado*: sua *origem divina*, o que os daimistas chamam de *memória divina* (Groisman, 1991, p.93-100).

A *memória divina* é uma re-ligação com a *origem divina* do adepto e fundamental para a construção da identidade grupal. Como afirma Groisman ao estudar os daimista do *Céu do Mapiá*:

No Apocalipse de São João, um dos textos bíblicos de maior relevância simbólica para o grupo, está previsto que os 144.000 espíritos que se salvarão no Juízo Final, tem na frente a marca da "escolha divina."(1991, p.100).

Todas as práticas espirituais passam a fazer sentido então, pois são tentativas de redescobrir essa *memória divina*. Para tanto, é preciso seguir os caminhos prescritos pela *Doutrina*. O adepto descobre também que é preciso *apanhar para aprender*, de modo que, todo o sofrimento, da vida em geral, ou as *peias/surras* nos *trabalhos*, são necessários para *evolução espiritual*. O *sofrimento*, que envolve a ideia de "doença" ou "desequilíbrio" em termos amplos, pode estender-se além da *matéria*, como *espírito desencarnado*. No entanto essa concepção de sofrimento é ambígua, pois embora desagradável, o *sofrimento* traria a oportunidade de *evoluir*. Os adeptos que *sofrem* estariam sobre a influência de *espíritos sem luz*, ou *espíritos sofredores*, no *mundo material*, como consequência da *ignorância* (negar ou fazer pouco caso da *espiritualidade*) ou da *rebeldia* (não cumprir os *ensinamentos*), ou ainda *zombaria* (não levar a sério, debochando da *Doutrina*). Dependendo da *energia* "exalada" pelo fiel, um sorriso nos lábios poderia se identificado como sinal de alegria, ou igualmente

representar o escárnio de um *espírito zombeteiro*. Com relação à ideia de *merecimento*, uma *fardada* me disse uma vez que o *sofrimento* seria um sinal de *evolução*, no sentido de que existem aquelas pessoas que estaria em tal estado de imaturidade, que nem *peia* teriam, isto é, não sentiriam nada. O *sentir* é algo muito valorizado pelos daimistas, e como veremos a seguir, constitui-se de certa forma como o próprio *saber espiritual*, um saber existencial que resiste a racionalizações. Aquele que *trabalha* com *firmeza, paciência, coragem, fé, humildade, gratidão, alegria e amor no coração*, além de tomar escolhas morais condizentes com a *doutrina* no seu cotidiano, receberia o *saber da espiritualidade*, em decorrência de seu *mérito*, *se limpando*, porque como dizem os nativos, *a cura é pra quem merecer* (Groisman, 1991, p. 101-104).

Assim, o eixo central dentro da cosmologia daimista se dá na inter-relação entre *carma/trabalho espiritual/memória* divina. Essa *memória divina* no adepto é a *expansão de sua consciência*, que se identifica com seu *Eu Superior*, revelado nas *mirações* durante os *trabalhos*. Como dito acima, o *espírito* só pode *se limpar* no *plano da encarnação*, na *matéria*, e não *desencarnado*, no *mundo espiritual*, portanto o adepto deve conciliar o *plano físico* com o *plano espiritual*. O *Eu Superior* deve comandar o *Eu Inferior*, ligado ao *mundo da matéria*, e não destruí-lo (Groisman, 1991, p.105, 112-113).

A *ação espiritual* do daimista se dá na *prática da caridade*, no qual os *espíritos sofredores*, que causam *doenças*, são *doutrinados*, isto é, *encaminhados à luz*. Esse processo é visto como *batalha espiritual*.

3. DESENVOLVIMENTO DO TEMA II: METÁFORAS DO PROCESSO DE CURA

3.1 O ritual como campo da batalha astral

Na concepção daimista, a pessoa é constituída de uma parte material, o *Eu Inferior*, e de uma parte espiritual, o *Eu Superior*, de maneira que, enquanto o primeiro diz respeito à vida dos instintos e aos desejos materiais, o segundo aponta e identifica a parcela divina que cada um traz consigo; não obstante, a vida cotidiana e a *ilusão* do *mundo material* encobrem essa dimensão espiritual, assim, o processo de *desenvolvimento espiritual* caracteriza-se pela *expansão* dessa *consciência divina* por meio das experiências com o daime. Esse *desenvolvimento* não se dá sem uma *batalha* entre essas dimensões do *ser*, porém, isso não quer dizer que um deva eliminar o outro, mas ao contrário, os dois devem se harmonizados e hierarquizados, conferindo o poder ao *Eu Superior* que passa então a comandar o *Eu Inferior* (Groisman, 1991; Okamoto, 2002).

O termo nativo *Juramidam* sintetiza e explicita essa noção de *batalha espiritual*. Os adeptos são os *soldados* ou os *midam* que, ao lado de *Jura* (Deus), formam o *Império Juramidam*, desse modo, *Juramidam* significa tanto Deus quanto Deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade (MacRae, 1992, p.70).

A metáfora da *batalha espiritual* pode ainda ser entendida de forma mais aprofundada em outros termos. Lucas Kastrup Rehen (2007) argumenta no artigo, *Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime*, como são articuladas a noção de sentimento e música no contexto daimista.

O *coração*, entendido como o símbolo máximo de afeto, é citado nos hinos como a “*morada de Deus*”, sendo uma peça-chave na performance ritual; já a *cabeça*, compreendida como o aspecto racional, nas poucas vezes nas quais ela é citada nos hinos, aparece como a antítese do *coração*, num simbolismo relacionado aos arquétipos inferiores (dragão, serpentes e etc.), e que precisaria ser *dominada, domada, controlada*. Faz-se necessário então o “*esvaziamento da mente*”, a “*ausência de pensamentos*”, para que, ouvindo e cantando os hinos que estão ligados ao *coração*, o pensamento seja *doutrinado, firmado e elevado*. Portanto, no embate travado entre o *Eu Superior* e o *Eu Inferior* no corpo do adepto, visto pelos daimistas também como um *templo* (que, caso esteja limpo e vazio, o Mestre pode ensinar), todo o seu *ser* é harmonizado no processo de *sentir*, e o pensamento, num primeiro momento visto como um empecilho, um obstáculo, uma *força maléfica* a ser combatida, por estar deslocado da proposta dos *hinos*, torna-se veículo dos valores daimistas (Rehen, 2007, p.195-197).

Isto pode ser exemplificado melhor pela *peia*. Leandro Okamoto da Silva (2002) em sua dissertação de mestrado trata exclusivamente sobre o tema da *peia* – manifesta-se como sentimentos de angústia ou pânico, confusão mental, dores físicas, vômitos ou diarreia. Ela não é simplesmente um efeito fisiológico da *ayahuasca*, um fenômeno *a priori*, mas sim um produto da cultura daimista a partir das experiências de seus líderes e adeptos, e que deve, por isso, ser entendida dentro de seu próprio contexto de origem. A *peia* é parte integrante do ritual, no qual todos estão sujeitos, configurando-se como um castigo simbólico em decorrência de

transgressões praticadas pelo adepto, e manifestando-se como descontrole dos efeitos da bebida, e que, é percebida como essencialmente benéfica por, *limpar* e *purificar* o fiel, conscientizando-o de suas *falhas* e de como *corrigi-las*, auxiliando assim na interpretação e dando significado às aflições; a *peia* também possui uma visibilidade coletiva, servindo de *lição* aos outros, de como não agir, não obstante, nessa situação, não se deve julgar o *irmão* que passa pela *peia*, caso contrário, aquele que julga também é *punido* (Okamoto, 2004, p.112, 114-115, 126-127). Quanto a não entender a própria *peia* insistindo no *erro*, P. Sebastião adverte em *O Evangelho Segundo Sebastião Mota de Melo*, organizado por Polari (1998), que, fazendo uma referência indireta ao livro sapiencial *Provérbios* 26.11, é como o cachorro que come seu próprio vômito.

“Os pares de oposições ‘*escuro/claro*’ e ‘*pesado/leve*’ sugeririam representações mais amplas de ‘*sujeira/limpeza*’ podendo ser aplicadas também a alimentos, pessoas e situações.” (Peláez, 1994, p.68). Assim, elementos percebidos como *escuros* e *pesados* são passíveis de atrair *energias* capazes de materializar *doenças*.

Para Mary Douglas, a *sujeira* não seria um acontecimento único, mas um subproduto de uma classificação sistemática das coisas: “*Onde há sujeira há sistema*”. A ideia de *sujeira* indica um conjunto de relações ordenadas, e a transgressão a essa ordem. Segundo Douglas, a reação à *sujeira* seria a de condenar qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações (Douglas, 1966:50-51).

Okamoto enumera diversos tipos de *peia*, inclusive aquela ocasionada por pensamentos:

“Pensamentos desordenados, intrusivos, lascivos, entre outros, são tidos como causadores de doenças e motivos de *peia*. Deve-se, ao contrário, ‘elevantar o pensamento’ e adotar uma atitude mental positiva, receptiva, tranquila (...). Acredita-se que um pensamento solto, divagante, faz do indivíduo uma presa fácil para as entidades espirituais de pouca luz, como zombeteiros e sofredores (...). Os hinos não são compreendidos pela exploração analítica ou pelo raciocínio que, pelo contrário, impedem o acesso aos seus conteúdos misteriosos não expressos (...). Para o fiel, o raciocínio é uma prisão que aprisiona os sentimentos e impede uma compreensão mais profunda da experiência.” (2004, p.165-168).

Rehen identifica um tipo de métrica poética que se repete inúmeras vezes ao longo de diversos hinos, isto é, alegria rimando com Virgem Maria, e amor rimando com Jesus Cristo Redentor. O autor cita Jakobson ao dizer que a rima é uma esfera privilegiada onde som e significado entrecruzam-se, estabelecendo relação semântica entre as unidades rítmicas, podendo chamar essas palavras rimadas acima, pela sua regularidade no contexto daimista, de “*companheiras de rima*”. A “*função cognitiva*” da rima alteraria o sentido dessas palavras, de modo que, os termos são reinventados, tornando sinônimas e parte um do outro, no universo ritual daimista, as palavras alegria e Maria, e Redentor e amor. Jesus e Maria são justamente os arquétipos de maior estatura no panteão daimista, e podem ser manifestados em nível sensitivo, emotivo. Assim, quando algum adepto sente amor e alegria nos rituais, pode-se entender a presença desses próprios seres divinos dentro do salão. A vivência desses sentimentos na maneira como eles são percebidos pelos daimistas (por meio da centralidade da música nos rituais e a utilização que ela faz do recurso poético da rima), torna-se a grande condutora da *praxis* na comunhão com o grupo e com o divino (2007, p.203-204).

Seguindo a argumentação do autor, tais rimas poderiam ainda se estender para harmonia e Virgem Maria, ou amor e *Mestre Ensinador*, e tantos outros. Os hinos, juntamente com a bebida e todo o complexo ritual, por meio do sentimento *purifica* o pensamento, proporcionando a *cura do corpo e da alma* do adepto ao tornar possível a *evolução espiritual* entendida como a *batalha do Eu Superior*:

“Vemos que quando o pensamento rouba a cena de forma inadequada, torna-se uma barreira para o bom desempenho e a comunicação com o sagrado, provocando desarmonia e chegando até a materializar doenças. Sentimento é visto como algo ‘interno’ e ‘sagrado’, enquanto pensamento tende a ser descrito como “superficial”. Mas essa esfera interna de cada ‘eu’ não está restrita ao plano subjetivo, ela torna-se ‘materializada’ e aparente em forma de atitudes. Em tese, quanto mais desenvolvido interiormente, sabendo ‘trabalhar’ com o Santo Daime na esfera íntima, mais o indivíduo passa a ter um comportamento considerado exemplar durante os rituais e em sua vida diária.” (Rehen, 2007, p. 2006).

3.2 Miração e a revelação do Eu Superior

O Daime é a comunhão entre dois princípios complementares: a *Força-masculino* e a *Luz-feminino*. Sem os dois, não é possível alcançar os *planos mais elevados de consciência*. A *Força* esta presente no *Jagube*

(o cipó *Banisteriopsis caapi*), e a *Luz na Rainha*, ou *Folha* (as folhas do arbusto *Psychotria viridis*). Do cozimento no fogo e na água é que nasce a bebida com seu *poder*. O *Jagube* é habitado pela entidade *Juramidam* (Cf. supra em: *ritual como campo de batalha astral*), e a *Rainha* é habitado pela *Rainha da Floresta* (Virgem Maria); no *Jagube/Juramidam/Força-masculino* juntamente com a *Rainha*, ou *Folha/Virgem Maria/Luz-feminino* é processado a síntese cosmológica daimista. (Groisman, 1991, p. 162-163). No Daime, o cosmo é pensado dicotomicamente, como exemplo: *Eu Superior* e *Eu Inferior*, *Astral Superior* e *mundo material*, igreja e terreiro, ala masculina e ala feminina, e assim por diante, estabelecendo uma tensão constante (Okamoto, 2002, p. 148), nesse sentido, a trindade cristã *Pai/Filho/Espírito Santo* perde sua força no contexto daimista, embora não seja totalmente ignorada. Se a *corrente* durante a sessão estiver mal *sintonizada*, pode ocorrer uma *peia coletiva*, mas se ela estiver bem *sintonizada* a *miração coletiva* se torna possível. A *peia* é gerada por uma *força* específica dentro da *Força*, resultado da ação de *falanges espirituais* cuja função é *punir* e *apurar* (*descarregar o carma, purificar*) o aparelho (*Ibidem*, p. 137-138). Os dois são instrumentos de *cura*, tanto a *peia* quanto *miração*, e por isso são eventos liminares, na compreensão de Turner (1974) sobre os rituais. Quando a *Força* esta presente no *salão* (interior da igreja), como consequência de uma *corrente sintonizada*, há a possibilidade de cada adepto, individualmente, de acordo com seu *merecimento*, *eleva-se a planos superiores*. Nesse momento a *Luz* está presente na sessão (Groisman, 1991, p.140-141).

Durante o *trabalho*, a ingestão da bebida provoca o efeito chamado de *força*. É por meio dela que ocorre o processo de cura nos rituais do Santo Daime. Assim, a *Força* e a *Luz divina* se manifestam na consciência dos adeptos. Durante esse momento é que podem ser contempladas as *mirações*, isto é, imagens visuais de caráter extremamente vívidas ou eidéticas, consideradas manifestações do poder divino. Porém, a *miração* não é apenas uma sequência de imagens, mas uma experiência totalizante, capaz de mobilizar e envolver todos os sentidos do daimista, e não apenas a visão e a audição (por meio dos hinos), como também o olfato, o tato e o paladar (Greganich, 2010, p. 112-113,119).

As visões são guiadas pelos hinos, roteiros da *miração*, sendo que alguns deles oferecem uma descrição bastante detalhada dessas vivências no *Astral*, como o hino 84 do M. Irineu, *la guiado pela Lua*. Por outro lado, os hinos também relatam as visões vivenciadas pelos *donos dos hinos*. Importante ressaltar que a *miração* não é exatamente a mesma coisa que um sonho, ainda que os sonhos sejam um canal de comunicação com seres divinos. O hino 57 do M. Irineu diz “*O sonhar é uma verdade/Igualmente à luz do dia/Reparem neste mundo/O sonho da Virgem Maria.*” Os mais experientes sabem precisar nitidamente as linhas que separam o sonho de uma *miração*. Contudo eu não me aprofundi nesse tema.

Marcelo S. Mercante (2009) analisa a íntima relação entre *miração* e cura em outra religião ayahuasqueira, a Barquinha, onde a noção de cura é análoga ao Santo Daime, no artigo *Consciência, miração e cura na Barquinha*. Embora existam diferenças evidentes entre essas duas religiões, a estreita relação entre elas permitiria uma comparação produtiva. Exemplo disso é que: M. Daniel, fundador dessa religião, foi iniciado por M. Irineu, fundador do Santo Daime; a *ayahuasca* é chamada de daime e as visões também são chamadas de *mirações*; além disso, os adeptos dessa religião se consideram daimistas, e não “barquinhistas”, ou seja, eles veem a Barquinha como uma vertente do Santo Daime. Isso não serve, porém, para desconsiderar a diversidade existente entre esses dois movimentos.

Mercante faz a opção de entrevistar entidades espirituais quando incorporadas em seus *médiuns*. Baseando-se na fala de *Vó Maria Clara*, uma *preta-velha*, o autor afirma que a fonte de uma *doença* emerge na consciência através da *miração*, sendo a *miração* parte de um processo de revelação. De acordo com a fala de outra entidade, *Vó Maria de Calunga*, a *cura* só poderia ocorrer naquelas pessoas quem tenham fé, de modo que, a fé seria o elemento motivador que tornaria a entrega aos *curadores* possível, pois sem ela, o medo bloquearia qualquer tentativa de transformação física, emocional, mental e espiritual. Por fim, Mercante conclui que a *cura*, que não se restringe as fronteiras do ritual, seria um processo de autotransformação (2009; 132-133, 135). O autor chega a sugerir o termo “imagens mentais espontâneas” ao invés da categoria nativa *miração* (2012). Greganich também fala da espontaneidade que pode ser atribuída as *miracões*, e igualmente aos mal-estares designados de *peias* (2010; p.118).

Pensando na cura como autotransformação, e retomando o dialogo iniciado por mim entre Groisman, Rehen e Okamoto, “A ‘Miração’ está relacionada ao campo da emergência deste ‘Eu Superior’” (Groisman, 1991, p.113), e como afirma Rehen:

“a revelação do ‘Eu Verdadeiro’ é duplamente descrita como ‘subida’ e como ‘mergulho’ e, então, o movimento ascensional por escadas, montes e serras é também muitas vezes simbolizado nos hinos que narram ‘saltos’ ou a exploração no ‘fundo do mar’. Ao mesmo

tempo em que se sobe ao astral, mergulha-se dentro de si mesmo, como se fossem dois movimentos diametralmente opostos, porém simultâneos e concomitantes, sendo impossível dissociá-los entre si, pois só encontram plenitude quando operam de forma imbricada.” (2007, p.202).

A *miração* é o encontro com a *divindade interior*, ou ainda, do *Eu Superior* com *divindade exterior*, o *Cosmos*. Essa experiência íntima, é relatada apenas aos mais experientes na *Doutrina*, de modo que eles possam orientar aqueles que se sentem em dúvidas. A referência para tratar dessa questão delicada, é o hino 75 do M. Irineu que diz “*escuta muito e fala pouco*”. A *miração* deve passar pelos filtros significantes da *Doutrina*, sendo avaliada a relevância da mensagem, se está de acordo com os valores doutrinários, assim, de certa forma ela não é “*secretá*”. Este fenômeno é de visibilidade grupal, podendo as *mensagens recebidas* orientar também a vida dos membros da comunidade daimista como um todo, ultrapassando a esfera individual, da mesma forma como acontece com os líderes dessa religião (Groisman, 1991, p.114-115).

Os adeptos transitam por *palácios e jardins*, nos *planos superiores*, e recebem as *instruções*. *Mirar* é estar *acordado* e *ver* com os olhos do *Eu Superior* o *mundo invisível* dos *espíritos*, como afirma o hino 45 de Odemir Raulino: *Um Ser Divino/Transformado em líquido/Vem acordar/O nosso espírito/Se acordados/Podemos ver/O Mestre ensina/Vamos aprender*. O adepto estabelece uma relação íntima com seu *Eu Superior/Mestre Interno*, fazendo perguntas, pedidos, e agradecendo. A partir daí passam a se comportar privilegiando o comportamento instruído pelo *Eu Superior*, agindo numa perspectiva espiritual. Cada ato ou pensamento do adepto está submetido à avaliação do *Eu Superior*, *protetor e guia espiritual*. Nesse estágio o processo de cura como autotransformação da personalidade atingiu o seu ápice, embora nas concepções nativas a cura se estenda por toda a vida do adepto, como veremos mais a frente. Ainda assim, conforme *evolui*, o daimista vai se *graduando*, “subindo de nível”, por assim dizer, ou seja, passa por mudanças significativas na sua personalidade. A *graduação* é resultado de um *estudo fino*, isto é, esse processo contínuo de *expansão da consciência* no qual sua percepção sofre transformações, e, dessa maneira, o fiel vai galgando os degraus da *hierarquia espiritual* daimista, mas igualmente o seu status dentro do grupo é alterado.

Puder perceber que o núcleo duro, por assim dizer, das igrejas daimistas pesquisadas por mim, é composto por grupos de famílias, ou seja, a ligação dessas pessoas não é apenas *espiritual*, ou afetiva, ela inclui uma ligação consanguínea e de parentesco. Dessa maneira, podemos sugerir que uma integração completa nessas igrejas envolveria todos esses laços. De fato, os nativos dizem que daimistas solteiros devem procurar companheiros amorosos dentro da própria *Doutrina*, pois seria muito difícil o comprometimento na *linha do Mestre* em casos contrários. As pessoas que falham nessa tarefa de se acoplar nessas famílias, cedo ou tarde acabam se desligando dessa religião, ou frequentando esporadicamente os rituais, sem o engajamento, ou *firmeza*, daqueles daimistas que possuem anos ou décadas no Santo Daime.

3.3 A igreja daimista como hospital e como escola

Segundo os nativos, a igreja daimista é como um *hospital*, pronto para atender e *curar as doenças do corpo e da alma*. Aliás, isso está implícito na noção de cura e de saúde/doença, ou seja, uma forma particular de expressar problemas cotidianos e existenciais de um indivíduo. P. Sebastião procurou a comunidade de M. Irineu, porque ele tinha uma doença de fígado que não conseguia *curar* na *Mesa Branca*, em seus *trabalhos* como *médium* espírita. O Mestre orienta assim o Padrinho a tomar o daime, porém somente na terceira vez ele sentiu os efeitos da bebida (interessante porque os novatos que desejam se inteirar na *Doutrina*, são orientados a participar de pelo menos três sessões antes), “tendo uma experiência extracorpórea onde viu entidades médicas retirarem insetos astrais de seu fígado, o curando. Ele então decide se fardar, tornando-se discípulo do Mestre Irineu.” (Greganich 2010, p.109). Podemos ver nesse exemplo, que as próprias *mirações* manifestam-se nas consciências individuais dos adeptos de maneira correspondente a uma cirurgia médica. Vale lembrar que as *plantas de poder* são também conhecidas como *medicinas sagradas*. No próprio Céu do Mapiá existe uma *Santa Casa Padrinho Manoel Corrente*:

A Santa Casa é um espaço de cura e atendimento à saúde, criado para melhor assistir aos irmãos que entram em passagem, seja espiritual, mental ou física, utilizando principalmente o recurso do nosso sacramento, Santo Daime, bem como todas as terapias de apoio à saúde, sejam naturais da cultura da floresta ou que cheguem a nós, de todos os povos do planeta (www.santodaime.org).

No mesmo texto, mais à frente, é dito que essa *Santa Casa* é também uma escola espiritual:

Funcionamos também como uma escola, tanto na área da educação espiritual como das terapias alternativas. Atualmente a Santa Casa é a sede da nossa escola mediúcnica de preparação para os trabalhos oficiais de Mesa Branca e outros. Recebemos na qualidade de colaboradores e estagiários, irmãos pertencentes às equipes de cura das demais igrejas ligadas ao CEFLURIS (www.santodaime.org).

Com isso, quero dizer que, por meio desse exemplo do Céu do Mapiá, uma igreja daimista assume inúmeras metáforas no processo de cura vivenciado pelos adeptos. Tanto no sentido de um lugar aonde ele vai para *se curar de enfermidades da matéria e do espírito*, como também um lugar onde ele aprende que, seu estado de *sofrimento* foi resultado de *ignorância espiritual*, de maneira que, ele deve então se instruir para o seu próprio benefício.

Uma dos termos que podem ser utilizados para designar o uso sacramental de uma substância psicotrópica é *planta professora*. No Santo Daime, quem ensina é esse *ser divino* contido na *planta*, como diz o hino 84 do P. Alfredo, atual líder da doutrina: “O Daime é o Daime /O Professor dos Professores.../ O Daime é o Daime /O Mestre de todos ensinós”. São as *plantas professoras* dotadas de mães, as verdadeiras *donas do conhecimento*; não obstante, tal conhecimento é passado aos que sabem travar uma relação com elas. M. Irineu, ao ter *mirações* com a *Rainha da Floresta* (Virgem Maria), que *lhe entregava os ensinós*, permanecia dentro da tradição dos xamãs *ayahuasqueiros*, mas como caboclo, influenciado, sobretudo pela tradição cristã ocidental, ele não a percebe como uma entidade indígena, e sim como o grande arquétipo católico da maternidade (MacRae, 1992, p.128). Para além da maneira como essa relação com o *ser divino* é elaborada no contexto daimista, depreende-se daí que a *planta* é ao mesmo tempo *professora* e *mãe*, combinando a transmissão do saber com qualidades maternas. Albuquerque, ao refletir sobre as possíveis conexões entre filosofia, educação e religião, tendo como referência a religião daimista, compreende-a:

“como uma escola espiritual em que, sob estado expandido da consciência, determinadas pessoas buscam os conhecimentos considerados essenciais para suas vidas. Assim, trajando uniforme escolar (farda) e de posse de seus cadernos de hinos, os alunos dirigem-se à escola do Santo Daime, para, sob o efeito da bebida, aprenderem as lições transmitidas oralmente sob a forma estética do canto e de uma diversidade de instrumentos musicais.”(2007,p. 11)

Essa modalidade de *conhecimento* pelas *plantas*, como afirma a autora, não se dá pelas vias tradicionais de ensino e nem pelo pensamento lógico, mas por outras formas de *saber* com uma lógica distinta que se manifesta pelos sonhos, viagens espirituais, visões sobrenaturais, êxtases místicos, e incorporações, onde o sujeito transcende a visão comum das coisas, assumindo uma mudança de perspectiva, a perspectiva da própria *planta* (Albuquerque, 2007, p.12-13).

Tim Ingold (2012) cita um relato etnográfico de Irving Hallowell sobre os Ojibwa para refletir sobre formas de saber e imaginar que estão reverenciadas num compromisso existencial com o mundo (20, 28-29). O autor menciona a ontologia dessa etnia indígena norte canadense, no qual os poderosos *seres-mais-que-humanos*, no caso o *Passáro-Trovão*, que habitam esse cosmos particular, são interlocutores vitais. Tal cosmos é poliglota, um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diversas, enunciam sua presença, são sentidos e fazem efeito. Ingold afirma que entre os Ojibwa, responder ao *Passáro-Trovão*, ou simplesmente ao som do trovão, podendo estabelecer uma relação de tutela com ele, não era exatamente uma questão de tradução, mas de empatia, numa relação de comunhão e afeto, abrindo-se para o ser de outro. Para um povo onde a verdade das coisas é encontrada e testada pela experiência pessoal, é nos sonhos que o limite entre o ser e a vida é apagado, ocorrendo a abertura (p. 21-22). No contexto daimista, isso se dá com M. Irineu em sua relação com a Virgem Maria, sua *guia* e *protetora espiritual*, que tem seu *poder representado na lua*. Como afirma Ingold, e pelo som do trovão que a presença do *Pássaro-Trovão* é sentida, não meramente como objeto do mundo natural, mas como fenômeno da experiência (2012, p.20). Essa entidade católica aparecia ao M. Irineu, principalmente quando este tomava daime, abrindo um caminho para experiência de Deus. A partir dessa relação de tutela desenvolve sua sensibilidade espiritual e realiza sua *missão* de vida, de se tornar um *grande curador*.

Maria Cristina Peláez (1994) em sua dissertação de mestrado *No mundo se cura tudo: Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime*, distingue, baseada na visão nativa, duas formas de cura: *receber uma cura* e, *curar-se na Doutrina*. O primeiro, *receber uma cura*, de ocorrência súbita e de grande impacto emocional,

acontece durante o ritual, e seria um evento de volta ao equilíbrio. Algumas pessoas chegariam *doentes* na igreja, e depois de passar por vários rituais, devido à remissão sintomática, consideram-se curadas e não retornam aos *trabalhos*. Esses casos podem ser frutos de um itinerário terapêutico, segundo afirma Peláez. No caso dos *fardados*, poderia ser o resultado de uma longa busca por equilíbrio físico, mental e espiritual. O segundo, *curar-se na Doutrina*, seria um processo de *evolução espiritual* que se estenderia por toda a vida, incluindo rituais e vida cotidiana do adepto. Por não ser instantâneo, e muitas vezes haver retrocessos pelos *fardados* poderem reincidir nos mesmos *erros*, esse processo é lento, gradual, difícil e doloroso (Pelaéz, 1994, p.86-87).

Assim, embora esse artigo narre também como uma cura pontual pode acontecer no Daime, ele se baseia principalmente no processo de autotransformação que se estende por toda a vida, e que pode ser definido como *curar-se na Doutrina*. Nesse sentido, poderíamos dizer que a *cura* nunca esta totalmente completa. A igreja daimista é vista por aquelas que a frequentam tanto como um *hospital* quanto uma *escola*. No entanto, penso que ela se manifeste especialmente como *hospital*, na autopercepção nativa, para aquelas pessoas que procuram o Daime por se encontrarem *doentes*, ainda que elas mesmas nem se considerem *doentes* (e cheguem ao Daime por curiosidade ou outro motivo qualquer), por desconhecem noções daimistas de saúde e doença. Para os *fardados na Doutrina*, a tendência seria ver a igreja daimista como uma *escola*, ainda que, como eu afirmei acima, o *curar-se na Doutrina* envolva uma *cura* constante, por toda a vida do adepto, e que um *fardado bem firmado* poderia *adoecer*, por reincidir nos mesmos *erros* ou outros motivos, necessitando de uma *cura* pontual. As pessoas *doentes* que procuram o Daime, também poderiam perfeitamente enxergar a igreja como uma *escola*, ao *aprenderem a se curar*, independente desse processo de cura ser mais ou menos consciente. Todavia, a igreja seria uma *escola* para os *fardados*, para fortalecer a comunidade e poder oferecer, como num hospital, a *cura*, compreendida como um *trabalho de caridade*. Ou seja, a *cura* envolve algo maior do que o próprio adepto. Como afirma Csordas (2008) ao estudar a cura religiosa entre os católicos carismáticos nos EUA:

“Para os pentecostais católicos, a possibilidade de cura esta intimamente articulada numa teia de motivos. Assim, estar impregnado com o Poder do Espírito Santo (...) dá início a um processo de *Crescimento* espiritual que a torna cada vez mais capaz de servir à Comunidade [de crentes]. A *Comunidade* é o instrumento através do qual o Plano de Deus pode ser realizado e o Seu *Reino* alcançado, precisando portanto ser composta de membros *Espiritualmente Maduros*. *Curar* é uma função da *Comunidade* que promove a *Maturidade Espiritual*, removendo os obstáculos a continuação do *Crescimento* e pondo *Ordem* na vida de uma pessoa. Sem o apoio da *Comunidade*, considera-se muito difícil atingir a meta de *Crescimento e Ordem*.” (p. 55).

Do mesmo modo, o contato com o *Eu Superior*, daria início a um processo que torne o adepto apto a servir a comunidade daimista, fortalecendo a *missão* de oferecer a *cura* às pessoas. A *Batalha do Astral* está intimamente ligada ao livro do Apocalipse de São João, que refere-se a uma batalha na qual os *Espíritos de Luz* e os *Espíritos das Trevas* entrarão em conflito até que os *espíritos purificados* se *salvem*. O *hinário O Justiceiro* do P. Sebastião faz várias referências a esse texto bíblico. Os 144.000 eleitos previstos em Apocalipse serão recrutados, *colhidos* e reunidos em um só lugar. Segundo os daimistas do ICEFLU, é justamente P. Sebastião o *comandante dos exércitos*, que com o *trabalho espiritual/doutrinação/caridade* trará a *salvação*. Ela tem a ver com a construção da *Nova Jerusalém*, que dá nome ao segundo *hinário* de P. Sebastião, e que estaria localizada no meio da floresta amazônica, no *Céu do Mapiá*. Esta noção de *batalha espiritual* pode ser entendida a partir do *eclétismo* daimista, ao relacionar elementos da umbanda, do cristianismo místico, do kardecismo e do esoterismo. Importante ressaltar que essa noção apocalíptica foi colhida por Groisman (1991) em sua tese de doutorado no *Céu do Mapiá*, e que sua relevância nas igrejas fora do *Mapiá* deve ser pesada, principalmente naquelas situadas nos grandes centros urbanos do sul e sudeste, e também no exterior. No entanto, é preciso ter em mente que o *Mapiá* é o centro simbólico dessa religião, influenciando fortemente as outras igrejas espalhadas pelo mundo, e que as igrejas encontradas no exterior, por exemplo, são abertas como resultado de *missões* empreendidas por daimistas estrangeiros e brasileiros que viveram por longo tempo no *Mapiá*, estando em contato intenso com os significados que transitam nesse lugar. Nas igrejas frequentadas por mim, tais noções apocalípticas não são faladas casualmente, de modo que os novatos não tem acesso a elas, sendo reservada provavelmente apenas aos membros mais experientes, que atingiram pleno processo de integração com a comunidade daimista. A expansão doutrinária do ICEFLU também está intimamente ligada a essas concepções apocalípticas. No Daime, a luta não é entre *espírito* e *matéria*, pois estes devem ser integrados, de

modo que o domínio seja entregue ao primeiro, mas entre *espíritos de luz* (que trazem saúde, bem-estar e harmonia) e *espíritos trevosos* (que trazem *doenças*). Estes negam a *luz* porque nunca tiveram acesso a ela. A fraqueza moral está em se submeter a esses *espíritos da escuridão*, que desviam as pessoas da *luz*. As pessoas submetidas a essas *forças* daninhas negam em aceitar a *espiritualidade* que “realmente” rege a vida. Na *batalha*, cada *comandante* age com no seu “front” *comandando legiões de espíritos de luz*. A *doutrinação* e as ideias apocalípticas envolvidas podem parecer ações imperativas, mas dizem respeito ao que é compreendido como *trabalho de caridade*, por trazer a *saúde*, ou seja, *encaminhar os espíritos para a luz*. A *salvação* para os daimistas é o próprio *trabalho espiritual* que auxilia os *espíritos sofredores* gerando a *cura* (Groisman, 1991, p.105-109).

4. Conclusão

O presente trabalho mostrou, por meio da descrição analítica do ritual de *hinário*, o processo de cura dentro da religião do Santo Daime, mais especificamente a vertente do ICEFLU, ligado a figura do P. Sebastião. A pesquisa, realizado em duas igrejas daimistas situadas na cidade de Juiz de Fora (MG), o Céu das Estrelas e a Luz da Floresta, entre os meses julho de 2014 a janeiro de 2016, foi realizada a partir do método da observação participante. O tema desse artigo e a maneira como ele foi desenvolvido, se deve em parte, as experiências do próprio autor, e como ele interpretou tais vivências. A noção de cura possui centralidade nessa religião, de modo que o seu fundador, M. Irineu, era conhecido como um grande curador, o que ajudou a legitimá-la, e o próprio P. Sebastião, fundador do ICEFLU, veio a conhecer M. Irineu motivado pelo desejo de cura. Essa investigação tinha como pretensão mostrar de que maneira as experiências de cura vivenciadas nos rituais são pensadas pelos daimistas. Centrando-me nas concepções nativas de *trabalho espiritual*, *batalha astral* e *miração*, o processo de cura religiosa daimista foi traçado, distinguindo o mesmo em: *receber uma cura*, e *curar-se na doutrina*. Esses distintos processos foram relacionados a diferentes, porém intimamente ligadas metáforas sobre a igreja daimista, a saber, *hospital* e *escola*, que ajudam a ampliar o quadro de visão no qual os nativos pensam suas experiências de cura.

Referencias

ABRAMOVITZ, /Rodrigo Sebastian de Moraes. /Música e silêncio na concentração do Santo Daime, /in: /**Cadernos do Colóquio**, /v.5, n.1, p. 20-29. 2002.

ALBUQUERQUE, /Maria Betânia Barbosa. /**Filosofia, educação e religião**: /conexões a partir do Santo Daime. / 2005. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em: http://www.neip.info/downloads/maria_betania_religiao.pdf. Acessado em maio de 2016.

Bíblia sagrada. /Tradução na linguagem de hoje. /São Paulo: /Sociedade Bíblica do Brasil. /1988.

Bastide, /Roger. /**Estudos Afro-Brasileiros**. /São Paulo: /Editora Perspectiva. /1983.

Cardoso, /Ruth C. L.. /Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. /In: /Cardoso, Ruth C. L. (Org.). /**A aventura antropológica**: /teoria e pesquisa. /4 ed. /Rio de Janeiro: /Paz e Terra. /1986.

Carvalho, /Isabel Moura Cristina, /e Steil, /Carlos Alberto. /A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: /aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. /**Ambiente e Sociedade**. /Campinas. / v. XI, n. 2, p. 451-463 jul-dez. 2008.

COUTO, /F. Santo Daime: /rito da ordem. /In: /Labate/, B. /e Araújo, /W. (Org.). /O uso ritual da ayahuasca. /Campinas: /Mercado de Letras. /2002.

CSORDAS/, Thomas J. . /Corpo| Significado| Cura. /Porto Alegre: /Editora da UFRGS. /2008.

Douglas, /Mary. /Pureza e Perigo: /ensaio sobre a noção de poluição e tabu. /Lisboa: /Edições 70. /1966.

GABRICH, /Débora de Carvalho Pereira. /O trabalho oculto e exotérico de Raimundo Irineu Serra. /2005. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/oculto_exoterico.pdf. Acessado em maio de 2016.

GREGANICH, /Jéssica. /Cura e reencarnação: /o processo de “cura espiritual” no Santo Daime. /2010. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em: http://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2015/04/jessica_greganich_cura_reencarnacao_santo_daime.pdf. Acessado em maio de 2016.

Groisman, /Alberto. /“Eu venho da floresta”: /ecletismo e praxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. /1991. /Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, /Santa Catarina, /1991.

_____. /Missão e Projeto: /motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. /In: **REVER - Revista de Estudos da Religião da PUC**, /São Paulo. /n. 1, /ano 4, /2004.

Ingold, /Tim. /Caminhando com dragões: /em direção ao lado selvagem. /In: /Carvalho, /Isabel Moura Cristina, /e Steil, /Carlos Alberto (Org.). /Cultura, Percepção e Ambiente: /Dialogos com Tim Ingold. /São Paulo: /Editora Terceiro Nome. /2012.

LABATE, /Beatriz C. /e PACHECO, /Gustavo. /Música brasileira de ayahuasca. /Campinas: /Mercado das Letras. /2009.

_____. et al. /“Introdução”, /in: /LABATE, /B. /e GOULART, /S. (Org.). /O uso ritual das plantas de poder. /Campinas: /Mercado das Letras. /2005, p. 29-55.

_____. /A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. /Campinas: /Mercado de Letras. /2004.

_____. , /e Araújo, /Wladimir S. (Org.). /O uso ritual da ayahuasca. /Campinas: /Mercado de Letras. /2002.

LUNA, /Eduardo. /Vegetalismo: /Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. /Estolcomo, /Almqvist and Wiksell International. /1986.

MAUSS, /Marcel. /As técnicas do corpo. /In: /Sociologia e Antropologia. /3. ed. reimp. . /São Paulo: /Cosac Naify. /2003.

MACRAE, /Edward. /Guiado pela lua: /xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. /São Paulo: /Editora Brasiliense. /1992.

MERCANTE, /Marcelo S. /Imagens de cura: /Ayahuasca, imaginação, saúde e doença da Barquinha. /Rio de Janeiro: /Editora FIOCRUZ. /2012.

_____. /Consciência, miração e cura na Barquinha, /in: /Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar, v. 1, n. 2, jul./dez., p. 116 – 138. 2009.

MONTEIRO da SILVA, /Clodomir. /O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: /A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. /In: /LABATE, /B. C.; /ARAÚJO, /W. S. (Org.). /O uso ritual da ayahuasca. /Campinas: /Mercado das Letras. /2002.

OKAMOTO da SILVA, /Leandro. , /**Marachimbé veio foi para apurar**: /Estudo sobre o castigo, ou peia, no ritual do Santo Daime. / 2002. /Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, /São Paulo, / 2002. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em:<http://www.neip.info/downloads/leandro/tese%20Leandro.pdf>. Acessado em maio de 2016.

REHEN, /Lucas K.. /"Receber não é compor": /música e emoção na religião do Santo Daime. /in: /**Religião e Sociedade**, /Rio de Janeiro, 27(2): 181-212. /2007.

ROSE, /Isabel Santana de. /**Espiritualidade, terapia e cura**: /um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. /2005. /Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, /Santa Catarina, /2005. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/tese_isabel.pdf. Acessado em maio de 2016.

Peirano, /Mariza G. S. /A análise antropológica dos rituais. /In: /Peirano, /Mariza G. S. (Org.) /**O dito e o feito**; /ensaios de antropologias dos rituais. /Rio de Janeiro: /Relume Dumará: /Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. /2002.

_____. /**A favor da etnografia**. /Rio de Janeiro: /Relume Dumará. /1995.

PELÁEZ, /Maria Cristina. /**No mundo se cura tudo**. /Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime. /Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, /Santa Catarina, /1994.

POLARI de ALVEGA, /Alex. /**O Evangelho segundo Sebastião Mota**. /Amazonas: /Cefluris Editorial. /1998.

Turner, /Victor W. /**O Processo Ritual**: /estrutura e antiestrutura. /Petrópolis; / Editora Vozes. /1974.

Van Gennep, /A. /**Os ritos de passagem**. /Petrópolis: /Editora Vozes. /1978.

Sites

www.santodaime.org

www.nossairmandade.com

Hinos

Hinos do Santo Daime por ordem de citação no texto. Como fonte de acesso aos hinos, me vali principalmente do site nossa irmandade (citado acima).

Andando pela Floresta (mazurca) – P. Alfredo, hino 77, hinário O Cruzeiroinho.

Eu peço a Deus (marcha) – Chico Corrente, hino 20, hinário O signo do teu estudo

Em minha memória (marcha) – P. Valdete hino 14, hinário O livrinho do Apocalipse.

la guiado pela lua (marcha)– M. Irineu, hino 84, hinário O Cruzeiro.

Eu convido os meus irmãos (marcha) – M. Irineu hino 57, hinário O Cruzeiro.

As Estrelas (marcha) – M. Irineu hino 75, hinário O Cruzeiro.

Ser Divino (marcha) – Odemir Raulino da Silva hino 45, hinário Daime Sorrindo.

Peço licença à natureza (marcha)– P. Alfredo, hino 8, hinário O Cruzeirinho.

O Daime é o Daime (mazurca) – P. Alfredo, hino 84, hinário O Cruzeirinho.

