



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**EXAMINAR A CONSCIÊNCIA É A PRIMEIRA LIÇÃO:
FATORES TERAPÊUTICOS DO SANTO DAIME NO NORTE DO PARANÁ**

RODRIGO AMÉRICO AGUIAR

Foz do Iguaçu
2018



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

**EXAMINAR A CONSCIÊNCIA É A PRIMEIRA LIÇÃO:
FATORES TERAPÊUTICOS DO SANTO DAIME NO NORTE DO PARANÁ**

RODRIGO AMÉRICO AGUIAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Camera Varella

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Barbara Maisonnave Arisi

Foz do Iguaçu
2018

RODRIGO AMÉRICO AGUIAR

**EXAMINAR A CONSCIÊNCIA É A PRIMEIRA LIÇÃO:
FATORES TERAPÊUTICOS DO SANTO DAIME NO NORTE DO PARANÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Camera Varella
UNILA

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Barbara Maisonnave Arisi
UNILA

Prof. Dr. Marcelo Simão Mercante
UNIFESP

Prof^a. Dr^a. Fabiana Aidar Fermino
UNILA

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____.

Catálogo elaborado pela Divisão de Apoio ao Usuário da Biblioteca Latino-Americana
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

A282e

Aguiar, Rodrigo Américo.

Examinar a consciência é a primeira lição: fatores terapêuticos do Santo Daime no norte do Paraná / Rodrigo Américo Aguiar. - Foz do Iguaçu, PR, 2018.
222 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu-PR, 2018.

Orientador: Alexandre Camera Varela.

Coorientador: Barbara Maisonnave Arisi.

1. Ayahuasca - usos e costumes. 2. Ayahuasca - fatores terapêuticos. 3. Cerimônia Ayahuasca - Paraná (NO). I. Varela, Alexandre Camera. II. Arisi, Barbara Maisonnave. III. Universidade Federal da Integração Latino-Americana. IV. Título.

CDU 392.85(816.2)

Dedico este trabalho a toda minha
família, especialmente a minha mãe
Deonísia, a meu pai Américo e a meus
irmãos Helton e Andrey (em memória).

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus e a todos os seres divinos.

À minha família que sempre me apoiou, incentivou e respeitou minhas escolhas, mesmo quando os caminhos se mostraram diferentes. Em especial agradeço a minha mãe Deonísia e a meu pai Américo, por todo o esforço na educação dos filhos, todo o amor e confiança.

Ao Fábio Alcure e a toda irmandade do Céu de Santa Fé, que tornou este trabalho possível. Isso inclui todas as pessoas, mesmo as que não foram entrevistadas, pois o apoio e a colaboração ocorreram de várias formas. Para citar alguns nomes, agradeço à Amanda Baretta, Laís Souza, Sandra Araújo, Sandra Diamante, Anderson Messa, Willian Oliveira, Guilherme de Oliveria, Bruno Favero, Paulo Pereira, Almerindo Cardoso, Jeferson Ferreira, Pedro Brum e Paulo Azevedo.

Ao professor Alexandre e à professora Barbara, pela orientação neste trabalho, pelo incentivo, pelo apoio e também pela amizade.

À Isabel de Rose, Fabiana Fermino e Marcelo Mercante, pela avaliação do trabalho e pelas preciosas recomendações.

À UNILA pelo incentivo à pesquisa na forma de bolsa de estudos, que recebi por um curto tempo, mas ajudou na realização do trabalho.

Ao Newton Camargo por sempre estar disposto e prestativo na secretaria. A todos (as) colegas e servidores (as) da UNILA, em especial ao pessoal do PPG-IELA.

Por fim, mas não menos importante, a toda galera do Ponto de Cultura Maracatu Alvorada Nova e a todas as pessoas queridas que me apoiaram durante esse trabalho de pesquisa. Asè!

RESUMO

O Santo Daime é uma bebida sacramental que possui propriedades psicoativas e seu uso está relacionado a práticas religiosas com referências ao sagrado e ao plano espiritual. Em outros contextos essa bebida é chamada de outros nomes, o mais conhecido é Ayahuasca. Tem origem indígena entre os povos da Amazônia e no Brasil passou a ser utilizada como sacramento em diferentes cultos religiosos. Neste país seu uso está assegurado por lei somente em contexto religioso, sendo vedado outros usos, por exemplo o terapêutico. Estudos recentes indicam que a bebida apresenta um forte potencial terapêutico tendo em vista suas propriedades farmacológicas e neuroquímicas. Assim, a bebida está historicamente vinculada a práticas de cura e sanación, constituindo-se como importante elemento nas culturas dos povos e grupos que a utilizam.

Com a expansão da cultura ayahuasqueira para o meio urbano e para diferentes regiões do planeta, uma discussão atual se refere ao chamado movimento de terapeutização da Ayahuasca. Trata-se da ideia de usar a bebida de forma terapêutica e não estando necessariamente vinculada ao contexto religioso. No entanto, suas características específicas se diferem dos fármacos convencionais e o uso terapêutico estaria relacionado a uma combinação de práticas e saberes de diferentes sistemas de cura. O presente estudo buscou investigar os fatores terapêuticos do uso da bebida em um grupo daimista do norte do estado do Paraná. Assim, o potencial terapêutico do Daime envolve outros fatores além das propriedades das substâncias da bebida.

Palavras-chave: Santo Daime; Ayahuasca; fatores terapêuticos; cura; religiosidade.

ABSTRACT

Santo Daime is a sacrament drink that has psychoactive properties, its uses are related to religious practices that refer to both the sacred and the spiritual realms. The drink is also known by other names, from which the most famous one is Ayahuasca. It has its origin among the indigenous people in the Amazon and, in Brazil, it started being used as sacrament in different religious cults. In Brazil, its use is legal just in the religious context, its other forms of use - such as therapeutic one - are still forbidden by law. Recent studies indicate that the Ayahuasca presents a powerful therapeutic potential taking into account its pharmacologic and neurochemical properties. The drink is historically linked to curing and healing (*sanación* in Spanish language), constituting itself as an important element for the culture of people who use it.

With the expansion of ayahuasca culture into the urban environment and to different regions of the planet, a contemporary debate refers to the so-called 'therapeutization of the Ayahuasca'. It refers to the idea of using the drink in a therapeutic manner and not necessarily linked to the religious context. Though, its specific characteristics differ from other conventional pharmacological substances and its therapeutic use is linked to a combination of practices and knowledges from diverse healing systems. The present study tried to investigate the therapeutic effects of the drink use among a "Daimist" group in the Northern part of Paraná province in Brazil. The study considers that the therapeutic potential of Daime involves other factors besides substances' properties of the Ayahuasca drink.

Key words: Santo Daime; Ayahuasca; therapeutic factors; cure/heal; religiosity.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

- Fotografia 1** – Mestre Irineu (Memorial Raimundo Irineu Serra/Ciclu-Alto Santo)
- Fotografia 2** – Madrinha Rita e Padrinho Sebastião (Centro de documentação e memória/ICEFLU)
- Fotografia 3** – Parreiral com Jagube florido (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 4** – Construção da igreja (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 5** – Construção da primeira casinha de feitio (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 6** – Vista frontal da igreja (Amanda Baretta/Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 7** – Nova casinha de feitio (Amanda Baretta/Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 8** – Vista aérea da igreja e da nova casinha de feitio (Anderson Peraro/Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 9** – Cipó Jagube (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 10** – Folha Rainha (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 11** – Cozimento de Daime (Jeferson Ferreira/Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 12** – Emblema do Céu de Santa Fé (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 13** – Trabalho de São João em 2017 (Jeferson Ferreira/ Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 14** – Atividade no galpão (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 15** – Canteiro agroflorestal (Acervo Céu de Santa Fé)
- Fotografia 16** – Padrinho Nel (Newton Panizi/Instituto CEFLURIS)

LISTA DE TABELAS

- Tabela 1** – Novos participantes por ano
- Tabela 2** – Novos participantes e seus locais de origem
- Tabela 3** – Número de trabalhos e participantes por ano

Sumário

Introdução	11
Cap. 1 – Epistemologias ecológicas	18
Cap. 2 – Apontamentos iniciais.....	34
2.1 É possível definir o chá?	34
2.2 A legitimação do uso da Ayahuasca no Brasil	44
2.3 Os usos indígenas da Ayahuasca, Yagé, Caapi, Nixi Pae, Kamarampi, Unao e Oni	54
Cap. 3 – Diferenças entre Ayahuasca e Daime.....	64
3.1 Criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime.....	65
3.2 Os trabalhos na linha do Padrinho Sebastião	91
3.3 Conceitos-chave entre daimistas	104
Cap. 4 – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Manoel Gregório da Silva.....	126
4.1 O começo da história.....	126
4.2 O Daime no norte do Paraná	136
4.3 O dia-a-dia no Céu de Santa Fé.....	140
Cap. 5 – Fatores terapêuticos do Santo Daime.....	147
5.1 O grupo, a Doutrina e as substâncias	150
5.2 A cura em perspectiva	174
5.3 Examinar a consciência é a primeira lição	200
Considerações finais.....	208
Anexos.....	212
Referências	213

*A natureza nos mostra apenas o rabo do leão.
Mas não tenho dúvidas em minha mente que o
leão está junto com o rabo, mesmo se ele não
se revelar de início.*

Albert Einstein

Introdução

Daime, Ayahuasca, Hoasca, Vegetal, Nixi Pae, Yagé, Kamarampi, Natema, Caapi, Dapá, etc. Esses são alguns nomes utilizados para se referir à bebida que é preparada a partir da cocção de um cipó, de forma isolada ou juntamente com outro ou outros vegetais. São várias as receitas conhecidas, mas todas levam o cipó da família *Malpighiaceae*, do gênero *Banisteriopsis*, como ingrediente base. Os aditivos variam e há uma lista enorme de possibilidades, porém o mais difundido se refere às folhas de um arbusto da família *Rubiaceae*, do gênero *Psychotria*. O gênero *Banisteriopsis* possui várias espécies, no entanto a mais comumente utilizada no preparo do chá é a espécie *caapi*. Já o gênero *Psychotria* apresenta uma variedade ainda maior de espécies, mas a espécie *viridis* é a comumente usada.

O cipó é conhecido popularmente como Jagube, Mariri, Ayahuasca, Yagé, entre outros nomes. O arbusto recebe o nome de Chacrona, Rainha, Mescla, etc. De origem amazônica, são vegetais conhecidos nessa região pelas diferentes etnias que há muito tempo os utilizam para variados fins. No mundo atual e globalizado já são conhecidos além da Amazônia em praticamente todos os continentes do mundo. Esse movimento de expansão ocorreu a partir do contato das populações de mestiços, caboclos, migrantes, ribeirinhos, seringalistas, pesquisadores, etc., com as práticas e saberes dos povos indígenas nativos da Amazônia ocidental. Houve a criação de uma tradição vegetalista em países como Peru, Colômbia e Equador, que preservou o conhecimento indígena das plantas e suas relações com o mundo espiritual. Também ocorreu o desenvolvimento dos cultos religiosos brasileiros que usam o chá como sacramento – o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Ainda fazem parte desse movimento os grupos *neo-ayahuasqueiros*, formados a partir de dissidências de grupos tradicionais ou criados de forma independente. São grupos diversos, religiosos ou não, que combinam diferentes elementos no que ficou conhecido como a reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos (LABATE, 2004).

Os estudos da Ayahuasca formam um campo bastante amplo e heterogêneo, pois envolvem uma diversidade cultural gigantesca. Mesmo se considerarmos os diferentes segmentos ayahuasqueiros como grupos em separado (indígenas, vegetalistas, religiosos e “neo-praticantes”), ainda assim em cada grupo se nota uma ampla gama de sentidos e usos para o chá.

Para os povos indígenas os estudos antropológicos indicam que a bebida é usada com diferentes propósitos, por exemplo para obter melhores resultados na caça e na pesca, para tirar a preguiça, para entrar em contato com o mundo espiritual e dele obter conhecimento, para curar doenças, para a guerra, em eventos festivos, em ritos de iniciação, entre outras finalidades. Importante notar que, embora haja similaridade entre as culturas indígenas amazônicas, certamente há muitas diferenças a respeito dos usos do cipó.

No vegetalismo os usos envolvem práticas de adivinhação, por exemplo encontrar um objeto perdido ou descobrir a infidelidade de um(a) cônjuge, também é utilizada em rituais mágicos para se comunicar com espíritos e em práticas de feitiçaria para causar moléstias e danos ou prevenir ataques. Mas os vegetelistas também são chamados de curandeiros, pois são buscados para o tratamento de doenças, podendo determinar suas causas e promover curas. Por isso os vegetelistas formam um grupo de posição ambígua, pois podem praticar o bem tanto quanto o mal.

Já para os grupos religiosos, que usam o chá como sacramento, a busca pelo divino é a principal característica, pois é do contato com os seres divinos que se obtém conhecimento, força, saúde, prosperidade, vitalidade, amor, etc. Portanto, o que diferencia um grupo religioso do outro não são os valores que norteiam os usos do chá, mas principalmente as diferentes performances durante os rituais, além da organização do espaço, da acomodação dos participantes, das roupas ritualísticas, da musicalidade, entre outros detalhes que fazem muita diferença.

Por fim, os grupos neo-ayahuasqueiros constituem um fenômeno mais recente e nele podemos encontrar elementos de diferentes movimentos como o Rastafári, o Hare Krishna, a Gnose, a Nova Era, mas também maçons, terapeutas alternativos, psicoterapeutas, filósofos, artistas, turistas xamânicos, psiconautas, enfim, buscadores e exploradores de todo tipo de experiência.

Um destaque para os usos da Ayahuasca no mundo atual se refere ao potencial terapêutico atribuído aos efeitos da bebida – são comuns os relatos de curas em diferentes quadros clínicos, além do auxílio no desenvolvimento humano em geral. O conhecimento científico sobre tal propriedade avançou consideravelmente nas últimas décadas, sobretudo estudos biomédicos a respeito da ação farmacológica das diferentes substâncias existentes no chá. Sabe-se que os alcalóides provenientes do cipó juntamente com as triptaminas encontradas no arbusto criam uma sinergia poderosa de grande efeito psicoativo. Mas os cientistas demoraram a chegar nesse entendimento.

Além dos próprios desafios inerentes a condição de pesquisador, tiveram e ainda tem que enfrentar problemas com a legislação desfavorável que está vigente em muitos países. No geral, a proibição da Ayahuasca em muitos estados nacionais está fortemente apoiada em preconceitos e ideologias arbitrárias.

No Brasil a legislação que regulamenta o uso da Ayahuasca constitui um caso único, pois é o país onde nasceram os cultos religiosos ayahuasqueiros. A princípio o estado brasileiro liberou o uso de forma irrestrita, mas com denúncias sobre o emprego da bebida em práticas de curandeirismo, que são proibidas, houve a criação de grupos multidisciplinares que investigaram a fundo essa questão em diferentes comunidades religiosas e o resultado foi uma liberação restritiva, isto é, que reconhece e legitima apenas o uso religioso do chá. Uma crítica importante a essa legislação se refere aos usos indígenas, que nem sempre utilizam a bebida de forma religiosa, talvez em muitos casos ocorre bem o contrário. Aliás, seria pertinente utilizar a categoria religião para os povos indígenas? Esta é uma questão ignorada pelo estado brasileiro que historicamente imputa aos povos indígenas uma posição marginalizada, fazendo vistas grossas a suas práticas, suas culturas, enfim, a sua existência.

Há também a questão do uso não religioso em um estado supostamente laico como é o caso do estado brasileiro. Assim, pessoas que não são religiosas ou que não se identificam com os temas religiosos simplesmente não são contempladas na legislação atual. Se quiserem fazer o uso do chá terão que fazer de forma marginalizada, pois não há o reconhecimento do estado sobre outros usos possíveis para o chá, por exemplo, o uso artístico/filosófico ou o uso terapêutico. No caso do uso terapêutico há a observação de que são necessários estudos clínicos que comprovem sua eficácia terapêutica, sendo que aos profissionais da saúde é vedado o emprego do chá por configurar prática profissional temerária. Contudo, apesar das críticas é uma legislação que demonstra cuidado com a população ayahuasqueira, pois configura um conjunto de orientações e normas a fim de diminuir os riscos associados ao mau uso da bebida, constituindo uma autêntica deontologia da Ayahuasca.

Considerado como um campo bastante complexo, o estudo da Ayahuasca exige um esforço intelectual que supere a visão estanque das disciplinas. Grande parte dos estudos publicados sobre a Ayahuasca mantém o enfoque disciplinar. Não há como desconsiderar, por exemplo, os estudos farmacológicos sobre os efeitos no sistema nervoso humano e no organismo como um todo a partir das diferentes substâncias químicas presentes no chá. Por outro lado, ficam em evidência os aspectos culturais

(ético-estéticos) nos usos da Ayahuasca – a presença do guia do ritual (xamã, pajé, mestre, madrinha, padrinho, etc.), a musicalidade como fio condutor da experiência, as performances durante o ritual, entre outros. De acordo com Langdon (2013), são as performances que agem como catalizadoras da experiência e garantem a eficácia do ritual. Sendo assim, pode-se dizer que é com base nessas ideias que o estado brasileiro reconhece apenas o uso religioso da Ayahuasca, em detrimento de outros usos que supostamente desconsideram tais aspectos ético-estéticos.

A busca pelos efeitos terapêuticos da Ayahuasca tem suscitado importantes reflexões para os pesquisadores do chá, tanto os nativos quanto os acadêmicos. Fala-se em um movimento atual de *terapeutização* da bebida, isto é, o uso focado unicamente em seu potencial terapêutico, seja no tratamento de um problema específico, por exemplo, transtorno por abuso de substâncias, depressão, etc., seja na promoção de saúde e qualidade de vida em geral. Historicamente a bebida está vinculada a práticas de cura e *sanación*, tanto nas culturas indígenas quanto nos vegetarianos e religiosos. Nesses contextos, a cura é entendida a partir das dimensões do simbólico, do social e do espiritual, indicando ao ayahuasqueiro a necessidade de uma posição ativa e relacional consigo próprio, com seus pares e com as diferentes entidades e seres espirituais. Ou seja, algo diferente de uma pílula que a pessoa toma e espera passivamente pelos efeitos e resultados. Porém, há que se observar que em muitos casos, sobretudo para os povos indígenas, mas também no contexto vegetariano, a pessoa doente não toma o chá – mas deve obedecer as orientações do pajé ou do médico ayahuasqueiro, o que pode incluir o uso de plantas, dietas, rezos, cantos, etc., ou seja, deve buscar ativamente por sua cura.

Como exemplos do movimento de terapeutização da Ayahuasca tivemos nas últimas décadas a criação dos centros ayahuasqueiros de tratamento. Um bastante conhecido é o *Takiwasi*, localizado em Tarapoto, Peru. Há também outro centro, o Instituto de Etnopsicologia Amazônica Aplicada (IDEAA), que atuava em Pauini-AM, Brasil, mas hoje realiza atividades apenas em Barcelona, Catalunha, Espanha. Em Takiwasi o tratamento é estruturado em três eixos: uso de plantas, psicoterapia e convivência. Além da Ayahuasca, há o emprego de dietas e de “purgas”, que atuam no âmbito físico e espiritual. As purgas são sessões de purificação nas quais plantas purgativas são ministradas a fim de causar vômitos – prática comum na medicina popular peruana. Há também o acompanhamento psicológico caracterizado pelo emprego de técnicas da psicoterapia ocidental. Assim, Takiwasi se configura desde 1992

(ano de sua criação) como a principal referência mundial no uso da Ayahuasca para o tratamento da dependência (MERCANTE, 2013).

No Brasil existem outros centros ayahuasqueiros onde são atendidas pessoas que buscam ajuda em função de problemas de saúde, principalmente em casos de transtorno por abuso de substâncias. Mercante (2013) menciona o Centro de Recuperação Caminho de Luz (Rio Branco-AC), o Centro Espiritual Céu Sagrado (Sorocaba-SP) e o Centro Espiritual Céu da Nova Vida (Pinhais-PR). Apesar de apresentarem diferenças quanto aos procedimentos de atendimento e também diferenças nas sessões em que a Ayahuasca é utilizada, estes centros se assemelham entre si por apresentarem forte vínculo com as práticas religiosas da UDV e do Santo Daime (MERCANTE, 2013).

Devemos incluir nesse movimento de terapeutização da Ayahuasca os trabalhos desenvolvidos com as populações de presidiários e de pessoas em situação de rua (GOMES, 2016; ASSIS, 2016; LABATE, 2004). Ainda que possam estar relacionados às práticas religiosas daimistas e udevistas, são trabalhos marcados pelas categorias de recuperação e promoção de saúde. Também podemos citar como parte desse movimento de terapeutização do chá o crescente número de pesquisas sobre esse tema, tanto estudos biomédicos quanto estudos culturais. De certo modo, há um consenso sobre a necessidade de estudos que superem o enfoque disciplinar para um entendimento mais profundo da questão.

Como se nota até aqui, tratar dos efeitos terapêuticos da Ayahuasca não é tarefa simples, sobretudo se a pesquisa envolve os aspectos culturais tão diversos desse campo. Algumas questões podem ser colocadas, principalmente no caso do Brasil, sobre o potencial terapêutico do chá dentro e fora do contexto religioso. Será que a bebida por si só, considerando suas propriedades farmacológicas, é capaz de curar? É possível o uso estritamente terapêutico do chá? Ou, de outro modo, podemos afirmar que há um uso terapêutico dentro do uso religioso da Ayahuasca? Existem fatores presentes no contexto religioso que potencializam os efeitos terapêuticos do chá?

Com o objetivo de entender melhor a questão terapêutica dessa bebida o presente estudo faz um recorte para as práticas rituais e os usos do chá no contexto de um grupo do Santo Daime existente no norte do estado do Paraná - o Céu de Santa Fé. A inserção do pesquisador nesse grupo enquanto daimista permitiu uma aproximação importante para os objetivos da pesquisa, na medida em que possibilitou uma compreensão “de dentro”, mais próxima da realidade do grupo. Por outro lado essa

posição causou outros desafios, pois o exercício da pesquisa acadêmica esteve associado ao universo daimista e seus valores, princípios, olhares, práticas e tarefas.

Na tentativa de vencer esses desafios o tema foi abordado a partir de uma perspectiva ecológica, a qual busca reconhecer que a participação do pesquisador não se opõe a observação, mas é condição para isso (INGOLD, 2015). A categoria de “planta professora”, presente no contexto daimista e ayahuasqueiro em geral, também está relacionada a essa perspectiva ecológica. Os estudos das plantas consideradas sagradas geralmente destacam a dificuldade do pensamento científico ocidental que está acostumado a visões dualistas como mente/corpo, natureza/cultura, sagrado/profano, matéria/espírito, sujeito/objeto, entre outros. Assim, os fatores terapêuticos do Santo Daime podem ser entendidos a partir das substâncias psicoativas da bebida em um contexto relacional envolvendo humanos, não-humanos e ambiente.

Como o uso religioso do Daime não se restringe apenas à cura, o presente estudo buscou dentro desse contexto algumas referências e práticas que dão sustentação ao entendimento dessa questão, sem desconsiderar a amplitude do universo daimista. Uma instrução presente nos hinos daimistas que regularmente são cantados nos rituais se refere ao exercício de examinar a consciência. Na força do Daime dentro do salão, mas também na vida cotidiana com a família, colegas de trabalho, vizinhança, etc., tal instrução parece ocupar um lugar de destaque como condição necessária para um bom aproveitamento das experiências com o chá, ou seja, como uma primeira lição do Daime.

Certamente há outras lições e a escola espiritual daimista pode ir muito além do que se está comumente habituado a chamar de realidade. Mas vamos deixar essas outras lições e aprendizados para o domínio religioso da Doutrina do Santo Daime. Aqui, o foco do estudo está no Daime e seus fatores terapêuticos, considerando o exame de consciência como central nesse processo, dada a importância atribuída a tal instrução. Desta forma, são evocados conhecimentos e conceitos de diferentes disciplinas, como a antropologia, a psicologia e a biologia. Obviamente se trata de uma tarefa complexa, pois envolve conceitos que historicamente geram discussões profundas em diferentes âmbitos – filosófico, científico, religioso e artístico. Sem entrar no exercício teórico minucioso de tais conceitos, mas sem desconsiderar a importância deles, o presente estudo valoriza também os conceitos êmicos no entendimento do tema em questão, na tentativa da produção de um conjunto simétrico de conhecimento.

Sendo assim, o texto está dividido em cinco capítulos. No primeiro há uma introdução da base teórica que fundamenta o estudo, bem como uma abordagem da metodologia utilizada na pesquisa. Em seguida o foco recai sobre alguns apontamentos preliminares que servem de sustentação para as reflexões posteriores sobre a cultura daimista. No terceiro capítulo é abordada a história de criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime, além de uma caracterização simples dos rituais religiosos e também um levantamento de conceitos ou noções elementares para os daimistas. O quarto capítulo trata da história do Céu de Santa Fé e das atividades do grupo daimista existente no norte do estado do Paraná. Por último, no quinto capítulo é discutido o tema da cura e dos fatores terapêuticos do Santo Daime.

Importante mencionar que esta pesquisa se desenvolveu no contexto bilíngue da Universidade Federal da Integração Latino-Americana e, por isso, as citações em língua espanhola são mantidas no original. Já as citações em inglês são traduzidas de forma livre e o pesquisador assume a responsabilidade por tais traduções.

Cap. 1 – Epistemologias ecológicas

*O saber de todo mundo
É um saber universal
Aqui tem muita ciência
Que é preciso se estudar*

Mestre Irineu

Estudar o Daime é uma tarefa que apresenta alguns desafios. Esta bebida que tem poder inacreditável, como é descrita pelos daimistas, pode ser abordada por diferentes saberes e o desafio está justamente nessa amplitude de possibilidades de entendimento. No presente estudo o foco está nos fatores terapêuticos atribuídos ao culto religioso em que esta bebida ocupa posição central enquanto sacramento. É um tema que passa necessariamente pela dimensão do sagrado e do ritual, mas também pelas substâncias da matéria e seus efeitos no organismo humano que aguçam e aprofundam os sentidos.

Grande parte do interesse para a realização desse estudo se deu a partir da própria experiência do pesquisador nesse contexto. Meu envolvimento pessoal com o Daime teve início durante a graduação universitária, quando cursava psicologia e morava na cidade de Maringá. As primeiras experiências ocorreram em 2010, mas foi em 2014, quando recebi o diagnóstico de câncer, que tive um contato mais próximo com o Daime, o que se tornou importante estímulo para a realização deste estudo.

Não tive nenhuma cura milagrosa com a bebida e passei por tratamento convencional, cirúrgico e quimioterápico. Obviamente estava buscando a cura quando estava doente e fui tomar o Daime. Não queria passar pelos horrores do bisturi e da bomba química e tinha esperanças de uma reversão milagrosa da doença. Mas nem tudo ocorre conforme a gente gostaria, sobretudo com o Daime. Ele me deu forças para seguir, além do conforto espiritual e algumas compreensões/revelações do meu processo de doença, o que naquele momento de fragilidade fez toda a diferença.

A partir daí foi renovado o interesse de pesquisa sobre o tema, que já tinha sido despertado logo nas primeiras experiências. Contudo, o contato com o Daime na condição de doente abriu novas possibilidades. Isso porque a pessoa doente tende a assumir uma postura mais sincera e humilde, facilitando o aprendizado e o bom aproveitamento da experiência com o chá. Como veremos adiante, para os daimistas a doença tem uma natureza dupla, simultaneamente corporal e espiritual, sendo que é na dimensão espiritual onde são buscadas as respostas para os problemas da vida tanto

peçoal quanto coletiva. “Ao desencadear o processo de busca da cura, o indivíduo ingressa no campo do conhecimento espiritual, procurando com seu próprio esforço conhecer as causas de sua enfermidade, superando, assim, aqueles fatores que o estão impedindo de obter o bem-estar” (SILVA, 2002, p. 429).

No começo da pesquisa o foco de atenção se voltava aos efeitos e atributos da bebida psicoativa de forma genérica sem a consideração de um contexto cultural específico, isto é, tinha-se como objetivo estudar os efeitos terapêuticos da Ayahuasca de forma ampla e em diferentes contextos – pretensão típica de pesquisador iniciante. Na medida em que o estudo foi avançando, tanto na academia quanto nas experiências rituais, o foco foi se modificando e passou a abarcar outros fatores além da bebida em si, compreendendo que em cada contexto são empregados diferentes signos e significados. Se por um lado ficam em evidência as características neuroquímicas do chá por outro se sobressaem os aspectos do ritual, da espiritualidade, do sagrado, das relações interpessoais, incluindo musicalidade, símbolos, normas, crenças e todo o ambiente ritual.

Desse modo, tratar dos fatores terapêuticos do Daime envolve o desafio da superação do enfoque disciplinar. Não dá para considerar apenas os efeitos neuroquímicos da bebida e não considerar os componentes culturais no entendimento dos efeitos positivos do chá na saúde em geral (seja ela física, mental, emocional ou espiritual). Assim, o presente estudo reconhece a necessidade de superação do enfoque disciplinar mas coloca mais atenção no âmbito religioso e seus aspectos éticos e estéticos que norteiam os usos da bebida. Para isso foi utilizada uma metodologia mista que contou com observação participante, observação experiencial, entrevistas semiestruturadas e com o apoio na letra de algumas orações e hinos religiosos. Ressalta-se que não se trata de uma análise das letras dos hinos, que somente pode ser feita de forma correta nas experiências com o Daime, sobretudo durante os rituais. Também foi realizado um levantamento documental da igreja, bem como de bibliografia sobre o tema, incluindo publicações acadêmicas e outros materiais.

A cultura daimista chama o Daime de ser divino, se assemelhando assim a tradição vegetalista que considera a Ayahuasca como planta *maestra* ou planta professora. Essa posição da bebida de origem vegetal ser considerada sujeito do saber e não meramente objeto do saber configura-se como verdadeira heresia epistemológica (ALBUQUERQUE, 2009), pois agride a clássica distinção entre natureza e cultura, nos obrigando a reconhecer que a inteligência e o conhecimento não são propriedades

exclusivas dos humanos. Como estudar este fenômeno sem menosprezar os conhecimentos nativos sobre o mundo espiritual e os seres divinos? Se a bebida é sacramento e contém uma substância divina, como entender os fatores terapêuticos deste fenômeno sem reduzir ou mutilar a realidade?

Para tentar responder a essas perguntas podemos partir de um conjunto de saberes que não pretende ser um corpo teórico único e homogêneo, “(...) mas uma área de convergência de novos horizontes de compreensão” (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 164), que permita entender os efeitos das substâncias do chá em uma dinâmica relacional envolvendo seres humanos, não humanos e ambiente.

O conceito de epistemologias ecológicas, tal como proposto por Steil e Carvalho (2014, p. 164), se refere a uma região do debate teórico-filosófico atual que abrange “autores de diversas origens disciplinares e diferentes opções teóricas, cujo ponto em comum é o esforço para a superação de dualidades modernas, tais como natureza e cultura, sujeito e sociedade, corpo e mente, artifício e natureza, sujeito e objeto”. Por causa dessa diversidade trata-se de um conceito que está necessariamente no plural. As epistemologias ecológicas podem se expressar em diferentes disciplinas ou mesmo em um campo interdisciplinar - e por que não de forma "indisciplinar" ou "antidisciplinar" (INGOLD, 2013 *apud* CHIESA, 2017)? Porém, devemos frisar que os autores atribuídos a essa perspectiva filosófica não partilham necessariamente suas ideias e proposições entre si.

Portanto, quando nos referimos à expressão epistemologias ecológicas estamos reunindo teorias e reflexões epistêmicas que não se deixam reduzir ou unificar em um movimento coletivo deliberadamente organizado, mas apresentam certa convergência, na medida em que assumem referências ecológicas na estruturação de seus modos de conhecer. (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 168)

De acordo com Steil & Carvalho (2014), dois autores importantes para esta perspectiva ecológica de produção de conhecimento são os antropólogos ingleses Tim Ingold e Gregory Bateson. Isso não significa que em tais autores podemos notar um diálogo capaz de formar um corpo coeso de argumentação em direção às epistemologias ecológicas, mas que em ambos há certa aproximação conceitual que permite situá-los nesse mesmo horizonte epistemológico. "Neste sentido, podemos dizer que eles coincidem na crítica ao objetivismo e à externalidade do pesquisador em relação ao que ele observa no processo de investigação" (p. 171).

Ou seja, não se trata de adotar epistemologias isentas das múltiplas contaminações da vida, nem metodologias de pesquisa que garantam o nosso

distanciamento em relação ao corpo atravessado por emoções e desejos ou ao mundo da natureza que nos envolve e constitui, contrapondo-se, desta maneira, ao lugar da ciência como único porta-voz de um sujeito da Razão, desencarnado e fora do mundo. (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 171-172)

Percebe-se, então, que na definição do conceito de epistemologias ecológicas há uma profunda crítica ao paradigma positivista, marcado pela neutralidade do pesquisador em relação ao objeto de pesquisa e pela busca de universalidade do conhecimento. Segundo Steil & Carvalho (2014), o paradigma positivista contribuiu para a visão de que o saber científico é o único detentor da verdade, menosprezando outras áreas do saber como a Arte, a Filosofia, a Religião e os saberes populares.

Outro ponto característico das epistemologias ecológicas se refere à crescente preocupação que se observa em relação à crise ambiental. De modo geral observamos nas últimas décadas uma atenção por parte de distintos agentes sociais sobre os impactos dos humanos no meio ambiente. Desmatamento, contaminação de rios e do solo, poluição do ar atmosférico e dos oceanos, extinção de espécies, esgotamento de recursos naturais, novas epidemias, são alguns exemplos desses impactos que resultaram na formação e fortalecimento de uma sensibilidade ecológica.

A disseminação crescente de uma ética ecológica, que cria o campo de direitos ambientais e forma as consciências dos sujeitos contemporâneos, tem se tornado um recurso importante para diversas áreas sociais que se contrapõem a uma visão científica positivista que pretende excluir da cena epistemológica saberes, crenças, tecnologias e rituais que são vividos como formas de imersão na natureza e de transcendência em relação àquilo que pode ser constatado pela objetividade do método científico. (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 169)

De acordo com Descola (2005 *apud* STEIL & CARVALHO, 2014), a grande divisão entre natureza e cultura, elemento presente de forma dominante no pensamento positivista, acabou por isolar o ser humano do ambiente e produziu a crença de que os humanos pertencem ao domínio da cultura, em oposição e de forma independente à natureza. Esse pensamento está diretamente relacionado à produção da crise ambiental, pois permite a separação entre os destinos dos humanos e dos não humanos. Assim, há dois pressupostos que estão em conformidade com o pensamento ecológico e sintetizam a compreensão epistemológica da crise ambiental: "1. A associação entre as bases epistemológicas que fundamentam a ciência moderna e a produção da crise ambiental; 2. A afirmação da simetria ontológica e o reconhecimento da agência, da realidade e da

materialidade do mundo independente da ação ou das representações humanas" (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 169).

A crise ambiental acelerou a percepção sobre a força da ideologia científica, que operou durante todos esses anos como uma cosmologia na conformação de nossas consciências e na organização política das instituições que deram configuração à sociedade moderna. Ao mesmo tempo, nos damos conta de que nunca estivemos separados do ambiente nem somos detentores de um destino diferente daquele que possuem os demais organismos e objetos que habitam o planeta. O trabalho ideológico na produção de fetiches, situados acima da ordem da natureza, parece perder sua eficácia, deixando aparecerem as ligações que jamais deixaram de existir entre humanos e não humanos. (STEIL & CARVALHO, 2014, p. 169)

Félix Guattari (1990) cita o acidente de Chernobyl para exemplificar as relações entre a ciência moderna e a crise ecológica. Para este autor, a lógica do capitalismo mundial integrado funciona como um império político-militar-midiático que orienta as práticas sociais e coloca num mesmo plano de equivalência os bens materiais, os bens culturais e as áreas naturais. Além do risco letal evidenciado no acidente ocorrido em 1986 na usina nuclear em Chernobyl, outro exemplo colocado pelo autor é a produção e armazenamento de ogivas nucleares que, "à menor falha técnica ou humana, poderiam mecanicamente conduzir a um extermínio coletivo" (GUATTARI, 1990, p. 10). Esses são apenas alguns exemplos, mas poderíamos evocar tantos outros como referência a crise ecológica que estamos vivendo na atualidade e suas relações com a produção científica¹.

Trata-se de uma crise que passa pelas esferas do poder econômico e estatal, mas se expressa em praticamente todas as áreas da vida humana - nas relações de trabalho, na família, nas identidades de gênero e de raça, nos espaços públicos e privados, nas relações com o corpo, com a cidade, com a natureza, etc. Segundo Guattari (1990), existem três registros ecológicos que podemos articular para compreender esta crise e também para superá-la: o registro do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Desta forma, o autor argumenta que a ecologia não deve estar referenciada apenas por uma "pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados" (p. 36), uma vez que questiona o conjunto da subjetividade e do poder capitalista como um todo.

O princípio comum às três ecologias consiste, pois, em que os Territórios existenciais com os quais elas nos põem em confronto não se dão como um

¹ Para citar um caso mais próximo da realidade atual brasileira temos os problemas de contaminação do solo, da água, do ar e dos organismos vivos em geral pelos agrotóxicos utilizados em larga escala nas plantações de monoculturas.

em-si, fechado sobre si mesmo, mas como um para-si precário, finito, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcar em reiterações estratificadas e mortíferas ou em abertura processual a partir de práxis que permitam torná-lo "habitável" por um projeto humano. E essa abertura práxica que constitui a essência desta arte da "eco" subsumindo todas as maneiras de domesticar os Territórios existenciais, sejam eles concernentes às maneiras íntimas de ser, ao corpo, ao meio ambiente ou aos grandes conjuntos contextuais relativos à etnia, à nação ou mesmo aos direitos gerais da humanidade. (GUATTARI, 1990, p. 37-38)

Ao argumentar sobre a necessidade do pensamento ecológico de articular esses três domínios ou lentes discriminantes, podemos dizer que Guattari (1990) se insere no horizonte das epistemologias ecológicas. A crítica ao objetivismo também está presente bem como a emergência de outras maneiras de conhecer e se relacionar com o mundo. Sendo assim, o autor aproxima a crise ambiental com a produção científica e afirma ser urgente a criação de novos paradigmas que sejam preferencialmente de inspiração ético-estética. "Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses (...)" (GUATTARI, 1990, p. 9).

É na busca por outras finalidades para o trabalho social e por outros modos de se fazer ciência que podemos encontrar uma possível saída para o drama ecológico que vivemos. Viveiros de Castro (2002) discorre sobre o xamanismo ameríndio e seu modo próprio e singular de ser no mundo e de conhecer o mundo. Para este autor, há uma epistemologia objetivista que predomina na modernidade ocidental, segundo a qual conhecer "é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto" (CASTRO, 2002, p. 358).

Para contrapor esta epistemologia dominante na modernidade ocidental, na qual a forma do Outro é a coisa, este autor advoga pelo xamanismo ameríndio, para o qual conhecer "é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido - daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um 'algo' que é um 'alguém', um outro sujeito ou agente" (CASTRO, 2002, p. 358). Deste modo, se na epistemologia objetivista o Outro adquire a forma de objeto, no xamanismo ameríndio o Outro adquire a forma de pessoa.

De acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 354), há uma noção universal no pensamento ameríndio que se refere a "um estado originário de indiferenciação entre humanos e os animais". Nesse pensamento "a condição comum aos humanos e animais

não é a animalidade, mas a humanidade” (CASTRO, 2002, p. 355). Esta perspectiva é característica da cosmovisão dos povos indígenas da Amazônia e difere profundamente da cosmovisão ocidental.

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura - tendo outrora sido 'completamente' animais, permanecemos, 'no fundo', animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente. (CASTRO, 2002, p. 356)

Deste modo, o perspectivismo ameríndio explicitado pelo autor tem grande expressão nos sistemas xamânicos dos povos indígenas. Estes sistemas formam ao mesmo tempo um modo de agir e de conhecer, "ou antes, um certo ideal de conhecimento" (CASTRO, 2002, p. 358). Segundo este autor, no xamanismo ameríndio "é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber" (CASTRO, 2002, p. 360). Então, no perspectivismo os animais são como gente, mas nem todos os animais são assim concebidos, além de englobar outros seres em que, ocultos sob uma pele ou roupa que é o próprio corpo físico, há uma interioridade humana visível apenas para seres 'transespecíficos', por exemplo para os xamãs.

Portanto, a alteridade ganha um destaque nessa forma xamânica de ser e conhecer, o que coloca essa ciência indígena no horizonte das epistemologias ecológicas, sendo capaz de responder às questões e impasses da crise ambiental, já que é "a relação da subjetividade com sua exterioridade - seja ela social, animal, vegetal, cósmica — que se encontra assim comprometida" (GUATTARI, 1990, p. 8).

As epistemologias ecológicas propõem, assim, um modo de operar em termos do conhecimento que, longe de nos distanciar do ambiente, por um processo de objetivação do real, nos conduz a um engajamento e a uma imersão no mundo imediato e material da experiência. Conhecer torna-se, assim, não apenas um esforço para imaginar o mundo da forma como ele é imaginado por outras culturas, mas para abrir-se à possibilidade de estender a experiência para a diversidade da imaginação de outras espécies e elementos que partilham conosco a aventura da vida e do existir no universo. (STEIL & CARVALHO, 2014, p 175)

Retomando o foco na Ayahuasca ou, no caso específico do presente estudo, no Daime, cabe uma pergunta. Como estudar a cura ou os fatores terapêuticos presentes nesta cultura partindo de um ponto de vista ecológico? Outros pesquisadores já abordaram a especificidade do campo de estudos sobre a Ayahuasca (MACRAE, 1992; GROISMAN, 1999; MABIT, 2002; ROSE, 2005; MERCANTE, 2012; ASSIS, 2017; SILVA, 2017). Um ponto importante da discussão se refere à característica do

pesquisador em tomar ou não o chá. De certo modo, nos estudos culturais sobre a Ayahuasca no Brasil há uma predominância de metodologias em que o(a) pesquisador(a) está inserido(a) ou filiado(a) à comunidade religiosa em questão. A observação participante é comum e bem aceita nesse tipo de pesquisa. Porém, ao participar dos rituais é necessário tomar o chá e é justamente aí que o estudo passa a ter contornos específicos.

Assis (2017) relata que o uso do chá permite não somente uma relação intersubjetiva com o grupo pesquisado, mas se constitui também em ferramenta de pesquisa capaz de moldar a sensibilidade e direcionar o olhar do pesquisador. Assim, a bebida se torna agente no processo de pesquisa e pode influenciar o exercício antropológico bem como interferir na vida pessoal do pesquisador.

Não são raros casos de pesquisadores que ingressaram nos grupos ayahuasqueiros após o início de suas pesquisas, ou que acabaram construindo uma “relação pessoal e afetiva” com as plantas em questão, independentemente dos grupos estudados e da pesquisa, ou mesmo que abandonaram de vez a observação participante, por esta ter se tornado um processo pessoal muito profundo, intenso e por vezes doloroso. Há inclusive relatos de pesquisadores que “não aguentavam mais” tomar ayahuasca e fazer pesquisa. (ASSIS, 2017, p. 28)

MacRae (1992) também participou de rituais com Daime na elaboração de seu estudo antropológico. Para ele as experiências com o chá nem sempre foram prazerosas e o forçaram a encarar aspectos de sua vida e personalidade que tendia a evitar. Cita, inclusive, que adquiriu uma espécie de voz interior, capaz de lhe "apontar atitudes e condutas apropriadas em certos momentos de confusão e incerteza" (MACRAE, 1992, p. 24).

Groisman (1999) discorre sobre a criação de "mapas teóricos" por onde o "comportamento metodológico" pode percorrer. Desta forma, mesmo se aproximando da observação participante, tentou uma imersão subjetiva mais intensa, com o desafio de retornar e transmitir.

Se o pesquisador não se introduz nos significados mais profundos dos valores culturais, submetendo-se até pessoalmente a eles em determinada dimensão, não lhe será muito fácil compreender efetivamente os vetores que pretende integrar num todo compreensível para o entendimento de quem não os vive no dia-a-dia. (GROISMAN, 1999, p. 42)

Mercante (2012) menciona que muitas ideias centrais de seu estudo surgiram durante o efeito do Daime. Em sua pesquisa sobre a cura na Barquinha ele adotou um método chamado de observação experiencial. Essa postura metodológica difere da

observação participante ao valorizar a introspecção e a auto-observação do pesquisador como ferramentas de pesquisa. Desta forma, trata-se de um método que "demanda uma combinação de talentos - o de acadêmico e o de discípulo. O método experiencial não é exclusivamente 'êmico' ou 'ético'², mas sintetiza elementos de ambos (...)" (PETERS, 1981, p. 39 *apud* MERCANTE, 2012, p. 51).

Em sua trajetória de pesquisa, Mercante (2012) relata que o grau de envolvimento com o centro religioso por ele pesquisado foi determinante para os resultados do estudo. Durante a pesquisa de campo ele "se fardou" nesse centro, isto é, assumiu o compromisso de participação nos rituais bem como de integração fraterna com o grupo religioso como um todo³. Tal movimento já estava em seus planos antes de começar a pesquisa de campo, pois tinha como objetivo um contato mais íntimo com a realidade do grupo e também já havia percebido que a posição de pesquisador não era favorável para o exercício antropológico, tendo em vista o impacto na comunidade das experiências anteriores de outros pesquisadores. Contudo, seu "fardamento" não esteve associado unicamente aos objetivos da pesquisa, pois via na Barquinha o próprio caminho espiritual e pessoal a ser percorrido. Nas palavras do autor:

Nunca tive a ilusão de que simplesmente me 'tornaria invisível' como pesquisador ao me tornar fardado, ainda que tivesse imaginado que poderia minimizar essa imagem e, também, que seria capaz de ver o Centro 'por dentro'. (...) Em suma, o processo de me fardar abriu o universo do Centro para mim e me ajudou a romper as resistências que tinha sobre muitos pontos desse universo. (MERCANTE, 2012, p. 60)

Deste modo, a trajetória de pesquisa do presente estudo se assemelha com a trajetória supracitada, uma vez que também houve o fardamento do pesquisador durante a pesquisa. Logo no segundo contato com o Daime no Céu de Santa Fé, ainda durante a graduação universitária, eu tive uma forte experiência que me mostrou a importância e a profundidade daquele caminho espiritual chamado de Doutrina do Santo Daime. Isso ocorreu em 2010 e naquela altura de minha vida não tive a firmeza e a coragem para trilhar esse caminho, ou seja, não mantive uma participação regular nos rituais que pudesse me levar ao fardamento. Portanto, nessa época participei esporadicamente dos trabalhos espirituais.

² "Em geral, os conceitos éticos são criados e empregados pelo pesquisador para se referir às dimensões da cultura pesquisada, ao passo que conceitos êmicos são criados e utilizados pelos "nativos" para se referir e descrever a si mesmos" (MERCANTE, 2012, p. 53).

³ Temas como o fardamento são abordados de forma mais ampla no capítulo 3.

Após o acometimento do câncer no início de 2014, que coincidiu com minha mudança de cidade (de Maringá de volta para Foz do Iguaçu), houve uma reaproximação importante com a Doutrina daimista. Passei a frequentar novamente o Céu de Santa Fé, mesmo morando há mais de 450 km de distância. Conforme relatado anteriormente, na condição de doente, que é bastante diferente da condição de estudante universitário prestes a se formar, o Daime se mostrou de outra forma para mim. Ou, melhor dizendo, o Daime era o mesmo e minha atitude que mudou. Naquela ocasião, como já não morava próximo da igreja, recebi uma pequena garrafa de Daime com a instrução de tomar uma colher de chá em jejum todos os dias, rezando um Pai-Nosso e uma Ave-Maria e pedindo a Deus pela cura. Também fui instruído pelo dirigente da igreja que poderia tomar uma quantidade maior algum dia, se assim eu desejasse, mas com o cuidado de fazer em local seguro. E assim foi feito. Não preciso repetir que isso foi determinante em minha recuperação.

A partir daí o interesse no estudo acadêmico do potencial terapêutico do Daime foi renovado. Em 2014 começava a se formar em Foz do Iguaçu um pequeno grupo de daimistas que se reunia uma vez por mês em uma casa comum com o objetivo de realizar trabalhos espirituais, principalmente trabalhos de cura. Foi ali que tive uma experiência que influenciou toda a minha trajetória de vida, inclusive como pesquisador. O fato de ser reprovado na primeira tentativa de entrada no mestrado não abalou meus planos de pesquisador e passei a frequentar as classes de uma disciplina do programa de pós-graduação como aluno especial. Estava firme no propósito de estudar a Ayahuasca e estava reformulando o projeto de pesquisa. Ali naquele pequeno grupo daimista, durante um trabalho de cura, tive uma experiência forte com o Daime na qual escutei uma voz nítida me dizendo: "se você quer estudar o Daime lá (na Universidade) você também precisa estudar o Daime aqui (na Doutrina)". Pode ser que eu já tivesse ouvido instrução semelhante da boca de outra pessoa antes disso. Mas, durante o ritual na força do Daime a experiência foi mais forte e significativa.

A maneira mais apropriada para estudar o Daime é se fardando na Doutrina. Já havia sido despertada a vontade pelo fardamento logo nas primeiras experiências, mas agora era diferente. Como o grupo em que ocorreu essa experiência estava apenas começando eu entendi que deveria realizá-lo na igreja em que conheci o Daime e que me acolheu quando eu estava doente. Assim, passei a visitar o Céu de Santa Fé o máximo que podia, pelo menos uma vez por mês. Porém, continuei frequentando o

grupo de Foz que, por algumas questões que não convém abordar aqui, acabou não prosperando.

Meu fardamento ocorreu nos festejos de São João em junho de 2016, quando já estava se encerrando as atividades do primeiro semestre do curso de pós-graduação. A participação na Doutrina do Santo Daime como fardado é muito diferente da participação como visitante. Isso porque o fardamento é o início de uma jornada iniciática em um caminho que é uma verdadeira escola espiritual. Nessa escola o principal agente pedagógico é o próprio Daime, que tem um método singular de ensino intimamente relacionado a uma perspectiva xamânica de conhecer o mundo. Como o culto do Santo Daime é uma cultura amazônica nascida no estado do Acre, profundamente marcado pelas cosmovisões indígenas, vale a pena uma retomada teórica sobre este tema. Não obstante, no Daime as pessoas realizam de forma individual ou coletiva uma práxis xamânica (GROISMAN, 1999).

Assim, vamos formando uma abordagem ecológica no estudo dessa religiosidade curadora genuinamente brasileira que tem despertado o interesse de vários pesquisadores em diferentes regiões do mundo. Um primeiro ponto a ser destacado, conforme pontua Mabit (2002, p. 175), se refere à necessidade de "redefinição do enfoque científico neste campo, quer dizer, uma revisão epistemológica". Nas palavras desse autor:

(...) a ayahuasca requer um processo de in-formação no sentido etimológico do termo. A informação não pode ser recolhida de fora, mas procede do interior do sujeito. Por conseguinte, uma investigação que descarta a auto-experimentação se priva de fato da principal fonte de dados e reduz o valor das hipóteses assim formuladas. (...) A abolição da distância entre observador e objeto (trata-se do mesmo indivíduo ao mesmo tempo sujeito e objeto) constitui o nó central da técnica terapêutica tradicional. Tornamos a dizer, o sujeito não captura a realidade, mas é capturado por ela, não atua mas é atuado. Quando o conhecimento sólido de um investigador se enriquece a partir da auto-experimentação, tal fato permite o descobrimento de horizontes originais de busca e a formulação de hipóteses inovadoras. (MABIT, 2002, p. 174-175)

Portanto, partindo das epistemologias ecológicas podemos encontrar um paradigma interessante para o estudo do Daime e seus agenciamentos. Neste paradigma o conhecimento não ocorre pelo distanciamento e pelos dispositivos da evitação, mas de modo inverso "pelo engajamento do sujeito no mundo e no coração da matéria por meio da participação e do compartilhamento de uma experiência comum que atravessa os seres e as coisas que habitam a mesma atmosfera" (STEIL & CARVALHO, 2014, p.

176). Deste modo, uma abordagem ecológica no estudo do Daime implica em reconhecer a condição participativa do pesquisador, "assim como a reintegração das dimensões experienciais e ambientais na produção dos efeitos em questão" (SILVA, 2017, p. 11).

Nesse paradigma destaca-se a natureza xamânica dos rituais e das práticas daimistas. Essa característica não ocorre de forma padronizada em todas as pessoas e grupos daimistas. Há, inclusive, diferentes linhas de trabalho com o chá dentro e fora desse contexto. Não raro podemos encontrar centros ayahuasqueiros que se denominam como xamânicos, se diferenciando dos moldes daimistas de trabalho. Há também igrejas daimistas que se caracterizam pela realização de trabalhos dentro da "linha xamânica". Contudo, se considerarmos que a bebida sacramental é oriunda dos povos indígenas da Amazônia e está presente de forma central nesses contextos rituais (tanto daimistas quanto não daimistas), então, em todos esses contextos há uma forte influência de visões e concepções xamânicas. Assim,

(...) o xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no logo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política - uma diplomacia. Se o 'multiculturalismo' ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica. (CASTRO, 2002, p. 358)

É nesse sentido que se torna produtivo para o pesquisador do campo ayahuasqueiro a realização de um tipo de treinamento nativo que lhe possibilite a obtenção de bons resultados. "A observação experiencial pode produzir informações válidas somente se o pesquisador tiver passado por algum treino na tradição espiritual a ser pesquisada" (LAUGHLIN, McMANUS & SHEARER, 1993 *apud* MERCANTE, 2012, p. 51). É também nesse sentido que Mabit (2002) salienta a necessidade de certos cuidados para as pessoas que desejam ter uma experiência profunda com o chá, por exemplo a realização de dietas alimentares entre outros cuidados de comportamento. Portanto, a qualidade da práxis xamânica com o Daime não depende somente da bebida e do contexto ritual em questão, mas é determinada também e em grande medida pela disposição interna e pela atitude individual da pessoa.

Outro ponto importante a ser abordado sobre as epistemologias ecológicas é a busca ou a retomada de uma percepção sagrada do ambiente. Nessa perspectiva, o sagrado não se define somente pela simples oposição ao profano, mas trata-se de uma dimensão integradora e holística da experiência humana, constituindo "um modo de ser que estabelece conexões e não divisões, estando sensível ao *padrão que liga e à beleza da unidade*" (CHIESA, 2017, p. 426, grifos do original).

A partir das críticas realizadas por Bateson e Ingold ao dualismo cartesiano e suas consequentes divisões, Chiesa (2017) aproxima esses dois autores para estabelecer a ideia de uma percepção sagrada do ambiente marcada por uma visão monista do mundo. "Uma maneira de perceber, conhecer e se engajar no ambiente que, sem abrir mão dos sonhos e da imaginação, concebe outras formas possíveis de viver a vida e se corresponder com tudo aquilo que nos envolve" (CHIESA, 2017, p. 410).

De acordo com esta proposição sagrada de ambiente, a religião não é o único domínio relacionado ao sagrado, uma vez que o oposto da religião não é o ateísmo ou a falta de crença, mas a negligência, isto é, "não prestar atenção ao mundo, não ser aconselhado pelo mundo, não estar preparado para aprender com as coisas que estão à nossa volta" (INGOLD *apud* CHIESA, 2017, p. 428). Desta forma, o sagrado se refere à união e comunhão, evocando necessariamente uma atenção às relações e conexões entre coisas, pessoas, palavras, dimensões e seres. "A mente ultrapassa os limites da pele, conectando o organismo ao ambiente que o envolve (e a todos os seres que nele habitam)" (CHIESA, 2017, p. 426).

Sendo assim, o sagrado não está restrito aos rituais nem se revela unicamente por meio dos procedimentos litúrgicos das religiões. Não se trata de uma posição dividida entre uma realidade santa dentro da igreja e uma vida profana fora dela. Ao contrário, o sagrado pode permear todas as esferas da vida humana, da mesma forma que o profano pode se manifestar nas figuras de santidade. Como veremos adiante, esta é uma ideia que se aproxima da cosmovisão daimista, em que o sagrado não se limita aos trabalhos espirituais dentro da igreja.

Vale salientar, ainda, que na concepção sagrada de ambiente há uma dimensão não-comunicacional na qual certas coisas devem permanecer "escondidas, silenciadas e distanciadas de um pensamento racional, baseado na ideia de um propósito consciente, e mais próximas, por outro lado, das experiências proporcionadas pela poesia, pelo transe ou pelo sonho". (CHIESA, 2017, p. 427). Isso é importante frisar, pois é comum nos estudos sobre a cultura daimista referências à dificuldade ou mesmo impossibilidade de

traduzir em palavras as experiências profundas com o chá⁴. De certo modo, há uma característica marcante nesses contextos sobre a necessidade de guardar para si o que se experienciou durante o trabalho espiritual, o que pode estar relacionado a dois aspectos. Primeiro, as experiências são íntimas e há um cuidado para evitar riscos associados a exposições dessa natureza. E, segundo, ao contar ou verbalizar uma experiência em que comumente faltam palavras para descrevê-la, corre-se o risco de reduzir seu significado e diminuir ou perder sua importância, afetando não somente a pessoa que fala, mas também a pessoa que ouve. Esse é um dos desafios para os pesquisadores interessados no estudo sobre os efeitos marcantes do chá e que se manifestou no presente estudo. Para utilizar um ditado popular que foi evocado em uma conversa durante esta pesquisa, "baú aberto não protege tesouro".

Portanto, a dificuldade em obter relatos sobre as experiências espirituais com Daime não se restringe ao contexto de pesquisa acadêmica e à desconfiança por parte dos pesquisados a respeito do destino do material revelado. Mesmo entre os próprios "nativos" parece haver certo cuidado em guardar segredo. Neste estudo, por mais que houvesse um contexto favorável para a realização da pesquisa de campo, uma vez que o pesquisador é também um nativo, outro ponto deve ser destacado - a formação em psicologia. O psicólogo é visto muitas vezes como alguém capaz de "ler a mente" e analisar a pessoa, podendo com isso exercer influência ou mesmo manipulação. Em algumas ocasiões durante a pesquisa de campo esse tema veio à tona, ainda que em tom jocoso, mas não por isso menos importante, já que as brincadeiras costumam disfarçar verdades.

Sendo assim, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com oito pessoas escolhidas tendo em vista o vínculo de proximidade, disponibilidade e confiança com o pesquisador. Além disso, durante o tempo de pesquisa de campo, tanto entre rituais quanto nas demais atividades (mutirões, reuniões, etc.), ocorreram várias conversas informais que também contribuíram para as reflexões aqui levantadas. Além das entrevistas, outros materiais utilizados foram as letras de alguns hinos religiosos e orações escolhidas em função do tema de pesquisa. Um levantamento de documentos da igreja também foi feito, mais especificamente das fichas de anamnese e dos livros de presença.

⁴ Rose (2005), em seu estudo sobre o sistema de cuidados da saúde do Céu da Mantiqueira, além da realização de entrevistas com seus informantes, também solicitou que eles desenhassem sobre suas experiências.

De forma semelhante às pesquisas de campo de Rose (2005) e Mercante (2012), na qual ambos se viram divididos entre papéis distintos, o de pesquisador e o de fardado, aqui também foi necessária uma estratégia de conciliação de papéis. Rose (2005) relata que, durante o tempo que passou no centro religioso, algumas vezes o papel de fardada se sobressaiu, de modo que ela se permitiu uma inserção mais densa nas dinâmicas do centro e acompanhou o grupo nas mais variadas tarefas e funções (limpeza, organização, manejo da terra, etc.). Quando sobrava algum tempo, geralmente à noite, ela retomava a postura de pesquisadora fazendo anotações e refletindo sobre as experiências cotidianas.

Algumas vezes durante a pesquisa de campo tive que escolher entre as posições de pesquisador e fardado. Em certas ocasiões, enquanto todos estavam ocupados com os afazeres do sítio e da igreja, eu estava lá sentado com meu *notebook* fazendo anotações e leituras. Apesar de não haver nenhuma cobrança ou crítica direta a essa minha postura isso me deixou confuso em alguns momentos. Fui conversar com o dirigente para pedir orientação e suas palavras foram certeiras. "Não tem problema, pode ficar tranquilo. Se você estivesse estudando, por exemplo 'as pulsões do Freud', aí não daria. Mas como o estudo é sobre o Daime, então é um trabalho válido". Certamente ele não quis dizer que a teoria pulsional da psicanálise não serve para se pensar a subjetividade daimista. O que ficou subentendido é que qualquer trabalho teórico desvinculado da realidade do Céu de Santa Fé e do sítio deve ser realizado em outro ambiente.

Por fim, para encerrar essa primeira parte sobre a fundamentação teórica e metodológica que orienta o presente estudo, a abordagem ecológica (SILVA, 2017) sobre os efeitos terapêuticos do Daime não é a única possível e nem tem a pretensão de ser a Verdade do fenômeno em questão. Trata-se, no entanto, de um esforço intelectual que seja capaz de abarcar essa realidade de forma a não perder ou diminuir certos elementos considerados importantes para os daimistas. O sol, a lua, as estrelas, os seres divinos, as entidades espirituais, a irmandade, os animais, a água, o fogo, a floresta, enfim, são vários os elementos presentes nesse contexto que confluem para os efeitos positivos na saúde das pessoas. Além dos efeitos farmacológicos da bebida sacramental, mas sem excluí-los da discussão, são estes elementos que agem e interagem com as pessoas através de uma percepção sagrada de ambiente.

A partir do que foi exposto até agora, e inspirado em tais autores, diríamos que perceber o universo, as coisas, os seres e a si mesmo de uma maneira sagrada significa estar atento às continuidades, às conexões, aos fluxos que percorrem, unificam e atravessam todo o ambiente. Significa estabelecer

conexões ou (re)ligações entre diferentes planos ou dimensões e entre os próprios seres humanos (e não-humanos). Pensar com sagrado ou sagradamente significa (re)ver ou (re)ler o ambiente de uma forma mais atenta, traçando continuidades simétricas entre todas as coisas encontradas no mundo vivido e, ao mesmo tempo, percebendo suas diferenças e variações. Dito de outra maneira, perceber o ambiente, as coisas ou as situações da vida cotidiana de uma forma sagrada, implica um modo específico de ver e agir sobre o mundo. Nesse sentido, o sagrado refere-se mais a um modo singular de ver (ou ler) as coisas que propriamente às coisas em si; refere-se, enfim, a um modo de ver que procura ir além do que comumente se vê. (CHIESA, 2017, p. 428)

Portanto, o referencial teórico das epistemologias ecológicas e a percepção sagrada de ambiente evita uma abordagem do potencial terapêutico do Daime focada unicamente na composição química da bebida e suas propriedades farmacológicas. Mesmo que se considere que as substâncias presentes no Daime são divinas, já que trata-se de um sacramento, o chá não é o único responsável pelas transformações vivenciadas pelas pessoas. Certamente é considerado o principal agente dessa transformação, mas está inserido dentro de um conjunto de práticas e saberes.

Para encerrar esse primeiro capítulo, a visão sagrada de ambiente corresponde a uma ontologia simétrica com vistas à superação do etnocentrismo e em oposição a uma ontologia antropocêntrica (STEIL & CARVALHO, 2014). Apoiado nesse referencial epistemológico ou "epistemontológico", pois aqui ser e conhecer correspondem ao mesmo processo (CHIESA, 2017), passaremos ao segundo capítulo do texto em que são feitos alguns apontamentos iniciais na compreensão da cultura do Daime tal como se apresenta na atualidade.

Cap. 2 – Apontamentos iniciais

*Pesquisando a natureza
Não se tem nada maior
Toda vida vai ao além
Toda matéria fica no pó*

Padrinho Alfredo

Antes de adentrarmos ao cerne da pesquisa é importante pontuar algumas reflexões preliminares que são necessárias para o entendimento da cultura ayahuasqueira no Brasil. Como o culto do Santo Daime está inserido nessa cultura, é pertinente nesse primeiro momento considerar alguns pontos que vão servir de sustentação para as reflexões posteriores.

O primeiro apontamento é sobre as diferentes maneiras em que distintas áreas do saber tratam dessa bebida. Na tentativa de categorizar e compreender seus efeitos alguns conceitos se mostram mais produtivos que outros. Longe de querer definir o que é o chá, trata-se de colocar em evidência esse debate que, ao que tudo indica, não está de forma alguma esgotado.

O segundo ponto abordado se refere à legislação brasileira que regulamenta o uso religioso do Daime (ou Ayahuasca). O Brasil ocupa um lugar singular nesse debate jurídico em torno da regulação do uso de substância psicoativa e isso está relacionado à criação e desenvolvimento dos cultos religiosos em que o chá é tomado como sacramento - colocando em evidência o uso religioso da Ayahuasca e marginalizando outros usos, inclusive os usos indígenas.

O último apontamento trata dos usos da bebida em contexto indígena. As plantas que são utilizadas para fazer o chá tem origem amazônica e sua receita de preparo e de uso foi e continua sendo guardada pelos povos que ali existem. Mais do que isso, esses povos contém um amplo conjunto de práticas e saberes que formam uma verdadeira tecnologia xamânica de cura. Por isso é importante tratar desses usos indígenas do chá, ainda que de forma breve, pois são práticas que ressoam na cultura ayahuasqueira atual e estão presentes no contexto daimista.

2.1 É possível definir o chá?

Tentar definir essa bebida que historicamente está envolta em mistérios e magia não é tarefa simples. A começar pelo tipo de bebida, se é um chá, se é um vinho, uma

poção, uma beberagem, um remédio, etc. No âmbito nativo definitivamente não há um consenso sobre isso e, além dessas já mencionadas, podemos encontrar outras maneiras de se referir à bebida. Essas diferenças podem estar relacionadas com os diferentes tipos de preparo da bebida, quais plantas foram selecionadas, como e quando foram colhidas, quais partes foram usadas no preparo, se a bebida está mais apurada e concentrada ou se está mais diluída, por exemplo. Então, se a bebida está com uma cor mais clara, translúcida e com sabor mais suave é facilmente chamada de chá. Mas se estiver com uma cor mais escura, um aspecto mais encorpado e com gosto forte já não se diz o mesmo. Há também os efeitos do armazenamento da bebida, que podem provocar alterações de sabor devido a processos de fermentação. Por isso os recipientes são previamente esterilizados e são tomados outros cuidados para diminuir as chances da bebida fermentar⁵.

No Santo Daime a bebida é chamada simplesmente de Daime. Durante o feitio, que é abordado de forma mais detalhada no capítulo 3, a bebida pode ser preparada em diferentes concentrações, mas todas recebem o mesmo nome, Daime. Assim, em um mesmo feitio podem ser produzidos o Daime de 1º grau (também chamado de Daime do Mestre), Daime 2x1, 3x1, 4x1, etc., Daime semi-mel, Daime mel e Daime gel. Este último deve ser diluído em água para ser ingerido e surgiu a partir da necessidade de facilitar o transporte do sacramento para igrejas existentes em outros países. Pode haver também outros nomes de Daime, por exemplo o Daime Estrela, quando a bebida apresenta alto potencial de efeitos visionários, ou o Daime Arara, feito a partir de uma variedade de cipó *Banisteriopsis*, que dizem resultar em um sabor mais amargo entre outros efeitos.

Adentrando ao campo dos estudos acadêmicos sobre substâncias psicoativas uma referência clássica diz respeito à tríade “*substance, set and setting*” (ZINBERG, 1984). Vários pesquisadores utilizam essa terminologia em seus estudos e podemos dizer que já está consolidada nesse campo. O primeiro fator a observar diz respeito às características da substância em si, sua composição química e ação farmacológica, a dosagem e as diferentes vias de administração (enteral, quando se refere à absorção via oral, sublingual ou retal, e a parenteral, quando a substância é administrada via

⁵ É interessante para pesquisadores, tanto na área científica quanto religiosa, o estudo sobre essas diferenças de armazenamento da bebida e os processos que podem se desencadear a partir daí. Sabe-se que a fermentação, por exemplo, não altera somente o sabor da bebida tornando-a azeda, mas também pode provocar uma alteração na composição química, já que resulta em liberação de álcool etílico.

intravenosa, intramuscular, subcutânea, respiratória, tópica, etc.). O segundo fator é sobre as expectativas e disposições pessoais antes, durante e após o uso da substância, o que inclui a história de vida da pessoa, a estrutura de personalidade, as condições físicas e psicológicas entre outros fatores individuais. Por fim, temos o *setting*, que trata do ambiente físico, social e cultural relacionado ao uso da substância, ou seja, as características do local da experiência, as relações com outras pessoas, os diferentes significados culturais sobre o uso, entre outros fatores atribuídos ao contexto no qual a substância é tomada. Portanto, as experiências com psicoativos resultam da combinação desses três fatores.

As substâncias psicoativas são aquelas que interagem principalmente com o sistema nervoso central promovendo efeitos na atividade psíquica ou mental e no comportamento. Também chamadas de psicotrópicas, são substâncias que promovem modificações na atividade cerebral, o que resulta em modificações no humor, nas percepções e na consciência. É um conjunto amplo que envolve substâncias lícitas e ilícitas. Entre as lícitas a mais comum e amplamente usada é a cafeína, que está presente em diferentes plantas como o café, a erva-mate, o cacau, o guaraná, entre outras. Também fazem parte desse grupo os medicamentos produzidos pela indústria farmacêutica que tem como objetivo o tratamento de diferentes transtornos e quadros psicopatológicos – são os medicamentos antidepressivos, ansiolíticos, estabilizadores de humor, antipsicóticos, entre outros. Sobre os psicoativos ilícitos podemos citar a cocaína, proveniente das folhas da planta de coca. Tanto a cafeína como a cocaína são categorizadas pela farmacologia como substâncias estimulantes. Outras categorias de psicoativos se referem às substâncias depressoras (por exemplo o álcool) e às perturbadoras ou alucinógenas. É nessa última categoria que estariam incluídas as substâncias da Ayahuasca e de outras plantas consideradas sagradas e essa definição tem provocado importantes debates no meio acadêmico.

O termo alucinógeno é utilizado para agrupar uma categoria abrangente de substâncias psicoativas, caracterizando-as como substâncias que promovem efeitos que incluem sintomas somáticos, de percepção e psíquicos (NICHOLS, 2004 *apud* PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010). De acordo com Mercante (2003), há uma inadequação do uso do termo alucinógeno no estudo de substâncias psicoativas em geral, uma vez que esta classificação limita a compreensão dos efeitos a um ponto de vista estritamente biológico. Podemos dizer que a principal crítica no emprego da palavra alucinógeno para se referir às substâncias da Ayahuasca se refere a não inclusão

de fatores sociais e culturais (*setting*) no entendimento do tema, além de causar certo estigma para os adeptos dos cultos ayahuasqueiros, uma vez que “alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aloucar” (MACRAE, 1992, p. 16).

A busca pelo potencial farmacológico das plantas e minerais é bastante antiga e sua história confunde-se com a história da própria humanidade (ROMERO, 2002; CARNEIRO, 2008). Contudo, somente em meados do século XX foi possível a sintetização de uma substância que viria a causar grandes impactos no meio científico, especialmente no campo dos estudos de psicoativos – além de impactar nas Artes, na Filosofia e na cultura em geral. A Dietilamida do Ácido Lisérgico (ou simplesmente o LSD) foi descoberta de forma acidental pelo químico suíço Albert Hofmann a partir de um fungo que se desenvolve no centeio. A nova substância despertou profundo interesse na comunidade científica da época, que já estava promovendo estudos com outras substâncias consideradas alucinógenas, por exemplo a *psilocibina* (proveniente do cogumelo *Psilocybe cubensis*) e a *mescalina* (encontrada no cacto peiote *Lophophora williamsii*).

A Ayahuasca também configurava objeto de pesquisas científicas nesse período, mas esta história será abordada mais adiante. Por enquanto, a menção a estes estudos sobre as substâncias consideradas alucinógenas serve para citar as diferentes formas de definir estas substâncias que passaram a formar um corpo importante de discussão que existe até hoje.

Outra palavra usada para se referir a essas substâncias, principalmente o LSD, é *psicotomimético* ou *psicomimético*, isto é, a capacidade que a substância tem em promover efeitos que mimetizam a psicose. Muitos psiquiatras e psicólogos passaram a fazer auto experimentos com LSD para ter um entendimento mais próximo da realidade de seus pacientes. A partir daí outros estudos focaram no potencial terapêutico e na aplicação clínica do LSD em psicoterapia e em pacientes com alcoolismo, depressão, câncer, entre outros problemas relacionados à saúde (RODRIGUES, 2016).

A primeira publicação científica sobre os efeitos do LSD em humanos ocorreu em 1947 e, até a sua proibição pelos Estados Unidos em 1966, foram publicados mais de dois mil artigos sobre essa substância. É curioso que o Estado norte-americano, quando tornou o LSD uma substância ilícita, declarou ser uma substância carente de interesse científico, proibindo a realização de pesquisas científicas com ele (VILLAESCUSA, 2006). Contudo, nesses vinte anos em que o LSD estava liberado

muitos estudos foram realizados, o que causou uma verdadeira revolução em áreas como a psiquiatria, por exemplo.

Según el psiquiatra J. Halpern la investigación con LSD llevó a un mayor conocimiento del neurotransmisor serotonina, ya que ambos comparten una estructura molecular muy similar, abriendo paso a la comprensión de la función de este neurotransmisor en la patogénesis de la depresión y al desarrollo de los modernos fármacos antidepresivos inhibidores de la recaptación de la serotonina. (VILLAESCUSA, 2004, p. 1)

Em paralelo a estas descobertas da neurofarmacologia, psicólogos, psiquiatras e outros terapeutas desenvolveram modelos de trabalho e de intervenção terapêutica com LSD: o modelo *psicotomimético*, o *psicolítico* e o *psicodélico* (VILLAESCUSA, 2004).

O modelo psicotomimético foi o primeiro a ser desenvolvido e se refere mais a um modelo de investigação da substância e exploração de seus efeitos do que um modelo de intervenção clínica propriamente dito. Duas linhas de trabalho ficaram evidentes nesse modelo. Por um lado, a ingestão da substância possibilitava aos terapeutas uma experimentação controlada da perspectiva delirante de seus pacientes, aumentando a capacidade de compreensão e de empatia em relação a eles. Por outro, a realização de experimentos com sujeitos “sadios” proporcionava uma “psicose modelo” que poderia ser estudada para se compreender melhor a enfermidade mental. "Este modelo mostró pronto sus limitaciones, ya que se hicieron cada vez más evidentes las diferencias entre los estados producidos por la ingestión de LSD y los delirios psicóticos" (VILLAESCUSA, 2004, p. 2). Sobre as diferenças entre as percepções induzidas por psicoativos e as visões alucinantes da psicose, vale uma citação.

Las percepciones portan una carga simbólica que el sujeto puede descifrar, hallando caminos de verdad subjetiva pero no de certeza. ¿Qué diferencia esta verdad subjetiva de la certeza alucinatoria? A nuestro entender, la plasticidad del mecanismo de sustitución que funciona en la metáfora. Es justamente la *metaforización* discursivo-perceptiva la que falla o está ausente en la alucinación y también en la psicosis. (VIEGAS; BERLANDA, 2012, p. 231, grifo dos autores).

De acordo com Villaescusa (2004), o psiquiatra Humphrey Osmond, pesquisador pioneiro no campo das substâncias psicoativas, decidiu realizar um estudo inédito com pacientes em tratamento do alcoolismo, o qual consistia na administração de altas doses de LSD a estes pacientes a fim de promover um estado de abstinência. O experimento teve êxito e muitos pacientes deixaram de beber após o contato com LSD. A grande descoberta de Osmond foi que esse efeito terapêutico estava associado a uma profunda experiência de natureza espiritual. Villaescusa (2004, p. 3) se refere a esta experiência

como "una comprensión intuitiva de la naturaleza profunda de la realidad a través del contacto directo con la dimensión espiritual, una experiencia que cambiaba radicalmente en los sujetos que pasaban por ella su manera de ver el mundo y de verse a ellos mismos en él". Deste modo, o modelo psicotomimético foi sendo substituído pelo modelo psicodélico, neologismo criado pelo próprio Osmond em parceria com o escritor Aldous Huxley (RODRIGUES, 2016), cujo significado aponta para uma substância capaz de revelar ou manifestar a psiquê ou o psiquismo.

Ya no se consideraban los efectos de la LSD como comparables a los de un delirio psicótico, sino que se le atribuían la capacidad de conducir a estados modificados de conciencia similares a los alcanzados por los místicos de las varias tradiciones espirituales, estados que llevan consigo profundos cambios terapéuticos en los sujetos que los experimentan. De psicotomimética la LSD pasaba a ser *misticomimética*. (VILLAESCUSA, 2004, p. 3, grifo do autor).

Enquanto que no modelo psicodélico eram realizadas poucas sessões, mas com doses altas de LSD (entre 250 e 1500 microgr.), no modelo psicolítico as doses eram menores (entre 75 e 150 microgr.) e eram administradas em várias sessões. O termo psicolítico se refere à dissolução da mente ou, mais especificamente, à característica que a substância tem de dissolver as resistências do paciente em face ao tratamento, "permitiendo así el acceso a los recuerdos traumáticos reprimidos, la comprensión de los conflictos internos ignorados y la expresión acentuada de los procesos transferenciales en la relación entre terapeuta y paciente" (VILLAESCUSA, 2004, p. 6).

Como referem Harman, McKim, Mogar, Fadiman & Stolaroff (1966) investigadores que trabalharam na primeira fase da pesquisa em humanos reportaram que os psicodélicos mimetizaram doença mental (quando administrados num cenário que os provocavam), iluminaram a teoria freudiana (quando administrados por um freudiano competente), evocaram arquétipos junguianos (quando administrados por um junguiano sensível), fundamentaram os princípios da terapia comportamental (aumentando a sugestionabilidade e a modificabilidade) e demonstraram a solidez da abordagem existencial. (PEREIRA, 2014, p. 3).

Deste modo, muitos pesquisadores e cientistas, sobretudo psiquiatras, psicólogos e farmacólogos, dedicaram suas carreiras a este campo de estudos na esperança de que as substâncias psicodélicas pudessem ser para a psiquiatria o que o microscópio é para a biologia ou o telescópio é para a astronomia, isto é, uma ferramenta essencial para a exploração de partes do mundo interno que estão normalmente inacessíveis, um catalisador ou amplificador dos processos mentais (GROF, 2001).

As substâncias consideradas psicodélicas não se referem somente àquelas sintetizadas em laboratório por cientistas como é o caso do LSD, mas incluem também

aquelas que estão disponíveis no meio natural (em plantas, fungos e animais) e que são utilizadas historicamente em diferentes culturas pelos povos nativos de várias partes do mundo. Já foram mencionados os cogumelos *Psilocybe cubensis* e o cacto peiote *Lophophora williamsii*. Podemos incluir também nesse grupo o cogumelo *Amanita muscaria*, o cacto San Pedro *Echinopsis pachanoi* ou *Trichocereus pachanoi*, o arbusto da Jurema *Mimosa tenuiflora* ou *Mimosa hostilis*, a planta Arruda Síria *Peganum harmala*, o arbusto *Tabernanthe iboga*, a erva *Salvia divinorum*, a rã Kambô *Phyllomedusa bicolor*, entre outros.

Las denominadas drogas de sabiduría - peyote, ayahuasca, iboga, LSD, psilocibes...– permiten realizar una excursión psíquica y son tenidas, desde tiempos inmemoriales, por sustancias sagradas, de obligado respeto, cuya ingestión puede desvelar los más dolorosos rincones y recuerdos que cada uno esconde como paso previo al éxtasis gozoso. Tal paseo, de indudable beneficio espiritual y terapéutico, nada tiene que ver con una desenfadada diversión de fin de semana. (FERICGLA, 2004, p. 8)

O emprego dessas substâncias em diferentes culturas se expressa em manifestações de tipo mágico-religiosas, apresentando evidentes paralelismos em distintos contextos. "Desde los estados de trance, visionarios o proféticos, a las representaciones artísticas y a la simbología o los códigos culturales; ya sean de identificación étnica, político-social o religioso" (ROMERO, 2002, p. 15). Daí que essas experiências permitem o uso do termo *misticomimético*, pois teriam a capacidade de induzir estados místicos, com a profusão de profundos significados de natureza espiritual.

Há também o uso da palavra *enteógeno*, que significa que a substância "contém o divino em seu interior". MacRae (1992) considera esse termo mais adequado por enfatizar aspectos culturais e simbólicos, evitando um reducionismo farmacológico que desconsidera o caráter fenomenológico da experiência. O termo enteógeno foi defendido pelos antropólogos Weston La Barre e Jonathan Ott no final da década de 1970, como alternativa ao uso do termo alucinógeno que induz a interpretações pejorativas sobre os efeitos produzidos por substâncias consideradas sagradas para os povos que as utilizam (OTT, 2013).

Voltando ao Daime e aos daimistas, como se trata de um sacramento religioso podemos afirmar que o termo enteógeno é o mais apropriado. O Daime é preparado a partir da junção de duas plantas consideradas sagradas, a Rainha, que representa a Luz e está vinculada ao feminino, e o Jagube, que representa a Força e se identifica com o masculino. Assim, para os daimistas o Daime é um ser divino materializado em líquido

e ao comungá-lo a pessoa assume uma postura de seriedade e respeito, buscando por meio da abertura e entrega se conectar com este ser divino - pois é desta comunhão com o divino que a pessoa obtém força, amor, saúde e conhecimento.

Conforme já foi dito, a palavra alucinógeno se mostrou inadequada para tratar dessas substâncias. Mas o termo psicodélico, que a princípio foi criado justamente para superar as conotações pejorativas dos "alucinógenos", passou a sofrer um desgaste cultural com o passar do tempo - além de ser uma palavra de sentido bastante amplo e com pouca especificidade. Assim, há ainda outro termo empregado e que merece ser abordado aqui. Trata-se do conceito de *psicointegrador* desenvolvido pelo antropólogo estadunidense Michael Winkelman. Este autor buscou compreender os estados alterados de consciência presentes nos sistemas xamânicos por meio de estudos interdisciplinares e *transculturais*, os quais buscaram focar na identificação das bases biológicas das experiências religiosas. Assim, o termo psicointegrador se insere em um paradigma biopsicossocial e se refere à capacidade que a substância tem em estimular a integração de processamento comportamental e socioemocional do cérebro com relações na linguagem, nas representações egóicas e na identidade pessoal. Desta forma, são substâncias que promovem efeitos fisiológicos de base bioquímica que podem produzir a cura através da integração de diferentes sistemas funcionais do cérebro (WINKELMAN, 2010).

Os psicointegradores agem no psiquismo de forma a favorecer o equilíbrio interno, provocando a expressão de conteúdos não integrados ou problemáticos por meio de um princípio de homeostase. Contudo, para isso ocorrer de forma segura é necessário um ambiente adequado, o que pode ser alcançado pelo contexto ritual. Nas palavras do autor:

O processo que provoca a integração desses processos cerebrais de nível inferior no córtex frontal tem inerentes potenciais terapêuticos na elevação das memórias traumáticas para a consciência, o que permite a resolução através da catarse e da ab-reação, facilitada pelo contexto ritual de apoio. A tendência dessas substâncias para provocar material pessoal angustiante, conflitos não resolvidos, experiências traumáticas e aspectos não integrados do self reflete a estimulação do sistema límbico pelos psicointegradores, induzindo a manifestação de problemas aflitivos relacionados ao self e aos apegos sociais.⁶ (WINKELMAN, 2010, p. 199, tradução minha)

⁶ The process provoking the integration of these lower level brain processes into the frontal cortex has inherent therapeutic potentials in the elevation of traumatic memories into consciousness, which permits resolution through catharsis and abreaction, facilitated by the supportive ritual context. The tendency of these substances to elicit distressing personal material, unresolved conflicts, traumatic experiences, and unintegrated aspects of self reflects psychointegrators' stimulation of the limbic

O termo psicointegrador pretende abarcar diferentes dimensões da experiência com psicoativos, pois envolve uma compreensão biológica dos efeitos da substância no sistema nervoso central e sem perder ou diminuir a importância do aspecto fenomenológico em questão. É, portanto, um termo útil para as reflexões e análises do presente estudo. Psicointegrador relaciona-se, desta forma, a um ponto de vista bastante conhecido sobre o potencial dessas substâncias. Quando o Daime se popularizou no Brasil alguns depoimentos de artistas famosos que tomaram o chá ganharam notoriedade na mídia. Afirmava-se que em apenas um ritual poderia se atingir um nível de autoconhecimento que demoraria anos para ser alcançado no divã.

Essas são algumas palavras usadas em referência a essas substâncias que agem no psiquismo e no comportamento. Porém, outras poderiam ser evocadas, por exemplo *phantasticum*, que seria um termo utilizado na pioneira classificação das substâncias psicoativas proposta em 1924 pelo farmacologista alemão Ludwig Lewin (RODRIGUES, 2016). Outro termo presente nessa história da ciência dos psicoativos é "fanerótimo, de *phaneroein*, tornar visível, manifesto" (RODRIGUES, 2016, p. 94). Ainda para salientar a diversidade da terminologia psicoativa, vale uma citação sobre o propositor do termo psicodélico.

Tentei achar um nome apropriado para os agentes em discussão: um nome que incluísse os conceitos de enriquecimento da mente e alargamento da visão. Algumas das possibilidades foram: psicofórico, transformador da mente; psico-hórmico, excitante da mente; e psicoplástico, moldador da mente. Psicozínico, fermentador da mente, com efeito é apropriado. Psicoréxica, explosor do espírito, apesar de difícil, é memorável. Psicolítico, libertador da mente, é satisfatório. Mas minha escolha recaiu sobre psicodélico, manifestador da mente, pois o termo é claro, eufônico e não contaminado por outras associações. (OSMOND, 1957 *apud* RODRIGUES, 2016, p. 88)

Nota-se a dificuldade encontrada pelo pesquisador pioneiro dos psicoativos em definir um termo apropriado para o estudo científico de tais substâncias. De certa forma é uma dificuldade ainda não superada e não há um consenso sobre qual terminologia seria a mais adequada. Estudos biomédicos normalmente empregam o termo alucinógeno, enquanto que estudos culturais evitam essa palavra. Importante frisar que há uma distinção êmica entre substâncias naturais e sintéticas. Nesse sentido, não seria adequado relacionar as substâncias do Daime e do LSD num mesmo grupo, mesmo se tratando de substâncias molecularmente análogas. Antropólogos gostam do termo

system, provoking manifestation of distressing issues related to self and social attachments (WINKELMAN, 2010, p. 199).

enteógeno, pois enfatiza o aspecto sagrado da substância e da experiência. Já a palavra psicodélico, que a princípio foi criada livre de contaminações, com o tempo sofreu um desgaste cultural tendo em vista o uso e o abuso das substâncias nos movimentos da contracultura das décadas de 1960 e 1970 (*beatniks*, *hippies* e *junkies*) e também posteriormente na onda *underground* das *raves*.

Ainda que existam várias drogarias espalhadas nos espaços urbanos, a palavra droga não é utilizada aqui, pois corresponde a um significado carregado de preconceitos - e também porque não se encontra Daime à venda nas farmácias. Como já pode ser notado no texto, há uma preferência pelo termo psicoativo, por ser uma palavra neutra e livre de associações pejorativas. Também é empregado o termo enteógeno, pois o Daime é visto como um ser divino. Entretanto, enteógeno é pouco específico quando se trata dos efeitos da bebida no organismo humano, sobretudo no sistema nervoso e seus desdobramentos no psiquismo. Por isso é empregado também o termo psicointegrador.

Esse primeiro apontamento sobre a terminologia das substâncias do Daime recebeu um título em forma de pergunta. Ao longo do texto percebe-se a tentativa de responder essa pergunta com base em conceitos êmicos e éticos, porém, não se trata de uma resposta definitiva. Ou seja, é possível definir o chá? Sim e não. No caso do presente estudo, focado nos fatores terapêuticos do Santo Daime, uma definição possível é a que já foi acima apontada - o Daime é um enteógeno que produz efeitos psicoativos e psicointegradores. Mas o chá do Santo Daime está inserido em um contexto cultural específico em que seu uso vai além da busca por efeitos positivos na saúde. Fora desse contexto o chá pode não ser considerado enteógeno, sobretudo se for tomado em um contexto laico, ainda que continue sendo um psicoativo. Pensemos, por exemplo, na hipótese de uma pessoa inexperiente adquirir o chá pela *internet*, tomar uma boa dose da bebida e, desavisada, sair para passear pelas ruas de um grande centro urbano. Nesse caso, a pessoa provavelmente terá dificuldades em perceber e/ou sentir os efeitos divinos das substâncias do chá e pode ter uma experiência **psicodesintegradora** potencialmente perigosa. Enfim, é a noção ambígua de *phármakon* que está em evidência⁷.

Vale ressaltar que qualquer tentativa de definição sobre o divino esbarra em concepções profundamente subjetivas e pessoais. Ainda que seja tomado o referencial

⁷ "Na medicina grega antiga as substâncias não eram consideradas exclusivamente boas ou más em si, diferente do que ocorre hoje, pois grande parte de nossa sociedade associa a imagem do veneno apenas ao termo droga - e este ao ilícito, proscrito (mal) - e a imagem do remédio ao termo fármaco - e este ao lícito, prescrito (o bem)" (RODRIGUES, 2016, p. 77).

ecológico sobre a percepção sagrada da vida, tentar definir o que é o divino parece ser uma tarefa bastante pretenciosa e imprópria para o presente estudo.

Por último, as substâncias psicoativas consideradas alucinógenas estão banidas pelo *Controlled Substance Act* (EUA) desde 1971, quando foram incluídas na lista do *Schedule 1*, onde se afirma sobre a inexistência de qualquer propriedade biomédica ou terapêutica das substâncias dessa classe (ESCOBAR, 2012). Porém, muitos estudos realizados nos últimos anos demonstram o contrário⁸.

Passaremos, então, para o segundo apontamento importante no estudo dos fatores terapêuticos do Santo Daime. A legislação brasileira reconhece e legitima apenas o uso religioso do chá, indicando a necessidade de mais estudos sobre o potencial terapêutico da bebida.

2.2 A legitimação do uso da Ayahuasca no Brasil

No Brasil, uma portaria da Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos (Portaria nº 2 da DIMED, datada de 8 março de 1985) incluiu a *Banisteriopsis caapi* na lista das substâncias e produtos entorpecentes de uso proscrito no país, tendo em vista seus componentes psicoativos considerados alucinógenos e perigosos, "*devido ao seu alto risco de desenvolvimento de dependência física e/ou psíquica*" (BARROS, 2016, p. 127, grifos do original). Tal medida acabou por criminalizar a Ayahuasca (REGINATO, 2010). No entanto, conforme pontua Barros (2016), neste documento há uma alusão equivocada sobre a substância dimetiltriptamina (DMT)⁹ como pertencente ao cipó *Banisteriopsis* e não à folha da *Psychotria*, que não é citada no documento.

Com a criminalização da Ayahuasca em 1985, a UDV redigiu uma petição ao Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN, atual Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas, CONAD) pedindo a revisão dessa medida. O advogado e membro da UDV Luís Felipe Belmonte dos Santos foi o responsável por esta petição.

⁸ Sobre o potencial terapêutico da Ayahuasca, ver: LABATE & CAVNAR, 2014; LABATE & BOUSO, 2013; MERCANTE, 2013; ESCOBAR, 2012; ASSIS & LINS, 2014; SANTOS, 2006; ROSE, 2005; PEREIRA, 2014; MENEGUETTI & MENEGUETTI, 2014; LABIGALINI JR., 1998; ASSIS, 2016; WINKELMAN, BOKOR & FRECSKA, 2016; ARAÚJO *et al.*, 2015; GOMES, 2016; MIZUMOTO, 2012; PELÁEZ, 1994; CÓRDOBA, VALLEJO & SAA, 2012; LOZAIGA-VELDER, 2013; PALMA, 2016; BERLANDA & VIEGAS, 2012; BARBOSA & DALGALARRONDO, 2003; RIBA & BARBANOJ, 2005; CALLAWAY & GROB, 1998; CAVNAR, 2014).

⁹ As substâncias psicoativas da Ayahuasca são abordadas com mais detalhes no capítulo 5.

Em 24 de junho de 1985, formulamos nosso pedido ao CONFEN de revisão daquela proibição, em que ponderávamos sobre a necessidade de examinar o assunto sob os aspectos de 'ordem sociológica, química, farmacológica, antropológica, cultural e jurídico-constitucional' [...]. Dias depois, fomos chamados pelo Dr. Técio Lins e Silva, que nos comunicou que não havia sido encontrado nenhum estudo sobre o uso do Chá no âmbito do Confen, o que nos deu uma imensa tranquilidade, pois evidenciou que o ato da Dimed, de inclusão do Vegetal na lista de substâncias proscritas, era um ato juridicamente nulo, pois não tinha sido observado o devido processo legal, sendo preterida solenidade essencial para sua validade, qual seja, a prévia manifestação do órgão competente, o CONFEN. Ou seja, a Dimed editara o ato sem estar fundamentada na legalidade. (SANTOS, 2011, *apud* BARROS, 2016, p. 144)

Em resposta, tendo em vista a falta de informações sobre os vegetais da Ayahuasca nos registros do CONFEN daquela época, este órgão retirou provisoriamente a *Banisteriopsis caapi* da lista de substâncias proscritas e determinou que se formasse um grupo de trabalho a fim de pesquisar os usos da Ayahuasca para poder deliberar sobre o assunto. Inicialmente este grupo de trabalho contou com a participação de dois médicos que, após uma coleta de informações em comunidades religiosas de Rio Branco-AC, apresentou um parecer favorável ao uso do chá, mas indicando a necessidade de um exame mais aprofundado (FERNANDES, 1986; BARROS, 2016). Do relatório deste primeiro grupo de trabalho cabe um destaque para os seguintes pontos relativos aos grupos analisados:

4) Padrões morais e éticos de comportamento, em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas. Obediência à lei pareceu sempre ser ressaltada [...]. 5) O efeito observado provavelmente é devido não somente ao chá, mas ao ambiente como um todo, às músicas e danças concomitantes etc. [...] 9) Findo as cerimônias todos de uma maneira aparentemente normal e ordeira voltam aos seus lares [...] Os seguidores das seitas parecem ser pessoas tranquilas e felizes. Muitas atribuem reorganizações familiares, retorno de interesse no trabalho, encontro consigo próprio e com Deus etc., através da religião e do chá [...]. 13) Antigamente o cipó e a chacrona só eram encontrados na mata virgem. Algumas seitas têm procurado cultivar essas plantas com relativo sucesso. Ressalta-se no entanto que a preparação do chá é bastante difícil e prolongada, envolvendo toda uma 'tecnologia' que provém de datas imemoriais realizada dentro de um determinado ritual. Da forma como é preparado nos parece difícil que uma quantidade muito maior que a necessária nos cultos seja factível de preparo. Ou seja, parece difícil a preparação do chá em quantidades a serem utilizadas como abuso de uma forma não ritual dentro da sociedade geral [...]. 17) Em casos isolados encontramos adultos jovens provenientes de cidades grandes de outros estados do Brasil, que à procura de um caminho de vida, parecem ter encontrado essas religiões. Parecem, no entanto, estarem bem integrados consigo próprios e com o trabalho que estão realizando. (SÁ, 1987 *apud* BARROS, 2016, p. 132)

Conforme indicação presente nesse relatório, o grupo de trabalho foi ampliado e reestruturado com a inclusão de pesquisadores das áreas da sociologia, filosofia, psiquiatria, psicologia e antropologia. Foram pesquisadas comunidades e grupos religiosos existentes nos estados do Acre, Amazonas e Rio de Janeiro (BARROS, 2016). Em 1987 foi publicado o relatório final deste grupo multidisciplinar de trabalho, apontando a inexistência de prejuízos individuais ou sociais decorrentes do uso do chá e, sendo assim, a Ayahuasca acabou por ser definitivamente excluída da lista de produtos proibidos (ARAÚJO, 2010; BARROS, 2016).

No final da década de 1980 e início de 1990, o CONFEN recebeu novas denúncias acerca do mau uso da bebida, algumas caracterizadas pelo próprio órgão federal como de caráter anônimo e fantasioso (BARROS, 2016). No parecer do conselheiro do CONFEN a essas denúncias, cabe o seguinte destaque:

a) Quanto aos adeptos, afirmou o anônimo denunciante que são 'calculados nos grandes centros urbanos em mais de dez milhões de fanáticos'; b) 'a maioria dos dirigentes (sic) são todos toxicômanos e ex-guerrilheiros [...] c) 'O adepto cai em exaustão e aí então começa a queima de ervas a títulos de incenso, com portas e janelas fechadas do templo, que os entendidos dizem ser Maconha [...] e) 'Fato idêntico sucedeu-se na União do Vegetal [...] lá o vegetal é misturado na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante'; f) São os adeptos 'induzidos ao trabalho escravo', doações polpudas. k) [...] só no estado do Acre, 80% da população faz uso desse chá constantemente. (SÁ, 1992 *apud* BARROS, 2016, p. 150-151)

Ainda de acordo com o relator do CONFEN, trata-se mais da reação de alguns pais frustrados com as mudanças nos projetos de vida de seus filhos do que de uma preocupação sobre os efeitos no sistema nervoso central das práticas rituais de consumo do chá (BARROS, 2016). Esse tipo de denúncia está relacionado com a expansão dos cultos ayahuasqueiros no território nacional em grande evidência nesse período.

Cientes da polêmica e controvérsia em torno do uso ritual do chá, os grupos ayahuasqueiros em suas principais vertentes (Santo Daime, Barquinha e UDV) elaboraram uma Carta de Princípios em que se observa o objetivo comum na defesa da regulamentação do uso religioso do chá pelo Estado.

Neste documento, ficam estabelecidos os princípios éticos comuns em torno do uso da ayahuasca pelas comunidades usuárias, dentre os quais se destacam: o comprometimento a não adicionar nenhuma outra substância ao cipó e à folha na preparação da bebida; o uso do chá é restrito aos rituais religiosos, sem associação a quaisquer outras substâncias ilícitas ou plantas psicotrópicas; os usuários precisam permanecer no local do ritual até o término da sessão. Alguns cuidados e restrições foram estabelecidos, como, a não-comercialização, a rejeição à práticas de curandeirismo, e que pessoas sob efeito de álcool ou de outras drogas fossem impedidas de fazer uso do

chá. Também é destacado o cuidado em relação à divulgação de informações, que deve ser feita por representantes autorizados. (BARROS, 2016, p. 148)

Além das denúncias que atribuíram aos grupos ayahuasqueios um caráter de “curandeirismo”, que é uma prática proibida no Brasil, também houveram denúncias a respeito do consumo do chá por crianças, adolescentes e gestantes. Tais denúncias, além de implicações na política externa brasileira resultantes da exportação do chá para outros países, levaram o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD, antigo CONFEN) a instituir em 2004 um novo grupo multidisciplinar de trabalho (GMT) a fim de investigar e atualizar as informações sobre as práticas relacionadas à Ayahuasca (ARAÚJO, 2010). Em 2006, no Relatório Final desse GMT são mantidas as decisões anteriores e o CONAD reconhece que o uso da Ayahuasca se apoia na liberdade religiosa garantida em lei pela Constituição Federal (ARAÚJO, 2010).

No início de 2010 o CONAD publica a Resolução 01/2010, que ratifica o Relatório Final do GMT de 2006 e "dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam" (p. 1). Este documento estabeleceu os direitos e obrigações morais relativos ao uso religioso da bebida a fim de evitar ou diminuir os riscos relacionados ao uso inadequado do chá (REGINATO, 2010). De acordo com o documento, o uso inadequado da Ayahuasca é definido como:

a prática do comércio, a exploração turística da bebida, o uso associado a substâncias psicoativas ilícitas, o uso fora de rituais religiosos, a atividade terapêutica privativa de profissão regulamentada por lei sem respaldo de pesquisas científicas, o curandeirismo, a propaganda, e outras práticas que possam colocar em risco a saúde física e mental dos indivíduos. (RELATÓRIO FINAL GMT AYAHUASCA, 2006, p. 13)

Assim, temos o reconhecimento do Estado brasileiro das práticas religiosas com a Ayahuasca, sendo que outros usos da bebida, como o uso terapêutico por exemplo, não são reconhecidos. Segundo MacRae (2008 *apud* ARAÚJO, 2010), o não reconhecimento de tais usos acaba por marginalizar os grupos que fazem uso da Ayahuasca fora de um contexto religioso, além de considerar os efeitos terapêuticos da Ayahuasca única e exclusivamente como atos de fé.

Reginato (2010) caracteriza as resoluções brasileiras relativas ao uso da Ayahuasca da seguinte maneira: primeiro, em 1985, há a criminalização, depois as resoluções do CONFEN se caracterizam por uma legalização simples e, atualmente,

como uma legalização restritiva. Toda a trajetória desse trabalho jurídico foi marcada por amplas discussões de cunho científico, mas também contou com a participação de representantes dos grupos religiosos e outros atores sociais (BARROS, 2016; REGINATO, 2010). Aqui tal trajetória foi tratada de forma bastante resumida e, mesmo após a definição do assunto favorecendo o uso religioso do chá, isso não significou uma ausência total de instabilidade ou completa segurança jurídica para os grupos ayahuasqueiros. Em abril de 2010, por exemplo, houve um projeto de lei de autoria de um deputado federal em que se solicitava a suspensão da Resolução 01/2010 do CONAD, com vistas ao reestabelecimento da criminalização da Ayahuasca. Porém, logo em seguida o deputado retirou o projeto de tramitação.

Reginato (2010) relaciona as tentativas de proibição do uso da Ayahuasca com as reportagens veiculadas em meios de comunicação de massa, com amplo alcance no território nacional, em que prevalecem noções que tentam demonizar o chá. De acordo com a autora, os principais argumentos dessas reportagens podem ser resumidos da seguinte maneira:

A posição do governo brasileiro é irresponsável, e a Resolução 01/10 é o resultado de repetidos equívocos; a ayahuasca é uma bebida perigosa, com propriedades psicoativas e que causa vômito, diarreia e alucinações; a ancestralidade da ayahuasca não muda sua composição química; a ayahuasca possui DMT, substância proibida pelo International Narcotics Control Board – INCB; a liberdade de culto religioso é uma 'desculpa' para ocultar o uso de drogas ilícitas; determinadas ramificações usam também maconha (chamada de erva de Santa Maria) nos cultos; a permissão concedida pelo governo abre um precedente perigoso; não há estudos científicos suficientes sobre a ayahuasca; não se sabe se há interações medicamentosas, nem quais os efeitos do chá em pessoas com problemas psíquicos; pessoas que precisam de ajuda médica podem ser enganadas; intelectuais e artistas mitificam a ayahuasca porque a crença veio de gente simples da floresta. É uma moda 'new age'; permitir que crianças e mulheres grávidas consumam a ayahuasca é inaceitável; não há provas dos efeitos terapêuticos da ayahuasca; grupos que usam a ayahuasca são inconsistentes, mesclando elementos de várias outras religiões e até da psicanálise. São seitas e não grupos religiosos; as práticas religiosas devem depender de fé e não de química; o uso da ayahuasca traz riscos, é uma questão pública, de saúde e segurança públicas; o consumo da ayahuasca está associado a duas mortes recentes; há tráfico de ayahuasca no país ignorado pelo governo brasileiro; a ayahuasca é utilizada para 'ficar viajandão' (sic) e tem sido vendida livremente pela internet. (REGINATO, 2010, p. 11)

Grinspoon & Bakalar (1997) apontam que a veiculação pejorativa nos meios de massa cria medos que ocasionam experiências danosas com psicoativos, em especial com os psicodélicos - o que acaba criando um *setting* desfavorável para qualquer experiência desse tipo. É, portanto, um assunto pertinente para ser abordado no presente

estudo. De acordo com Reginato (2010), muitas vezes os discursos proibicionistas se apoiam na falta de estudos suficientes que assegurem o uso e sua eficácia.

Em 2008 o grupo religioso denominado Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU - Alto Santo) solicitou junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) a abertura do processo de patrimonialização da Ayahuasca. Tal solicitação pode ser relacionada, entre outros motivos, com a situação de ameaças e instabilidade a respeito das práticas religiosas com o chá. De acordo com Barros (2016), tal movimento configurou-se como estratégia de fortalecimento da legitimidade do uso religioso do chá, pois desta maneira o assunto passava do âmbito do Ministério da Justiça (CONAD) para o âmbito do Ministério da Cultura (IPHAN).

Barros (2016) divide a legitimação do uso religioso da Ayahuasca no Brasil em dois processos. O primeiro momento se iniciou em 1985 com a inclusão da *Banisteriopsis* na lista de substâncias e produtos proscritos da DIMED, o que desencadeou o processo abordado acima chamado pela autora de normatização da Ayahuasca. O segundo momento tem início com o pedido junto ao IPHAN pela patrimonialização da Ayahuasca e não está concluído até o presente momento.

Uma das principais críticas ao processo de normatização ou regulamentação do uso religioso da Ayahuasca no Brasil diz respeito à não participação dos povos indígenas nesse processo. Ressalta-se a completa exclusão dos usos indígenas da Ayahuasca nas resoluções do CONAD. Os povos indígenas só passaram a fazer parte das discussões em torno da legitimação do uso do chá quando se iniciou o processo de patrimonialização da Ayahuasca (BARROS, 2016).

Há uma diferenciação entre o uso da ayahuasca nas comunidades indígenas, considerado como não religioso, e não sendo, portanto, uma questão judicializada no processo de normatização (...). No processo de patrimonialização, a entrada de atores do campo dos originários, em busca dos benefícios esperados em termos de políticas públicas e reconhecimento social, entram em cena, o que não havia sido previsto pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro, reconhecidos por defender o uso da ayahuasca apenas em rituais religiosos. (BARROS, 2016, p. 239)

Em 2014 ocorreu em Ibiza (Espanha) a primeira Conferência Mundial da Ayahuasca, evento de caráter científico que buscou dar visibilidade aos estudos e as questões em torno dos usos da Ayahuasca e seus efeitos, bem como da sua produção, comercialização e legislação correspondente. No ano de 2016 ocorreu na cidade de Rio Branco, Acre, a segunda Conferência Mundial da Ayahuasca. Trata-se de um evento organizado pela *International Center of Ethnobotanical Education Research & Service*

(ICEERS), uma entidade não governamental sem fins lucrativos fundada em 2009 com sede na Holanda. De acordo com o site oficial da entidade disponível na internet¹⁰, a ICEERS tem como missão:

1) a integração da ayahuasca, iboga e outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade moderna, e 2) a preservação das culturas indígenas que têm utilizado estas espécies de plantas desde a antiguidade no seu habitat e recursos botânicos.¹¹ (tradução minha)

Uma crítica feita por muitos ayahuasqueiros à Conferência Mundial da Ayahuasca diz respeito à invisibilização dos povos indígenas, os verdadeiros “donos” da Ayahuasca, que não estariam sendo respeitados pelos organizadores do evento – a primeira conferência contou com a participação de apenas quatro indígenas e foi realizada em um território praticamente inacessível aos povos indígenas. Na segunda edição do evento, realizado em uma região tida por muitos como o berço da Ayahuasca, a organização se mostrou mais preocupada com a participação dos indígenas e mesmo assim recebeu inúmeras críticas por parte dos próprios indígenas, além de entidades, movimentos e intelectuais indigenistas – o argumento mais recorrente continuou sendo o da invisibilização, impedimento e desrespeito aos povos indígenas.

Na Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre/BR¹², assinada por 17 diferentes etnias e publicada um dia após o encerramento do evento de 2016, fica claro o descontentamento dos índios em face do tempo escasso idealizado pelos organizadores para os debates e plenárias – o que de certa maneira é comum em eventos científicos. Além disso, o primeiro item listado na carta informa que, mesmo contando com uma maior participação dos povos indígenas, estes não se sentiram envolvidos na criação e organização do evento.

O processo de patrimonialização iniciado em 2008 suscita várias questões sobre as relações entre o campo religioso e o patrimônio cultural em um Estado supostamente laico como o brasileiro, além de evidenciar diferentes atores nesse processo e o lugar atribuído aos povos indígenas. Tal movimento ilustra bem as disputas e as forças em torno dos usos da Ayahuasca na atualidade.

Esse debate foi realizado também na Conferência de 2016 e ganhou destaque na carta aberta dos povos indígenas. Foi declarado que durante o evento não ficou evidente

¹⁰ Disponível em <<http://www.iceers.org/>> Acessado em 20 de fevereiro de 2017.

¹¹ 1) the integration of ayahuasca, iboga and other traditional plants as therapeutic tools in modern society, and 2) the preservation of the indigenous cultures that have been using these plant species since antiquity on their habitat and botanical resources.

¹² Disponível em <<http://www.ayaconference.com/index.php/conclusoes?lang=pt-br>> Acessado em 20 de fevereiro de 2017.

para os indígenas sobre as reais motivações e consequências da patrimonialização da Ayahuasca e, por isso, somente após exaustivo debate com todos os povos indígenas que utilizam a Ayahuasca será possível definir uma posição. O documento também expressa o requerimento dos indígenas de participar na organização das próximas conferências, além do pedido de reconhecimento por parte das instituições públicas e privadas a respeito das diferentes tradições de uso, de cura e de preparo das lideranças espirituais dos povos indígenas.

Outro ponto importante presente na carta aberta e em outros discursos críticos ao evento se refere à utilização do termo 'Ayahuasca' como uma palavra genérica para designar a bebida. Ora, se cada etnia que usa o chá tem seus próprios nomes rituais é óbvio que não vão reconhecer o termo Ayahuasca como referência a mesma coisa – muitos indígenas passaram a chamar o evento de “conferência de coisa nenhuma”. Reinaga (2010, p. 128) ressalta a importância da manutenção e do uso dos nomes indígenas:

Hay que ser lo que se es. Ser uno mismo y no otro. Ser en sí y para sí. Por tanto nuestro nombre debe ser nuestro nombre. Fiel expresión de nuestro ser y de nuestra realidad histórica, sanguínea y espiritual. Nuestro nombre debe anunciar nuestra propia presencia, nuestra historia, nuestra carne y nuestra alma. En suma, nuestro nombre debe ser la expresión de nuestra condición histórica.

É claro que se os pesquisadores e legisladores seguirem a risca essa ideia terão que lidar com uma tarefa muito difícil de conceituação de algo que, mesmo tratado de forma específica, é bastante complexo – mas talvez esteja bem aí uma possível saída para o problema, isto é, tratar cada uso de acordo com seu contexto e com seus devidos nomes. Esse ponto ficou claro na fala de Daniel Iberê¹³, liderança indígena do povo Guarani M'byá durante o evento:

Eu gostaria de dizer que toda vez que você toma um copo de Kaapi (raramente se pronuncia o verdadeiro nome – nome genérico), – nós também não chamamos de ayahuasca, nós temos nossos nomes antigos – toda vez que nós tomamos, é um copo, mas é um copo da nossa Cultura!

O discurso de Iberê ficou muito conhecido no meio ayahuasqueiro, entre outros pontos, por sua forma de resistência e denúncia. Afirma ele que gostaria de falar apenas das palavras bonitas do seu povo, mas primeiro precisa contar o quanto que seu povo continua sendo massacrado. Também faz um repúdio à existência de cotas para índios

¹³ Disponível em <<http://ifnotusthenwho.me/pt-br/indigena-guarani-discurso-conferencia-ayahuasca-brasil/>> Acessado em 20 de fevereiro de 2017.

no acesso ao evento e crítica em tom irônico o desenvolvimentismo trazido pelo homem branco à floresta amazônica.

Jairo Lima, reconhecido por sua militância indigenista, publicou em seu blog¹⁴, um texto crítico sobre a Conferência Mundial da Ayahuasca e também sobre o movimento de patrimonialização da Ayahuasca. Segundo ele, o evento falhou ao tentar “misturar diferentes farinhas num mesmo saco”. A respeito da patrimonialização da Ayahuasca cita a confusão gerada durante o evento sobre esse tema e que ficou evidente na carta aberta dos povos indígenas que, segundo ele, teve duas versões – uma a pedido de organizadores do evento e que foi ignorada, e outra mais independente que veio a ser publicada no próprio site do evento. Declaradamente contrário à patrimonialização da Ayahuasca, reconhece a importância desse movimento para igrejas, instituições e mesmo indígenas que viajam pelo Brasil ou ao exterior e para aqueles que trabalham promovendo a cultura da Ayahuasca. Contudo, o problema levantado por ele e que expressa a opinião de algumas lideranças indígenas, incluindo Iberê Guarani M’byá, é o que isso pode significar em longo prazo para as comunidades indígenas ayahuasqueiras. Nas palavras de Jairo Lima (2017):

Não querer fazer parte desta patrimonialização é um direito das comunidades indígenas e, a meu ver, até certo ponto, é um gesto de resistência ante à broca insensível do desejo de posse, que move essa nossa sociedade ocidental que, desde suas raízes fundadoras, apega-se à prática de tomar para si tudo o que lhe é de desejo, nada está seguro ante esta voracidade. Acho isso interessante: o desejo de reconhecer algo, de ser dono de algo que o legitime diante do outro. A busca pela legitimação e status, mesmo que procure trazer para o âmbito da sociedade material algo que, a priori “não é deste mundo”.

Também a esse respeito, citando Francisco Piyanko, liderança indígena Ashaninka, escreve Lima (2017): "Eu entendo que vocês tem dificuldade de compreender isso, mas nós índios temos clareza que isso vai impactar a longo prazo os índios, pois terão que se enquadrar para ter este conhecimento reconhecido, igual a ter que mudar seu jeito de ser para ser considerado gente."

Portanto, para muitos indígenas manter o “véu de mistério” a respeito de seus conhecimentos tradicionais talvez seja a melhor estratégia de proteção de suas culturas e é nesse ponto que a patrimonialização da Ayahuasca fica ameaçada, pois para ser efetivada é necessária a realização de estudos aprofundados sobre as diferentes cosmologias indígenas e suas práticas rituais. Segundo Jairo Lima (2017) alguns povos

¹⁴ Disponível em <<http://cronicasindigenistas.blogspot.com.br/2016/12/ayahuasca-planejando-conferencia.html>> Acessado em 20 de fevereiro de 2017.

indígenas já manifestaram por escrito à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) o desejo de não aceitar a entrada de pesquisadores em seus territórios. Conforme salienta Iberê Guarani M'byá (2017): “Querem descobrir a nossa cultura, pois nós temos que olhar no coração e ver se ele é transparente. Se não for transparente, mil anos se passarão e vocês não saberão nada sobre nós!”.

Certamente este assunto ainda irá ser discutido e rediscutido por todos os envolvidos com as culturas da Ayahuasca, sendo que não há uma saída simples e fácil para os problemas levantados. De certa forma, o tema expressa uma disputa entre diferentes visões de mundo que pode ser entendido como movimentos de colonização e de descolonização. Podemos trazer a reflexão de Quijano (2014, p. 675) sobre a apropriação da Ayahuasca por outras culturas e com outras finalidades:

En ese sentido, los grupos sociales dominados sólo “participan” de la cultura dominante en tanto que “clientela”, más no como autores o “elaboradores” de esa cultura. Esto es así, inclusive, en los casos en que algunos elementos originados entre los dominados son apropiados por los dominadores, pues en tales casos esos elementos pasan a integrar otros núcleos culturales con diferente lógica de estructuración y cumplen en consecuencia una función específica distinta que en su núcleo cultural de origen.

Assim, o debate acerca da patrimonialização da Ayahuasca e a consequente resistência de boa parte dos povos indígenas a esse processo mostra como há posições ambíguas e em disputa no centro dessa controvérsia que envolve distintos agentes em relação aos usos da Ayahuasca. Se, por um lado muitos indígenas afirmam querer contribuir para que toda a humanidade possa se beneficiar com os usos da bebida, o que indica certa abertura ao processo de patrimonialização, por outro lado estão receosos das possíveis consequências desse processo em longo prazo.

Os processos de legitimação dos usos da Ayahuasca são relevantes para o presente estudo porque, conforme foi abordado anteriormente, a qualidade da experiência com substâncias psicoativas é determinada em grande parte pelo *setting* que envolve todo o contexto social e cultural de uso da substância. No caso brasileiro, há uma rede urbana de consumo da Ayahuasca (LABATE, 2004) que abrange os usos religiosos do chá, mas também inclui outros tipos de uso. Há, inclusive, grupos ou comitivas de indígenas que viajam pelos centros urbanos promovendo palestras, vivências e cerimônias com o chá. É verdade que, em muitos casos, são experiências marcadas pelo contexto religioso, sobretudo quando realizadas à convite de grupos religiosos. Mas podem ocorrer também em outros contextos, por exemplo quando são promovidas por grupos de estudo de universidades - como já ocorreu em um grupo

vinculado à Universidade Federal da Integração Latino Americana. Nesse sentido, podemos pensar em algumas perguntas. Mesmo considerando os povos indígenas como os legítimos "donos" da Ayahuasca, o que causa atração em grande parte do público interessado nas experiências com o chá, o fato de não se ter o uso indígena reconhecido por lei pode afetar a qualidade do ritual? A falta de uma definição firmemente estabelecida sobre o que é o uso religioso e o que é o uso indígena do chá pode causar conflitos entre as pessoas que buscam por essas experiências? De que forma as "leis da Ayahuasca" afetam as identidades dos grupos indígenas e seus seguidores? A não legitimação dos usos indígenas do chá pode interferir na cura e na eficácia do ritual dentro desse contexto?

Obviamente são questões que vão muito além dos objetivos do presente estudo e, sendo assim, não estão no centro da reflexão aqui. Contudo, para não reproduzir o erro da invisibilização dos povos indígenas sobre as práticas ayahuasqueiras passaremos para o último apontamento desse capítulo. Trata-se de uma caracterização simples e breve sobre alguns usos indígenas da Ayahuasca, já que tais usos formam um campo bastante amplo e complexo cuja abordagem ultrapassaria os limites deste estudo. É importante não se esquecer dos usos indígenas do chá, pois se relacionam com a história de criação e desenvolvimento dos cultos religiosos ayahuasqueiros. Além disso, de certa forma há uma presença dos usos indígenas na rede urbana de consumo da Ayahuasca. Podemos encontrar indígenas, por exemplo, em igrejas do Santo Daime, as vezes até na condição de dirigente do ritual. Também é comum a busca de daimistas por rituais indígenas, tanto no contexto urbano quanto no meio indígena.

2.3 Os usos indígenas da Ayahuasca, Yagé, Caapi, Nixi Pae, Kamarampi, Unao e Oni

O conhecimento das plantas consideradas sagradas e seus efeitos seduziu durante séculos os europeus e mestiços (CARNEIRO, 2004). O uso destas plantas sempre esteve associado aos pajés ou xamãs – os curandeiros, os médicos e líderes espirituais da comunidade. As plantas consideradas *maestras* ou professoras pelos indígenas têm destaque, pois

(...) permitem ao curandeiro e, as vezes, ao próprio doente, estabelecer uma comunicação com este universo sobrenatural, eles são os remédios mais importantes da farmacopéia tradicional, o medicamento por excelência. O seu papel é muito mais importante do que o dos remédios que exercem uma

ação física direta. Eles se tornaram pouco a pouco o fundamento da terapêutica na maior parte, se não na totalidade, das sociedades primitivas (SCHULTES & HOFMANN *apud* CARNEIRO, 2004, p. 105).

“É bem verdade que a utilização de substâncias consideradas tóxicas consiste em uma prática milenar, realizada por diferentes povos e culturas em contextos históricos diversos” (RIBEIRO, 2009, p. 334). A busca por essas substâncias ocorre em variadas situações, com diversas motivações e finalidades, como remédio e como veneno, de forma divina ou demonizada, correspondendo a uma prática humana milenar e universal (BUCHER, 1992).

No caso do presente estudo o foco recai sobre duas espécies vegetais oriundas da floresta tropical amazônica, com as quais se produz uma poção considerada por muitos povos nativos dessa região como elemento central em seus sistemas de cura. A Amazônia configura-se como a região de maior biodiversidade do planeta e dali foram retirados muitos dos fármacos que se encontram amplamente difundidos nas drogarias em várias regiões do mundo.

Solamente 5.000 de las 250.000 especies del mundo han sido analizadas para determinar su potencial terapéutico, y sólo de 95 especies se derivan unas 120 drogas que se prescriben en el mercado, de las cuales el 25% contienen productos vegetales tropicales. De todos esos compuestos - que van desde anticonceptivos hasta medicación para tratamientos oncológicos - muy pocos fueron hallazgos de los científicos; la mayoría de las propiedades de tales plantas medicinales ha sido descubierta por los indígenas amazónicos y de otras regiones. (PLOTKIN, 1997 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 66)

Uma questão envolta em mistérios diz respeito à origem da receita que juntou essas duas espécies em um único composto - tendo em vista a gigantesca diversidade de espécies vegetais da Amazônia. Também não se sabe exatamente quando que a Ayahuasca foi "descoberta". O que podemos afirmar é que seu uso está difundido em mais de 70 grupos indígenas que vivem na região amazônica, abrangendo o Brasil, Peru, Colômbia, Venezuela, Bolívia e Equador (SANTOS, 2006). Conforme pontua Mercante (2003), qualquer trabalho que busque compreender a Ayahuasca deve levar em consideração como que a bebida é utilizada na sua fonte, em seus locais de origem entre os povos indígenas da Amazônia.

É importante frisar que este enfoque sobre os usos nativos da Ayahuasca não serve como parâmetro de julgamento dos usos religiosos. Também se desconsidera a ideia de pureza original, segundo a qual o pesquisador cultiva “(...) a obsessão da busca do aspecto original de cada cultura” (CUCHE, 2002, p. 111).

Para o povo kaxinawá, que se autodenominam *Huni Kuin* (gente verdadeira), a Ayahuasca é chamada de *Nixi Pae* (cipó forte), sendo que o estado de consciência induzido pelo consumo desta bebida tem relação direta com os sonhos e com a realidade espiritual do mundo (LUZ, 2002). Perceber o lado oculto da realidade é a razão pela qual se ingere o Nixi Pae, sendo que seu uso teria objetivo divinatório e de preparação para a morte (LUZ, 2002).

Kenneth Kensinger (1976 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012) estudou este povo por muitos anos e relata sobre um dia em que, após uma sessão com cipó, vários homens que participaram da sessão lhe contaram que viram a morte de seu avô materno, que ele teve notícia por rádio dois dias depois. Outro fato curioso narrado pelo antropólogo é que seus informantes gostavam de lhe descrever as viagens que tinham sob efeito do cipó à cidade de Pucallpa, com riqueza de detalhes, sendo que nunca estiveram lá - pelo menos não fisicamente.

Todos los varones cashinahua iniciados pueden beber ayahuasca. Su uso varía mucho; algunos hombres no la beben nunca, otros se toma cada vez que se prepara una infusión. Las ocasiones en que se toma ayahuasca no se dan normalmente más que una vez cada varias semanas, y ello siempre cuando oscurece; generalmente se empieza a las ocho del atardecer y se acaba a las dos o tres de la mañana. Al parecer, lo que determina cuándo se celebra una sesión de ayahuasca es el acuerdo general sobre su necesidad u oportunidad. Aunque todos los varones saben cómo se prepara la bebida, lo normal es que uno o dos hombres de cada aldea sean los responsables de hacer los preparativos. (...) Habitualmente bebían tras recitar alguna intención y algunos al cabo de quince minutos tal vez bebían otro medio litro para <hacer un buen viaje o excursión> (*nixi paewen en bai wai pe*). Cuando los efectos se acentuaban, los hombres comenzaban a cantar cada uno por su cuenta. Los cantos subían y bajaban su volumen, interrumpidos de vez en cuando por vómitos o gritos sin que el ritmo o los diferentes cantos se coordinasen. A veces estos cantos resultaban conversaciones con los espíritus y otras la repetición rítmica de un monosílabo. (KENSINGER, 1976 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 120, grifos do autor)

Segundo Els Lagrou (2013) o uso do Nixi Pae funciona como "arma profilática", pois previne doenças e serve como instrumento de negociação em um mundo em que muitas enfermidades resultam da vingança dos *yuxin* (espíritos), ou mais especificamente dos "duplos" dos animais que foram consumidos pelas pessoas. De acordo com esta autora, os duplos dos animais tentam apoderar-se do corpo da pessoa doente e, por isso, as sessões de Nixi Pae são concebidas como batalhas contra esses espíritos. Nas palavras da autora:

Este combate, sin embargo, se da en un ambiente subjetivado. Los seres que interactúan (dobles de los animales, espíritus y otros seres del cosmos Cashinahua), al ser sujetos con intenciones propias pueden pretender

vengarse u ofrecer su colaboración en la búsqueda humana de la sanación. Esta cura consiste en *fixar la forma del cuerpo*, ya que la enfermedad es considerada un estado de excesiva fluidez que puede implicar una transformación corporal indeseable. En esa batalla, librada durante las sesiones de toma de ayahuasca, la intención de los humanos es conquistar los cuerpos pensantes, sólidos y saludables, con corazones fuertes (*huinti kuxi*), que no sienten miedo fácilmente, ni padecen a ninguna enfermedad. (LAGROU, 2013, p. 121, grifos da autora)

A autora menciona que ao tomar o Nixi Pae é possível viver a realidade paralela entre o microcosmo do corpo e o macrocosmo do universo. O cipó abre um mundo de revelações para a pessoa, que percebe seu corpo entrelaçado com outros corpos ou duplos dos corpos de seres que precisa se livrar. O corpo se revela como campo de batalha e o canto é capaz de produzir um caminho por onde o espírito do corpo invadido da pessoa doente pode percorrer. De acordo com Lagrou (2013, p. 120) "(...) el ser cosmológico *Yube*, Luna/Serpiente, origen del ayahuasca y de los diseños y los cantos vistos y cantados por quienes toman ayahuasca, es el agente principal de conocimiento y de cura".

Para esta antropóloga o conceito kaxinawá de natureza se aproxima à noção grega de *physis*, ou seja, a natureza possui alma, vontade e ordem própria, sendo a cultura somente uma das possibilidades desta ordem (LUZ, 2002). Isto pode ser exemplificado pelo conceito nativo de espírito (*yuxin*), que não é visto como algo sobrenatural e sobre-humano, mas como força vital que permeia todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Portanto, para os kaxinawás a natureza não existe sem estar permeada pelo espiritual e somente com o Nixi Pae é possível sair do estado ordinário de realidade e perceber o aspecto sutil de identidade comum de todas as coisas vivas (LAGROU, 1991 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012).

Outro destaque sobre este povo se refere ao uso do tabaco nos rituais e também fora deles. Quando se quer curar com o uso do cipó se coloca uma folha de tabaco no fundo da panela ao preparar a bebida, evidenciando a importância do uso do tabaco (LAGROU, 2013). Durante o ritual de cura, o guia espiritual usa o tabaco em forma de rapé, que o ajuda a entrar em transe e a ter visões mais nítidas. Mas o rapé também é usado fora dos rituais, por exemplo para se concentrar antes de caçar (LAGROU, 2013). Geralmente são os homens que tomam o Nixi Pae e as mulheres não tomam quando estão menstruadas ou grávidas, mas não são proibidas de tomar em outros momentos. Mesmo que seja raro presenciar uma mulher nas sessões de Nixi Pae, segundo Lagrou

(2013), esta é uma característica que está mudando e cada vez mais as mulheres estão participando das cerimônias.

Para os yaminawas a bebida que tem por base a *Banisteriopsis Caapi* é chamada de *Shori* ou *Yori* e é esta bebida que possibilita o acesso ao mundo dos *yoshi* (espíritos ou substâncias que animam a todas as coisas da natureza, inclusive os humanos), sendo que o contato com este mundo é necessário e desejado, porque daí se obtém conhecimento e poder (LUZ, 2002).

La capacidad de sumirse, controlar y aprender de la experiencia visionaria es considerada una parte importante de la actividad de un hombre adulto normal. Los chicos comienzan a beber *yori* tan pronto llegan al fin de la pubertad, pues su consumo es parte de la iniciación y del proceso que los torna adultos completos. La persona posee tres partes: *yora* (cuerpo), *diawaka* (la sombra, la conciencia cotidiana, la mente) y *wero yoshi* (espíritu, la esencia vital, que a diferencia de la *diawaka* tiene débil ligazón con el cuerpo y a menudo lo abandona: en sueños o en el trance de *yori*). (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 134, grifos do original)

Segundo Townsley (1993 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012), o modo de conhecimento dos Yaminawas é inconcebível para o modo de conhecimento ocidental, pois não se considera a mente como receptáculo interior de pensamentos e significados separados do resto do mundo. Ao contrário, o que chamamos de mente para eles está associado aos *yoshi* fora do corpo. "Uno de los modos de acercarse a esta naturaleza refractaria, paradójica y cambiante de los *yoshi* es a través del lenguaje elíptico de los cantos, transformándolos en 'senderos' que conducen a tales potencias o esencias animadas" (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 135).

“Entre os Ashaninka, a *Banisteriopsis Caapi* é chamada de *Kamarampi*, palavra que vem do verbo *kamarank*, que significa vomitar” (LUZ, 2002, p. 42). Para este povo há profunda relação entre beber *Kamarampi* e a retidão moral e a continuidade da vida, sendo um dos elementos básicos de sua cosmologia, mitologia e sistema xamânico (LUZ, 2002). Neste povo o tabaco também é amplamente utilizado, sobretudo pelo líder espiritual da aldeia. Para iniciar-se, o xamã passa por longo período de aprendizagem mediante tomas de *Kamarampi* e de tabaco concentrado em forma de xarope. Não obstante, a palavra ashaninka para designar xamã é *sheripiári*, na qual o termo *shéri* significa tabaco (VIEGAS & BERLANDA, 2012).

De acordo com Gerald Weiss (1976 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012), o *sheripiári* organiza e guia, por decisão própria ou por solicitação da comunidade, uma sessão com *Kamarampi*, na qual os participantes se reúnem sentados ou deitados, ao ar livre ou debaixo de um teto, mas com as mulheres separadas dos homens. Depois de

tomarem certa quantidade da bebida, que é servida em um pequeno recipiente feito de cabaça, o sheripiári começa a cantar repetindo as melodias que escuta dos *maninkari* (aqueles que estão escondidos, espíritos).

Es posible que, mientras esté cantando, su alma emprenda el vuelo a regiones lejanas. Algunos chamanes desaparecen de la vista del resto del grupo durante la ceremonia y entonces pretenden haber emprendido físicamente el vuelo, para regresar más tarde (...). En conjunto, el ambiente de la ceremonia es decoroso, sin frenesí, a pesar de que el chamán está en trance a causa de las drogas. La ceremonia, de composición definida y simple, da la impresión de consistir en un grupo de personas que están en respetuoso contacto con los buenos espíritus, guiadas por un practicante religioso, aunque es cierto que permanecen pasivas como reverentes espectadores del virtuosismo del chamán. (WEISS, 1976 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 124)

Para o antropólogo norte-americano as cerimônias ashaninka com Kamarampi se assemelham aos ritos de adoração ou cultos sacerdotais, pois os cânticos do sheripiári celebram e exaltam principalmente a generosidade e excelência dos bons espíritos. Contudo, o autor menciona que esta característica não deixa de formar parte de uma função xamânica e pode ser uma variante própria da instituição ashaninka, mas sem descartar a possibilidade da influência de rituais andinos dos incas no passado ou dos missionários cristãos (VIEGAS & BERLANDA, 2012).

Assim como os ashaninka, a etnia piro pertence ao tronco linguístico aruák e o chá também recebe o nome de Kamarampi ou *Kamalampi*. Sob efeito da bebida é possível ver "o mundo em seu aspecto verdadeiro, como ele realmente é, ou seja, como ele é vivido pelos 'seres poderosos' que o geraram através de suas canções" (LUZ, 2002, p. 47). Para o povo piro, quem bebe a bebida entra "em contato com a 'mãe' do Kamarampi, torna-se como que um 'ser poderoso', não tendo mais desejos nem memória: todo tempo e espaço são igualmente presentes ao indivíduo" (LUZ, 2002, p. 47). Segundo Peter Gow (1988, 1991 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012), o Kamalampi é ingerido por todos: jovens, idosos, homens e mulheres, com exceção das gestantes.

Como en otros casos ya vistos, quien la toma debe abstenerse de carne, alcohol, relaciones sexuales y contacto con mujeres menstruantes. En la ceremonia de cura para los enfermos, la sesión comienza cuando el chamán anuncia que irá a preparar la poción, convidando a los otros a acompañarlo durante la ingesta más tarde. Quienes lo desean se dirigen a la casa del chamán cuando la noche cae y la bebida está lista. Una o dos horas después de oscurecer, el chamán enciende su pipa (el humo de tabaco atrae los buenos espíritus), sopla para 'animar' el brebaje y pide al espíritu-madre del kamalampi que lo ayude a curar. Se lo sirve luego a los participantes de la experiencia, repitiendo el mismo procedimiento. (...) Los piros afirman que

con el efecto del kamalampi no sólo viajan a otros lugares, caminos, aldeas y paisajes distantes; también lo hacen al pasado y al futuro. Ven a los vivos, a los muertos y a los 'seres poderosos' como si fuesen gente. En general consideran la experiencia como positiva, sin embargo no conversan sobre las visiones y vivencias que tuvieron durante el trance. (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 129-130)

Para os airo-pai a Ayahuasca é chamada de *Yagé* e é utilizada para entrar em contato com o mundo invisível com a intenção de obter conhecimento e proteção, sendo que os cantos são meios de orquestrar e estruturar visões culturalmente específicas para cada um dos participantes da sessão (LUZ, 2002). Para este povo o mundo invisível é habitado por espíritos e 'monstros', por isso entrar em contato com este mundo é uma tarefa perigosa que requer alguns cuidados. Como exemplo, Luz (2002) cita o sangue menstrual, que deve estar sempre separado do *Yagé*, evitando todo tipo de contato. Os piro acreditam que o cheiro do sangue menstrual causa atração nos 'monstros' comedores de gente. "As mulheres menstruadas não podem se misturar com os homens nem tocar qualquer objeto ou comida que será tocado por homens (...). Uma mulher menstruada não pode ainda beber *yagé* ou morrerá", mas pode tomá-lo cerca de dez dias após a menstruação (LUZ, 2002, p. 50-51).

O *yagé*, por outro lado, está intimamente ligado à produção de alimentos de origem vegetal, uma vez que os Airo-pai acreditam que o tempo é produzido pela ação do povo do outro mundo que pode ser contatado durante a sessão de ingestão do *yagé* e requisitado a produzir formas específicas de tempo favoráveis ao crescimento e colheita dos campos. Da mesma forma, as plantas são vistas no outro lado da realidade como pessoas possuindo suas próprias formas de relações sociais harmoniosas. É o *yagé* que permite se relacionar com as plantas e, com base na relação social que se estabelece entre as plantas e os cultivadores, propiciada pela bebida, que se legitima a apropriação delas pelos Airo-pai como alimento. (LUZ, 2002, p. 51)

Na etnia witoto a bebida é chamada de *Unao*. Segundo se acredita, *Unao* é como o cordão umbilical que liga e alimenta o bebê no ventre da mãe. "Al nacer y cortarse el cordón, el niño ya no saborea este alimento y solamente vuelve a recibirlo cuando toma *yagé*. Así vuelve a estar alimentado por la 'madre universo', porque la ayahuasca [o *cipó*] es el cordón umbilical ('madre ancestro') que une todos los espacios del cosmos" (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 98).

Para o povo siona assim como para os witotos, o universo tem múltiplas camadas ou reinos: o mundo subterrâneo, a superfície da terra, o mundo subaquático e os mundos aéreos ou celestes. De acordo com Vickers (1998 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012), os rituais curativos com *Yagé* sempre relacionam os diagnósticos

das enfermidades com projeções externas, geralmente atribuindo a causa das moléstias às práticas xamânicas de outros grupos.

Melatti & Melatti (1986 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012), aborda o uso de *Oni* entre os marubos, descrevendo as sessões em que os homens adultos tomam *Oni* e o xamã incorpora espíritos aos quais é oferecido *Oni*. Os espíritos cantam e dançam com os participantes da sessão por meio do corpo do xamã, sendo que as curas podem ocorrer a partir dessa interação. Para este povo a bebida aparece associada à criação e transformação dos humanos e dos demais seres, servindo também como elo de comunicação com o mundo dos mortos e dos espíritos. "El pote donde se guarda el *Oni* queda al lado de una de las dos entradas de la maloca (casa comunal), junto con los tubos para soplar rapé y la espátula con una secreción de sapo, usada para tratar la pereza y expulsar el desánimo (MELATTI & MELATTI, 1986 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 72).

De acordo com Reichel-Dolmatoff (1978 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 77), o povo tukano-desana usa de forma ampla o *Caapi*, podendo ser resumido da seguinte forma:

Ceremonias religiosas colectivas que comprendían personas de dos o más unidades exogámicas, acompañados de danzas, cantos y recitaciones (...). Rituales en que reducidos grupos de personas buscaban solamente obtener una experiencia sobrenatural. Consumo individual y solitario de yagé por motivos puramente personales. Sesiones especiales para ceremonias de iniciación, entierros, y en el rito del Yuruparí o la ceremonia dabucurí de intercambio de regalos. Sesiones chamánicas, en las que generalmente sólo es el payé quien bebe la poción para efectuar el diagnóstico, pero en ciertos casos también el paciente debe hacerlo para indagar causas y remedios en sus propias visiones. Tomas de yagé en preparación para una partida de pesca.

Por fim, citamos o uso de *Ayahuasca* na etnia quechua-lamista. É um povo habitante do estado de San Martín no Peru que emprega o termo *Ayahuasca* em sentido original. Trata-se de uma etnia descendente dos chankas, que foi uma nação derrotada pelos incas (VIEGAS & BERLANDA, 2012). "Los quechua-lamistas o kishwa-lamas (autodenominados *yakwash*) son el resultado de un largo proceso de transformación al que fueron sometidos diferentes grupos indígenas amazónicos conocidos como motilonos" (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 152). Grande parte dessa transformação se refere a influência dos colonizadores europeus com suas crenças e objetivos missionários, o que pode explicar a presença na atualidade de ayahuasqueiros mestiços mais do que de xamãs indígenas de larga tradição.

A comienzos del siglo XX muchos mestizos se convirtieron en aprendices de los indígenas a través de los contactos sociales producidos durante el boom del caucho, a menudo tras haber sido curados de alguna enfermedad grave. A su turno, éstos entrenaron a otros mestizos, extendiéndose lo que se denomina *vegetalismo* en la región de la Alta Amazonia, que mixtura herbalismo y chamanismo de raíz lamista. Los curanderos no indígenas, a diferencia de éstos, suelen incorporar íconos o plegarias católicas como defensas. Pero ambos mantienen la dicotomía bien/mal, curanderos/"maleros". (FREEDMAN, 2000 *apud* VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 153, grifo do original).

Assim, os xamãs ou vegetalistas quechua-lamistas empregam a Ayahuasca juntamente com outras plantas na chamada medicina tradicional peruana. De acordo com Viegas & Berlanda (2012), a preparação mais comum combina *Banisteriopsis caapi* com datura e tabaco. Durante o efeito ou transe visionário os vegetalistas costumam utilizar chocalhos, tambores e água florida; "y tratan enfermedades que se manifiestan como consecuencia de la presencia de un objeto extraño en el cuerpo enfermo (*dañaskha*), que debe extraerse para que no se convierta en muerto (*wañudu*) o una privación de vitalismo en el cuerpo, en cuyo caso hay que reactivarlo" (VIEGAS & BERLANDA, 2012, p. 153). Uma característica marcante deste povo se refere à ausência de janelas nas casas, pois segundo suas crenças é por aí que entram os maus espíritos.

Langdon (2013) explica que, para os povos amazônicos, a enfermidade não está limitada aos processos biológicos, mas se refere a fatores sociais e espirituais, em um mundo dotado de intenção e povoado de diversos seres capazes de causar enfermidades, mas também de curar. Ademais, diferentemente dos argumentos biomédicos que afirmam que a fé é necessária para realizar curas "milagrosas", Langdon (2013) demonstra que são os aspectos da performance que produzem a eficácia do ritual e da cura.

Segundo Mabit (2002), além do uso genérico da palavra Ayahuasca, no contexto do vegetalismo é usada também a palavra *purga*, o que indica a ocorrência de uma função emuntorial (de depuração ou desintoxicação) no chá. "O efeito purgativo é evidente no novato que vomita, tem diarreia, suores profusos, hipersalivação. Estas manifestações inconstantes e irregulares se atenuam com o tempo e com a ingestão repetida e, sobretudo, com as dietas e jejuns de desintoxicação" (MABIT, 2002, p. 158). De acordo com este autor, na região da alta Amazônia peruana as tradições de cura caracterizam-se pela iniciação por meio da ingestão de plantas como a Ayahuasca, que

são usadas "como método diagnóstico, prognóstico, terapêutico e divinatório" (MABIT, 2002, p. 148).

Para Luna (2002), na tradição vegetalista algumas plantas ou seres vegetais são possuidores de espíritos sábios, os quais teriam a faculdade de exercer uma função pedagógica às pessoas que os procuram. Segundo os estudos deste autor sobre as tradições xamânicas e ribeirinhas que utilizam a Ayahuasca, há uma ênfase na necessidade de cumprir certos requisitos para se ter um bom aproveitamento das experiências com esses seres. "A pessoa deve purificar-se e fortalecer-se, já que esse mundo de entidades múltiplas e em constante transformação se concebe como ambíguo, fonte de grandes poderes, mas ao mesmo tempo potencialmente perigoso" (LUNA, 2002, p. 186).

A verdadeira iniciação supõe condições muito estritas: isolamento na selva, dieta ou jejum, abstinência, não ter contato com o fogo, não expor-se à chuva, exclusão total de certos alimentos (sobretudo sal, pimentão, porco, etc.), não estar em contato com certas pessoas (mulheres grávidas ou menstruando, doentes, etc.) e assim por diante. (...) Com frequência, o curandeiro é um ex-paciente levado a efetuar um tratamento intensivo com um mestre devido à gravidade de sua enfermidade. Ao longo de seu tratamento, manifestam-se disposições terapêuticas que depois ele desenvolveu. (MABIT, 2002, p. 149).

Portanto, com essas características sobre a iniciação ou formação dos médicos populares no vegetalismo peruano, passaremos ao próximo capítulo em que é abordada a história de criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime, bem como seus rituais e conceitos elementares. Conforme já apontado por outros pesquisadores (COUTO, 2002; MACRAE, 1992; MOREIRA & MACRAE, 2011), nas trajetórias de vida dos principais expoentes do Santo Daime há elementos suficientes que permitem uma aproximação destes com o contexto vegetalista. Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, foi claramente iniciado após suas primeiras experiências com o chá, quando teve contato com seres espirituais, recebeu instruções, praticou dieta e restrições - sendo considerado como Mestre a partir daí. E Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, que já tinha características de curador antes de conhecer o Daime, adoeceu de forma estranha e encontrou no Daime a cura, o que lhe possibilitou desenvolver e ampliar seus dons de curador. O Mestre Irineu fundou o culto religioso do Daime, abrindo e protegendo os caminhos desta estrada espiritual genuinamente brasileira. E o Padrinho Sebastião é responsável pela expansão nacional e internacional deste tesouro amazônico, sendo considerado também como importante guardião inspirador da Doutrina daimista.

Cap. 3 – Diferenças entre Ayahuasca e Daime

*Eu vivo na floresta
Eu tenho os meus ensinios
Eu não me chamo Daime
Eu sou é um ser divino*

Padrinho Sebastião

Além de se referir ao chá, a palavra “Ayahuasca” é usada para denominar uma de suas plantas ingredientes, o cipó. Com origem na língua quéchua, a palavra é composta por “*aya*”, que quer dizer “pessoa morta, alma, espírito”, e “*wasca*”, que significa “corda, liana, cipó” (LUNA, 1986 *apud* PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010). Assim, é comum encontrarmos na literatura referências a Ayahuasca como sendo o cipó das almas.

Mas a palavra “Ayahuasca” é também usada quando se quer tratar da bebida de forma genérica, ou seja, quando se quer falar do chá desvinculado de seu contexto ritual ou religioso específico. Aliás, é a palavra mais usada no meio acadêmico, por exemplo quando se trata de estudos neuroquímicos focados nas propriedades terapêuticas da bebida. Estes estudos tendem a supervalorizar a importância das substâncias psicoativas presentes no chá e seus mecanismos de ação no sistema nervoso central, e menosprezam, muitas vezes, aspectos culturais e/ou ambientais que também estão diretamente relacionados com o potencial terapêutico da bebida.

No entanto, raramente uma pessoa daimista utiliza a palavra Ayahuasca para se referir ao chá, exceto quando quer falar do uso da bebida fora do contexto daimista. Por exemplo, nas entrevistas de recepção de visitantes é perguntado se a pessoa já tomou Daime alguma vez e pode ocorrer da pessoa já ter tomado o chá, sozinha ou em grupo, com ou sem ritual, para fins religiosos ou não – mas em um contexto diferente do Santo Daime. Nesse caso se diz que a pessoa já tomou Ayahuasca. De outro modo, dentro do contexto daimista, a palavra usada é Daime e seus adeptos são daimistas.

Mas nem sempre foi assim. No início o Mestre Irineu também chamava a bebida de Hoasca e os praticantes de hoasqueiros (MOREIRA & MACRAE, 2011). Assim, a palavra daimista se difundiu posteriormente, sobretudo a partir da criação das igrejas do sul e sudeste do país. Mas o que difere a Ayahuasca do Daime, ou do Vegetal (UDV), ou do Nixi Pae? Se considerarmos apenas a composição química do chá podemos dizer que se trata basicamente da mesma bebida, podendo variar na apuração e na concentração das substâncias psicoativas. Tal variação pode resultar numa diferença de cor e sabor, além da intensidade dos efeitos, mas não necessariamente. Não raro se ouve dizer de

alguém que não sentiu nada durante um ritual, enquanto outros na mesma ocasião tiveram experiências profundas e significativas. Então podemos afirmar que não é somente a composição química que determina a intensidade dos efeitos.

Se considerarmos todo o ambiente cultural existente, tanto no preparo do chá, mas também no momento do uso, as diferenças se sobressaem. Assim, para diferentes grupos a bebida não é considerada um fim em si mesma, mas é um veículo, uma ferramenta de acesso para outras dimensões, tanto intrafísicas quanto extrafísicas. Por isso, há uma variedade enorme de possibilidades de contatos e interações, pois em muitos casos se considera o mundo espiritual como realidade objetiva na qual a consciência ampliada pode se relacionar.

Com o objetivo de apontar alguns elementos centrais da cosmovisão daimista é abordada a seguir de forma breve a história da criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime. Certamente é uma história com muitas nuances de fatos e significados. Por isso, não se trata de um exame aprofundado dessa história. Por fim, a partir da história do culto do Santo Daime são descritos de forma simples os rituais do calendário oficial na linha do Padrinho Sebastião, bem como alguns pontos centrais da experiência daimista.

3.1 Criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime

O Santo Daime é comumente caracterizado como cultura musical, pois é por meio dos hinos que são executados durante os rituais que se obtém o conhecimento, a sabedoria, a saúde, enfim, os hinos funcionam como elo de interação com o plano divino. Mas também se pode dizer que é uma cultura de profunda tradição oral, na qual os fatos e significados são transmitidos de geração em geração em histórias que podem ser reinterpretadas ao serem narradas. Dessa forma, pode ocorrer que tais histórias adquiram maior importância do que fontes documentais. É o caso, por exemplo, da data de nascimento de Raimundo Irineu Serra. Durante muito tempo e mesmo hoje é possível encontrar a referência ao ano 1892 como o ano de nascimento de Irineu. Porém, quando foi feita uma pesquisa em fontes documentais em sua cidade natal encontrou-se a indicação do ano de 1890 como sendo o ano de nascimento. A nova informação foi levada para a comunidade daimista em Rio Branco, mas foi ignorada. “Que bom! Você encontrou um documento sobre ‘Meu Velho’. Mas, se ele disse pra nós

que nasceu em 1892, então nasceu em 1892 mesmo. Obrigada”. Essas teriam sido as palavras de dona Peregrina, viúva de Mestre Irineu (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 30).

Negro, neto de escravos, de elevada estatura, Raimundo Irineu Serra nasceu em São Vicente Férrer, cidade localizada ao sudoeste da capital maranhense, tendo viajado ainda jovem rumo ao estado do Acre. Na época, início do século XX, se dava o auge do primeiro ciclo da borracha. Corriam pelo Brasil notícias de ganhos fartos e de riqueza fácil com a extração do látex nas colocações de seringa da Amazônia. Com o estímulo de empresas estrangeiras houve um intenso processo de migração de outras regiões do Brasil para a região amazônica, sobretudo de populações do nordeste brasileiro que, especialmente naquela época, passava por grandes dificuldades socioeconômicas relacionadas à seca. Mesmo sem dinheiro para custear a viagem, as pessoas se inscreviam nas casas de aviação para tomar lugar nos barcos e navios que viajavam pelo rio Amazonas adentro. Boa parte desse povo já chegava devendo nas colocações de seringa, o que resultava em relações de trabalho análogas à escravidão, pois além da dívida da viagem eram impedidos de cultivar alimentos e de caçar e pescar, sendo obrigados a consumir produtos e alugar ferramentas no sistema de aviamento controlado pelo patrão (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Ao que tudo indica o caso de Irineu constituiu uma exceção, pois antes de chegar no Acre passou por Belém e Manaus, tendo trabalhado nessas cidades por alguns meses para poder seguir viagem. Ao chegar no Acre integrou a Comissão de Limites nas fronteiras entre Brasil e Peru, o que lhe deu a oportunidade de conhecer boa parte do então Território Federal do Acre e suas matas, rios, povos indígenas, etc. Ao sair da Comissão de Limites, estabeleceu-se por cerca de dois anos em Xapurí e depois seguiu para Brasileia. Nessa região conheceu os irmãos Antônio e André Costa, seus conterrâneos do Maranhão com quem logo fez amizade. Foi nessa região e sob a influência de seus novos amigos que teria ocorrido seu primeiro contato com a ‘Oasca’, nome comum da bebida no contexto dos caboclos amazônicos (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Naquela época a situação econômica da região não era favorável, pois começavam a declinar as atividades de exportação de borracha, o que causou impactos em todo o sistema de relações produtivas. Isso teria sido um estímulo para que Irineu procurasse a bebida, pois se comentava que com ela a pessoa poderia estabelecer

relações com demônios e fazer fortuna. Vejamos o relato de Luiz Mendes do Nascimento, que conviveu durante anos com Mestre Irineu.

E assim, guiado por Antônio Costa, ele chegou lá nessa comunidade, no Peru. Já estavam os agrupamentos todos. Logo mais a noite começaram o trabalho e foi servida a Oasca, me parece que um volume grande, na cuia. Todo mundo bebeu, aí começou; Foram se deitar e apagaram até as luzes, tudo no escuro, se acomodaram cada um do seu jeito e logo o trabalho começou. Começaram a ritualização botando a boca no mundo e chamando em voz alta que o satânico chegasse até ali. O Mestre Irineu tinha um provérbio que dizia: Em terra de sapo, de cócoras com ele. ‘Eu vou fazer o mesmo’, pensou. Só que para os outros, de repente podia até estar acontecendo, o satânico podia até estar atendendo. Mas para Ele não houve isso, porque cada vez que ele gritava por esse ser, era uma cruz que vinha em busca dele. Botava a boca no mundo e... cruz, chamava e... cruz, e cruz, e por fim, Ele já estava sufocado no meio de tanta cruz, ali só dava cruz! Aí que Ele foi se tocando e disse: ‘Sabe de uma coisa? É que o povo diz que o satânico tem medo de cruz, e como é que cada vez que chamo por ele, é uma cruz? Não, isso aqui estão entendendo errado, isso aqui é de outro jeito’. Então, justamente para Ele foi de outro jeito. Ele contava as visões que viu, de repente Ele se transformando, e aquilo que viesse na imaginação, Ele estava vendo: ‘Quero ver aqui Maranhão’, ‘Taí, taí o Maranhão’, ‘Quero ver aqui minha família’, ‘Taí sua família’. Se comunicando, até mesmo como nós estamos aqui, olhando para a cara um do outro, tão claro era aquele trabalho: ‘Quero ver aqui a cidade de Manaus’, ‘Taí’, ‘E quero ver tudo o que é de ver’, ‘Taí, taí e taí, tudo, tudo, tudo’. E aí passou-se aquilo tudo, e vinha gente perguntando a Ele se estava bom e etc. Ele se despediu e agradeceu, mas já saiu bem impressionado, que era o inverso de tudo aquilo que eles achavam que podia ser. (SOUZA, 2012, p. 19).

Conforme apontam Moreira & Macrae (2011), a associação da bebida às práticas satânicas merece uma revisão, já que havia e continua havendo muitos preconceitos com relação à tradição vegetalista. “Provavelmente, ao invés de ‘demônio’, o que se invocavam nas cerimônias ayahuasqueiras eram entidades ‘caboclas’ ou indígenas, desconhecidas por Irineu e seus colegas” (p. 88). Mas, conforme o relato acima, logo na primeira experiência Irineu percebeu que tinha algo estranho no que se falava a respeito da bebida. Vejamos outro relato sobre essa primeira experiência. Neste relato de Jairo Carioca, contemporâneo de Mestre Irineu, evidenciam-se alguns elementos desse contexto vegetalista em que se deu a iniciação de Irineu nos conhecimentos do chá.

O Mestre foi convidado por Antônio Costa a conhecer um caboclo de nome Pizango, que era um caboclo peruano, descendente dos Incas. Era Pizango, por assim dizer, um caboclo que sabia aonde as andorinhas moravam. Quando eles tomaram o Daime (eram aproximadamente doze pessoas e estavam mirando), o caboclo aproximou-se. Só quem viu foi Raimundo Irineu Serra. Veio dar a entender que o Mestre era o único que estava em condições de trabalhar com a bebida. Na altura do trabalho, Pizango veio e entrou dentro da cuia que estava servindo o Daime. Naquele tempo se tomava Daime na cuia grande. O caboclo Pizango vira-se para Irineu e diz para Ele convidar os companheiros a olhar dentro da cuia e perguntar se

estavam vendo alguma coisa. A resposta foi não! Eles olhavam e diziam que só viam o Daime. Aí Pizango falou: ‘Só usted tem condições de trabalhar com o Daime. Ninguém mais está vendo o que tu está vendo’. Ele se deslocou dali para casinha que defuma a borracha (o defumador) pedindo para alguém levar um baço, a vasilha com Daime, pra lá. Quando o trabalho terminou, só encontraram a vasilha seca. O Daime tinha sido consumido. (SOUZA, 2012, p. 21)

Na tradição daimista a história desse primeiro contato de Irineu com a Oasca funciona como um mito de fundação (MOREIRA & MACRAE, 2011), servindo para diferenciar o culto do Daime de outros contextos de uso do chá. É possível que na ocasião de sua primeira experiência, que provavelmente ocorreu em meados da década de 1910, Irineu nem imaginou que viria a se tornar o Mestre tão conhecido do Santo Daime. Mas a partir daí passou a se interessar mais pela bebida e com Antônio Costa buscou aprender a identificar as plantas ingredientes para o preparo do chá (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Antônio Costa trabalhava como regatão, viajando pelos rios a exercer o comércio pela região. Nessa época Irineu provavelmente ajudava seu amigo nessa função e moravam os dois na mesma casa. Em uma das viagens de Antônio Costa, Irineu teria preparado o chá por conta própria, mas receou de tomar sozinho e esperou pelo amigo. Combinaram uma noite para fazer uma toma de Oasca e essa experiência foi determinante para o desenvolvimento do culto do Santo Daime (MOREIRA & MACRAE, 2011). Saturnino Brito do Nascimento, filho de Luiz Mendes do Nascimento, que nasceu em Rio Branco e foi batizado pelo próprio Mestre Irineu, escreveu em forma de cordel a trajetória de vida do Mestre daimista. Vejamos um trecho sobre o encontro de Irineu com uma mulher chamada Clara. Nas palavras de Saturnino (2005):

E com o chegar da noite,
Ele logo se preparou.
Bem à beira da cabana
A sua rede ele atou.
E conforme combinado
A bebida ele tomou.

Deitou-se na sua rede,
Escutando com leveza,
Na sua meditação,
Os sons que vêm da natureza
Que quebravam o silêncio
Com um toque de beleza.

Era noite de lua cheia

Que a floresta prateava,
Ali mesmo na sua rede,
Deitado aonde estava,
Pela clareira da floresta
A lua ele fitava.

Com todo este panorama
E o efeito do chá chegando
E ele olhando a lua
Que vinha de lá baixando
Vindo em sua direção
Muito se aproximando.

No meio da lua estava,
Em um trono colossal,
Sentada uma senhora
De face celestial,
Tudo nela reunia
A beleza divinal.

Ela levantou-se do trono
E dele se aproximou:
- Sou eu que me chamo Clara.
Assim se apresentou.
E sem mais argumentar,
Ela a ele perguntou:

- Tu achas que sou Satanás?
- Não, senhora! - Respondeu com energia.
- Deus me livre, isso jamais
Da senhora eu pensaria!
Nas palavras da resposta,
A firmeza ela sentia.

- E se eu não sou satanás
Quem tu achas que eu sou afinal?
E ele bem refletindo
Juntando o quadro geral
Respondeu com convicção:
- Para mim és uma Deusa universal!

- Você acha que alguém já viu
O que você está vendo agora?
Esta foi outra pergunta
Que fez aquela bela Senhora.
E ele por sua vez,
Pensou assim naquela hora:

Que estava vendo somente,
Aquele sobra resultante
Daquilo que já fora mostrado,
Antes daquele instante,
Aos outros que conheciam há mais tempo,
E ele era iniciante.

Foi quando Clara afirmou,
Com grande discernimento,
Conhecendo o conteúdo,
Que ele tinha no pensamento,
- Nunca foi mostrado a ninguém
O que estás vendo no momento.

Sorrindo graciosamente
Ela disse: - Vim te entregar
Uma coisa grandiosa,
Que para poder chegar
Ao alcance das suas mãos
Você vai se preparar.

- Oito dias passarás
Em dieta determinada,
Em água e macaxeira
Que não pode ser salgada,
Tomando sempre a bebida
Na hora mais indicada.

Assim teria sido o primeiro encontro de Irineu com Clara, que posteriormente foi identificada como Nossa Senhora da Conceição. Antes disso Ela já havia se apresentado para Antônio Costa no que possivelmente foi uma das primeiras tomas de Oasca dos dois amigos. Nessa ocasião Ela teria dito a Antônio Costa que acompanhara Irineu desde o Maranhão e que na próxima vez que eles tomassem o chá iria se apresentar para Irineu. Foi aí que Irineu recebeu a proposta de uma missão para executar, mas para receber a missão teria que fazer uma dieta de oito dias na mata, privado do contato com outras pessoas, se alimentando somente com mandioca cozida sem sal e tomando Oasca. Irineu aceitou a proposta e a partir daí iniciou seu desenvolvimento espiritual com a bebida (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Alguns elementos do culto daimista se referem a esse primeiro contato de Irineu com a entidade feminina Clara. Por exemplo, a estrela com a águia sobre a lua, símbolo importante que acompanha as pessoas que assumem o compromisso com a Doutrina, se refere à miração de Irineu com Clara, também chamada de Rainha da Floresta. Ela teria aparecido pela primeira vez para Irineu sentada em um trono dentro da lua, e sobre a cabeça uma águia prestes a voar.

Outros elementos importantes se referem à dieta na mata onde Irineu teria passado por muitas provações, como fraquezas e aparições de espíritos malfazejos e zombeteiros. Nessas ocasiões Ele se valia de sua espingarda e dava tiros para o alto com o objetivo de afastar as más influências. Vejamos o relato de Luiz Mendes sobre essa passagem.

Houve trajetos em que Ele teve pavor, em que Ele também receou. Ele contava pra nós que atirava com uma espingarda, porque era apropriado do seringueiro andar com a sua arminha de fogo. Aí Ele detonava um tiro para cima: ‘Pom!’ E com aquele estampido do tiro, Ele já se refazia e continuava a jornada. (SOUZA, 2012, p. 22).

Esse é um dos significados da prática atual de soltar rojões durante os rituais daimistas. Outro significado se refere ao caráter festivo desses rituais, geralmente bailados, em que os daimistas vestem a farda de gala e celebram datas importantes da Doutrina. Mais detalhes sobre os rituais veremos a seguir.

Outra passagem importante de Irineu na mata e que podemos encontrar durante as práticas daimistas atuais se refere à dieta restrita de macaxeira cozida sem sal. É comum entre daimistas o valor de seguir os passos do Mestre e em dia de trabalho há quem se alimente somente de macaxeira insossa. Durante os Feitios também é comum encontrar daimistas seguindo esta dieta.

Ainda em relação a esse período de dieta outra passagem importante se refere a tentativa de Antônio Costa de colocar sal na macaxeira de Irineu. Embora não haja consenso entre os relatos de que o amigo que ajudou Irineu durante a dieta na mata tenha sido Antônio Costa, todos os relatos trazem essa passagem (MOREIRA & MACRAE, 2011). Nas palavras de Luiz Mendes:

Então, no quarto dia, Ele estava na volta da estrada, lá na volta, que é muito distante. Estrada de seringa para quem conhece, é muito chão, é muita terra. Ele estava na volta de uma estrada dessas, quando disseram para Ele: ‘O Antônio Costa quis botar sal na sua macaxeira. Não botou, mas fez menção. Trouxe a pitada até a borda da panela, não botou, mas quis botar’. Aí Ele deu uma risada lá, sozinho: ‘Quá, quá, quá, quá, quá! Puxa vida! Até que a coisa está assim servindo, não é? Será que estou adivinhando?’ Mas depois Ele caminhou assim uns passos, refletiu: ‘Não, adivinhando não, se estão me dizendo, como é que é adivinhar?’ Então, segundo Ele, esse negócio de adivinhação é papo furado. (SOUZA, 2012, p. 23).

Essa passagem serviu como comprovação de que Irineu estava se desenvolvendo com a dieta. Ao final do oitavo dia conta-se que nem precisava mais tomar Oasca porque já estava imerso na força da bebida. Foi então que, por merecimento próprio, recebeu a missão que haviam lhe prometido. De acordo com Saturnino Brito do Nascimento (2005):

Até que chegou o oitavo dia
Trazendo mais conhecimento,
Era o fim do apuro
Chegando naquele momento
E tudo se aproximando
Trazendo esclarecimento.

Foi quando veio a Senhora da Lua
E disse com devoção:
- Olha, eu sou a tua Mãe,
A Virgem da Conceição,
Te acompanho desde pequeno
Quando nasceu no Maranhão.

E ele então recordou-se
Buscando na sua lembrança
Dos sonhos que tivera com ela
No tempo em que era criança,
Ali estava a Virgem Mãe,
Rainha da Esperança.

Ela disse: - Está pronto,
Agora posso te entregar,
O mundo está em suas mãos,
Para você doutrinar,
Simbolizado nesta laranja
Que agora vou te repassar.

- Ninguém antes de ti
Conhecia esta luz
Que está dentro da floresta
E que o saber conduz
Com ela está replantada
A Doutrina de Jesus.

- Esta é a estrada
Por onde vais percorrer,
Alinhando o entendimento,
Procurando compreender
Fazendo-se a si próprio,
Buscando a luz do saber.

- E assim com a doutrina
Reunirás um batalhão,
Pregando sempre o amor,
Esta é a sua missão,
Doutrinar o mundo inteiro
Com a bandeira na mão.

Depois então da entrega,
E já ele atribuído
De dar encaminhamento
Ao que tinha recebido
Disse-lhe então a Rainha:
- Me faça qualquer pedido.

- Me faça um grande curador
Para curar a humanidade,
Livrar o povo da dor,
E tanta calamidade,
Este é o meu desejo

Um pedido de verdade.

- Você vai ter muito trabalho
Em todo o tempo e toda hora,
Não poderás ganhar dinheiro,
Disse assim, Nossa Senhora
Terás que fabricar remédios,
Se assim me pedes agora.

- E será que a Senhora
Não poderia colocar
Tudo dentro da bebida
Que veio me entregar,
Para curar todo aquele
Que venha me procurar?

- Pois, meu filho, está feito
Conforme o teu pedido,
Agora, segue o teu caminho
Sempre bem atribuído,
Sempre te acompanharei,
Assim fica decidido.

Daquele momento em diante,
Seguiu o caminho em frente.
Tudo quanto se passara
Falava forte em sua mente,
A lembrança do encontro
Estava sempre presente.

Foi aí que Irineu teria recebido a instrução de rebatizar a bebida, passando a chamá-la de Daime. Dona Percília Ribeiro, contemporânea do Mestre Irineu e importante figura na Doutrina, que era responsável por zelar dos hinários¹⁵ e exercia a função de secretária pessoal do Mestre, tem um relato a esse respeito: “Foi aí, também que ela disse que a bebida se chamava daime. É um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... dai-me saúde, dai-me amor [...] A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa [...]” (GOULART, 2004 *apud* MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 101).

Ainda de acordo com Dona Percília, outro importante ponto dessa passagem de Irineu ao final da dieta se refere ao princípio de caridade presente na Doutrina, um valor que nem sempre é respeitado atualmente. “A Rainha ensinou ao Mestre: ‘Você nunca

¹⁵ Zelar de um hinário significa guardar na memória a letra e a melodia dos hinos. Hoje em dia é uma função que pode contar com a ajuda dos gravadores e outros recursos tecnológicos, mas na época do Mestre Irineu não havia tais recursos. Vale lembrar que nesta época a maioria dos adeptos eram analfabetos ou pouco letrados. "As pessoas aprendiam os hinos durante os trabalhos espirituais, de ouvido, a memorização sendo facilitada, segundo relatos, pelo consumo do Daime. Os hinos memorizados, 'gravados no coração', eram passados de pai para filho, instaurando, assim, uma tradição com forte raiz oral" (LABATE & PACHECO, 2009, p. 30)

cobre de ninguém, dinheiro de ninguém, porque quando você vai fazer uma cura, você pede força a Deus. Deus é quem dá a força para ocorrer aquela cura e, se você cobrar dinheiro, você tem que pedir força ao dinheiro.” (SOUZA, 2012, p. 52).

As sessões de Oasca com o caboclo Pizango e a dieta na mata formam a iniciação de Irineu e devem ter ocorrido entre 1914 e 1916 nos arredores de Brasileira, Cobija e nos seringais do Peru¹⁶ (MOREIRA & MACRAE, 2011). A partir daí Irineu juntamente com os irmãos Costa e outros amigos, sobretudo negros conterrâneos do Maranhão, formaram o Círculo de Regeneração e Fé (CRF). Esse grupo se reunia regularmente em sessões com fortes características espíritas, na qual se comunicavam com entidades espirituais e recebiam instruções sobre questões difíceis ou problemas de saúde. “O CRF sofria grande perseguição policial, provavelmente por ser visto pelas autoridades como uma agremiação de negros curandeiros, usuários de ‘substâncias venenosas’” (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 105). Por isso reuniam-se em locais distintos, inclusive do outro lado da fronteira, e muitas vezes usavam a dança para despistar a polícia quando esta chegava para reprimir a sessão. Mas essas práticas nem sempre eram exitosas. Em uma dessas ocasiões Irineu tomou um tiro na mão direita, deixando uma cicatriz que chegou a ser registrada em sua carteira de identidade.

Conforme Daniel Serra relata, esse conflito foi próximo a um rio (não se sabe ao certo qual rio, se o Rio Xipamanu ou Rio Acre). Às suas margens, Irineu, após tentar fugir, em determinado momento resolveu enfrentar seus perseguidores, chegando a segurar um deles e a arremessá-lo contra os outros. Em seguida, atirou-se no rio, sob forte saraivada de tiros disparados pelos policiais bolivianos, e teria sido durante sua travessia a nado que sua mão foi atingida pelo projétil. Não se tem clareza sobre quando ocorreu esse episódio, se foi no início ou no final de sua passagem pela região. De toda maneira, seria mais um exemplo das agruras que Irineu sofreu naquela época e que terminaram por levá-lo a deixar a região. (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 111).

A decadência da economia da borracha também está associada a saída de Irineu de Brasileira rumo a Rio Branco. Outros fatores se referem aos conflitos com seus companheiros do CRF e também conflitos de ordem familiar com sua companheira Emília Rosa Amorim, com quem chegou a ter um filho, Valcívrio, e uma filha, Valcirene, que faleceu antes de completar dois anos de vida (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Irineu chegou em Rio Branco em 2 de janeiro de 1920 e três dias após sua chegada se alistou na Força Policial, permanecendo nessa instituição até 1929. Nesse

¹⁶ Essas teriam sido as primeiras experiências de Irineu com a bebida. Porém, os trabalhos públicos com o Daime só passaram a ocorrer a partir de 1930 em Rio Branco. Por isso pode-se dizer que sua iniciação ou preparação se estendeu por vários anos.

período fez importantes amizades, por exemplo Germano Guilherme, negro pernambucano que viria a ser o primeiro seguidor e importante companheiro do Mestre. Também conheceu e fez amizade com o músico João Pereira e João Leão, ambos se tornariam seus discípulos. Outra importante amizade dessa época se deu com o cearense Manuel Fontenele de Castro, que posteriormente se tornou um importante político de Rio Branco e do Acre, defendendo e protegendo Irineu e seus seguidores da perseguição de autoridades policiais e de governantes (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Conforme pontuam Moreira & MacRae (2011), o primeiro trabalho aberto com Daime ocorreu em 26 maio de 1930 em Rio Branco e a partir daí passou a ficar conhecido na região como exímio curador. Assim teve início a formação da comunidade religiosa daimista sob a liderança e o comando do negro maranhense. Segundo os autores, é nesse contexto que Irineu passa a ser chamado de Mestre, o que, de certa forma, o aproxima dos *maestros* do vegetalismo. Outra alusão ao contexto vegetalista é o uso do tabaco pelo líder daimista. "Antigos seguidores de Mestre Irineu se lembram de discursos que ele fazia estimulando esse uso: 'O bom oasqueiro usa tabaco'. Mas, lembram esses seguidores, apesar de dizer isso, ele não obrigava ninguém a usar" (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 140). Vale ressaltar que Mestre Irineu tinha o costume de fazer seu próprio rapé, uma receita que misturava tabaco em pó com outras espécies vegetais, e também usava o tabaco ao servir Daime para pessoas doentes. De acordo com o relato de Luiz Mendes:

Quando chegava algum doente pedindo daime para se curar, o Mestre levava na casa dele e dava um copo de daime com fumaça de tabaco - ele pegava um tabaco que ele mesmo produzia, ou charuto, pois ele ganhava muitos de presente, né?, e soprava a fumaça dentro do copo... e aí tampava com a mão um pouco, dava uma baforadinha assim de longe... fuuu, fazia uma pequena concentração... destampava e dava para o doente tomar. Era chamado o daime curado do Mestre. (LABATE & PACHECO, 2007 *apud* MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 139-140)

Aos poucos foi se estabelecendo na cidade de Rio Branco, mais especificamente na Vila Ivonete, a Doutrina daimista. No início eram realizados apenas trabalhos de concentração, nos quais os participantes tomavam Daime e ficavam sentados em silêncio por até 2 horas. Nessas cerimônias também se realizava o serviço de caridade aos necessitados, onde o Mestre realizava seus chamados de cura (cantados ou solfeados), e que se assemelhavam aos *ícaros* dos vegetelistas (MOREIRA & MACRAE, 2011). Esses chamados foram aos poucos sendo substituídos pelos hinos, mas de acordo com relatos de contemporâneos do Mestre, nunca foram totalmente

excluídos das cerimônias. Contudo, pouquíssimos adeptos foram ensinados na execução desses chamados. Acredita-se que o Mestre tenha recebido esses chamados durante sua fase iniciática, ainda quando morava em Brasileia, e chama atenção a quantidade de nomes indígenas e de matriz africana que aparecem nesses chamados (MOREIRA & MACRAE, 2011).

No começo, os trabalhos de Mestre Irineu eram voltados à concentração e à cura. Problemas relacionados à saúde eram as principais razões para as pessoas o procurarem, desde o início dos seus trabalhos com daime em Rio Branco até seus últimos dias de vida. Frequentemente, pessoas que se sentiam agraciadas com cura tornavam-se seus seguidores juntamente com seus familiares. (MOREIRA & MACRAE, 2011, 143)

Mestre Irineu empregava diversos métodos para aliviar o sofrimento das pessoas que o procuravam, formando "um complexo processo curativo que girava em torno da fusão efetuada entre o seu carisma pessoal, a bebida, diferentes procedimentos xamânicos, o imaginário dos seguidores e sua Doutrina" (MOREIRA & MACRAE, 2011, 158-159). A sociedade acreana da época era carente de recursos médicos e logo a fama de bom curador do Mestre se espalhou pela região, apesar de que desde o início os rituais daimistas sempre foram relacionados a macumba e a feitiçaria. Por ser negro e iniciar um culto religioso de cura em que as pessoas tomam uma bebida indígena considerada venenosa, não demorou muito para começar as perseguições e o líder daimista chegou até a ser preso, mas foi liberado no dia seguinte. Em maio de 1945, devido a essas e outras dificuldades o Mestre Irineu se muda da Vila Ivonete para a Colônia Custódio Freire, uma região mais afastada da cidade que tinha o nome de Colocação Espalhado, e que logo foi renomeada pelo Mestre como Alto da Santa Cruz (MOREIRA & MACRAE, 2011).

Em Rio Branco, o grupo do Mestre Irineu desenvolve-se sob sua liderança carismática e mantém caráter comunitário, com preponderância de negros e pessoas de baixa escolarização, muitas das quais provenientes do movimento de imigração nordestina ocasionado pela "guerra da borracha" dos anos 1940. Com essa configuração, é fundado, em 1963, no território que passou a ser conhecido como Alto Santo, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), o primeiro esforço de institucionalização da religião conhecida hoje como Santo Daime. (ASSIS & LABATE, 2014, s/p)

No Alto Santo, o grupo daimista da "linha do Mestre" (CICLU-Alto Santo) permanece ativo realizando trabalhos espirituais com a santa bebida. Mestre Irineu fez sua passagem definitiva para o plano espiritual no dia 6 de julho de 1971. Conta-se que a Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta, a Virgem Soberana Mãe, que acompanhou toda a trajetória de vida do Mestre e que lhe instruiu na criação e no

desenvolvimento do culto daimista, em um trabalho de concentração dias antes do falecimento do Mestre, entregou-lhe definitivamente a missão espiritual do Santo Daime. Ele estava sofrendo com problemas nos rins e já vinha demonstrando alguns sinais sobre sua passagem. Nas palavras de D. Percília:

Nessa época, houve um pedido da irmandade para que o Mestre ficasse. Nós perguntamos e ele chegou a contar: "Eu não sinto dor. Eu não sinto fome. Eu não sinto nada. O que eu sinto é não ter para quem entregar o meu trabalho. E saudades de vocês. Eu sinto uma saudade tão grande de vocês que é isto que está me abatendo." Ele, com certeza, estava sabendo de sua passagem e sabia que a maior parte não estava preparada. E não era por falta de ensino. Todos sabiam que, quando precisassem de algo, era só correr e perguntar ao Mestre. Todos achavam que nunca haveriam de ficar sem ele. Ele foi se abatendo, se abatendo... já não mais comia carne. Disse que o organismo dele não mais aceitava essas coisas. E a gente vendo ele se abater. Perto do dia 30 de junho de 1971 perguntei para ele: "O senhor não gostaria de uma Concentração para melhorar sua saúde?" "É bom! Então vamos fazer. Chame o pessoal mais próximo." Mas, dias antes dessa Concentração, ele já tinha chamado o Leôncio Gomes e entregado a direção dos trabalhos: "Leôncio, você vai tomar a direção dos trabalhos. Você não vai ser chefe. A chefia é comigo mesmo. Mas fique aí para receber as pessoas, para ensinar a Doutrina e tudo bem. Escute o que estou dizendo, não faça mais do que eu estou lhe entregando. Porque, se alterar alguma coisa, você não vai resistir." No dia 30, nos reunimos para a Concentração. Quando terminou, ele perguntou para o povo: "Quem foi que viu o meu enterro?" As pessoas disseram que não tinham visto nada. E ele falou que tinha recebido um remédio e que ia ficar bom. "E que remédio é esse, Mestre?" "É um remédio que tem em todo o canto." Continuou. "Eu cheguei num salão onde tinha uma mesa ornada, toda composta, com as cadeiras em seu lugar. Só tinha uma cadeira vazia: a da cabeceira." Foi aí que a Virgem Soberana Mãe chegou ao lado dele e disse: "De hoje em diante, você é o chefe geral desta missão". Depois de 50 anos de trabalho é que ele foi receber o comando. "Você é o chefe. No céu, na terra e no mar. Para todos os efeitos. Todo aquele que se lembrar de você e chamar por você, de coração, e confiar, receberá a luz." Isso foi no dia 30 de junho de 1971. No dia 06 de julho, ele foi embora. E a história do remédio é a terra, que se pisa em cima. Ele não foi para debaixo da terra? E ninguém entendeu. Ele não disse que tem em todo canto? É a própria terra (...). Outro pai ninguém encontra. (SILVA, 1992 *apud* MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 384-385)

Assim, depois de ter curado e ensinado muita gente, depois de ter criado um culto religioso que se tornaria conhecido no mundo inteiro, o Mestre Irineu deu seu último suspiro em terra. Essa história da entrega do posto de chefe geral da missão relatada por D. Percília também é de grande significado para os daimistas nos dias de hoje. "Comenta-se que foi nesse momento, após cinquenta anos de trabalho, que ele teria finalmente recebido o 'comando no astral' (o que seria uma espécie de grau espiritual eternizado; na linguagem da encantaria maranhense 'virou encantado')" (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 384). Assim, toda vez que se toma Daime é a

memória do Mestre que está sendo invocada, e toda vez que se fala Daime é do próprio Mestre que se está falando. Por isso, em muitos centros ayahuasqueiros no Brasil, inclusive em centros não daimistas, há retratos ou imagens do Mestre Irineu, o que demonstra sua importância para todos que comungam dessa santa bebida.



Figura 1: Mestre Irineu

Uma "outra" linha de trabalho daimista passa a se formar após a chegada do amazonense Sebastião Mota de Melo no Alto Santo. Antes de abordarmos alguns pontos dessa "nova" linha, vejamos um resumo da doutrina daimista publicado por Sebastião Jacoud no jornal Rio Branco em 1975, quatro anos após o falecimento de Mestre Irineu.

Mestre Irineu identificou-se com entidades precursoras dessa bebida, destacando-se entre outras, o Rei Ahyuscar e Don Pizon, que lhe disse do progresso que alcançaria e que somente ele reinaria com ela, pois era o prometido. Daí em diante, foi aprimorando seus estudos, recebendo os ensinamentos que vieram-lhe em forma de cânticos, tendo se constituído o seu "Hinário Cruzeiro" ao longo de sua existência, e ainda vários outros hinários de discípulos, hoje oficializados naquele Centro, bem como veio conhecer sua patente de Chefe-Império Juramidã, nessa linha astral: os fundamentos dessa doutrina e de sua missão no mundo terra. Seu primeiro hino foi recebido ainda no Peru. Ele assim recebeu e nos ensinou a cantar hinários de louvor e instruções, com fardamento próprio para cavalheiros e senhoras, organizados em filas separadas, acompanhados pelo ritmo de batidas de "maracá", instrumento feito com pequenas latas contendo esferas e cabo de madeira, e por instrumentos de corda, pandeiros e acordeão. Os ritmos do bailado são marcha, valsa e mazurca, e o movimento iguala-se ao balanço do mar. (COUTO, 2002, p. 387)

Certamente há uma longa história sobre o desenvolvimento da liturgia daimista criada por Mestre Irineu. Os hinários religiosos considerados como a base doutrinária (recebidos pelo próprio Mestre e pelos primeiros seguidores - os "companheiros do Mestre"), as orações do catolicismo popular e do esoterismo, a utilização das fardas inspiradas nas vestimentas usadas nos Bailes de São Gonçalo da baixada maranhense, os símbolos como a Cruz de Caravaca (Cruzeiro), os instrumentos musicais, os diferentes tipos de ritual, as danças ou bailados, enfim, todos esses elementos foram instituídos na Doutrina aos poucos durante a trajetória de vida de Mestre Irineu. Por exemplo, seu hinário "O Cruzeiro", tido pelos daimistas como o mais importante da Doutrina, se iniciou durante as primeiras experiências do Mestre com o Daime, quando ele recebeu o primeiro hino da Rainha da Floresta ("Lua Branca"), e se encerrou quando o último hino foi recebido um ano antes de seu falecimento ("Pisei Na Terra Fria"), formando um conjunto de 132 hinos. Assim, a trajetória de vida do Mestre, incluindo os primores e as dificuldades, está contida nesse hinário que serve de fonte de inspiração para os daimistas.

A missão do mestre Irineu é a missão de Juramidam, entidade divina que representa Cristo, revelando os ensinamentos da doutrina através dos hinos, que correspondem a Bíblia Sagrada. Um hinário é o conjunto de hinos - versos, musicados simples - recebidos por uma pessoa através de captação divina, é a linguagem de comunicação com o astral, onde estão todos os seres divinos. (...) Os hinos do mestre Irineu apresentam entidades cristãs, indígenas, africanas e outras próprias do sincretismo religioso: Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição, São João Batista, patriarca São José, Tuperci, Ripi iáíá, Currupipiraguá, Equiôr, Tucum, Barum, Marum, papai Paxá, B.G., Rei Titango, Rei Agarrube, Rei Tintuma, Princesa Soloína, Princesa Janaína e Marachimbé fazem parte do Império Juramidam. (FERNANDES, 1986, p. 35-36)

Em 1964 Sebastião Mota de Melo chega ao Alto Santo em busca da cura de um mal que estava lhe atormentando. Mas, antes de abordar esse ponto crucial na história do Santo Daime, vamos tratar de alguns dados sobre a trajetória de vida de Sebastião e sua família. Tendo nascido em 7 de outubro de 1920 no seringal Monte Lígia, região do Alto Juruá no estado do Amazonas, Sebastião desde pequeno já apresentava manifestações de ordem espiritual. Segundo suas próprias palavras:

Eu estava só no meio das matas, de chapéu de massa na cabeça e uma roupa parda, aí começou o fogo e vinha aquela zoada medonha e eu vi a lingüeta de fogo que arroudeou tudo, queimou tudo, não ficou nada, só ficou este lugar que eu estava... A minha vida de quinze anos em diante, lá no Amazonas, era ver visão: da água, da mata e do astral. Mas nada daquilo eu compreendia e tudo era como se fosse um sonho... Eu não ligava para aquilo, fazia como

um teimoso, mas acontecia e logo eu via o resultado. Foi indo e eu comecei a voar. Voando e vendo como é o astral eu entrava na floresta, nas águas e de conformidade eu via as visões. Com o tempo eu comecei a trabalhar com espiritismo que se manifestou e uma voz começou a me chamar: - Bastião! E eu respondia: - Oi, ôpa! Aí a luz apagava e a voz não continuava. Mais algum tempo passou e eu peguei um avião astral e cheguei no Acre. Não demorou muito, eu vim, via materialmente. (FERNANDES, 1986, p. 51-52)

Sua família migrou do Ceará para o Amazonas atraídos pelos boatos de fartura com a extração do látex. Sebastião nasceu e cresceu em uma região onde se ouviam muitas histórias e lendas sobre os seres da floresta. Também haviam indígenas que viviam nas redondezas, "e contavam para as crianças casos de pajés que viravam mapinguari; do curupira, montado no porquinho catitu" (MORTIMER, 2000, p. 14). Assim, a relação de Sebastião com a floresta sempre foi muito intensa.

Rita Gregório chegou ao Amazonas ainda moça com sua família também de migrantes do nordeste brasileiro, mais especificamente do Rio Grande do Norte. A família dos Gregório tinha planos de ir direto para o Acre, mas teve que ficar em Manaus quando um dos filhos adoecidos faleceu¹⁷. Ali receberam e aceitaram o convite para irem para o Juruá, estabelecendo-se em um seringal vizinho de onde morava Sebastião. Não demorou muito para os dois se conhecerem, sendo que em 1946 se casaram (MORTIMER, 2000).

O casamento do padrinho Sebastião com madrinha Rita Gregório tinha sido revelado para ele em uma de suas viagens astrais anos antes, e quando a viu pessoalmente pela primeira vez, reconheceu-a imediatamente. Dessa união nasceram doze filhos, sendo que quatro morreram ainda crianças, acometidos de hepatite e meningite. Os dois filhos mais velhos, Alfredo e Valdete Mota, casaram-se com primas irmãs, dando início a casamentos clânicos a partir das famílias do padrinho Sebastião e da madrinha Rita, que anos mais tarde iriam formar o primeiro núcleo da comunidade rural da Colônia Cinco Mil, em Rio Branco (AC). (FERNANDES, 1986, p. 53)

Logo após o casamento os pais de Rita seguiram o plano inicial de chegar até Rio Branco-AC. Recém-casados e com filhos pequenos, Rita e Sebastião passaram muitas dificuldades durante esse tempo, sobretudo problemas de saúde (MORTIMER, 2000). Nesse clima de apreensão Sebastião soube de um curador que vivia na região e era conhecido como Mestre Osvaldo, um negro de origem paulistana que, posteriormente, ensinou Sebastião "a realizar trabalhos com banca espírita, mesa e atuação, recebendo o médium Dr. Bezerra de Menezes" (FERNANDES, 1986, p. 52).

¹⁷ A viagem da família Gregório do Rio Grande do Norte para o Amazonas é narrada por Fernandes (1986) e Mortimer (2000). Conta-se que viajaram em um navio de guerra acompanhados por um zeppelin e um caça-minas, passando muita apreensão durante toda a viagem, pois estavam em plena guerra mundial e a qualquer momento poderiam ser bombardeados.

Sebastião se tornou discípulo de Mestre Osvaldo e este, por já estar com idade avançada, passou a encaminhar os doentes para Sebastião. De acordo com o relato de Madrinha Rita sobre esta época:

A casa vivia cheia de gente, eu mesma fui operada de apendicite pelo guia Bezerra de Menezes, assim como a minha irmã Tetê e Maria Eduardo que foram operadas na barriga. Uma vez um homem trouxe o seu filho de Cruzeiro do Sul, que foi atingido pelo chumbo de uma espingarda disparada por acidente de uma armadilha. O menino foi operado e ficou bom. (FERNANDES, 1986, p. 53)

De acordo com Mortimer (2000, p. 29), Mestre Osvaldo ajudou o novo discípulo a desenvolver os dons mediúnicos que já tinha e, com pouco tempo, "Sebastião passou a incorporar o espírito do médico, já desencarnado, Dr. Bezerra de Menezes e do Prof. Antônio Jorge". Também batizou um filho de Rita e Sebastião e, por isso, passou a ser chamado também de compadre Osvaldo. Esse novo amigo e instrutor foi decisivo para o destino da família, pois ele orientou Sebastião a se mudar junto com a família para Rio Branco-AC, pois seria lá onde Sebastião encontraria e realizaria sua missão (MORTIMER, 2000).

Os pais e irmãos de Rita já estavam instalados nessa cidade na região conhecida como Colônia Cinco Mil. "Situada no quilômetro nove da estrada de Porto Acre, a Colônia Cinco Mil ficou assim conhecida, porque antigamente, com a desativação do seringal Empresa, a terra foi loteada em colônias e vendidas a cinco mil cruzeiros antigos, cada uma" (FERNANDES, 1986, p. 53-54). A viagem da família do Amazonas para o Acre durou várias semanas, sendo uma verdadeira saga narrada por Mortimer¹⁸ (2000).

O encontro das famílias na Colônia Cinco Mil foi muito emocionante, pois havia mais de dez anos que Rita estava distante dos pais e irmãos. Os pais de Rita viviam no mesmo terreno de Manoel Gregório e da esposa Cristina Raulino (irmão e cunhada de Rita), pois haviam comprado um terreno na colônia, mas esperavam para presentear-lo a Rita e Sebastião. Logo no dia seguinte à chegada, Sebastião começou a preparar o lote para a construção de sua casa. Com a casa pronta e os trabalhos agrícolas adiantados, não demorou muito para Sebastião trabalhar com seus dons de cura. Recebia em sua

¹⁸ A primeira parte do trajeto foi feita por canoa que o próprio Sebastião construiu. Chegando em Cruzeiro do Sul tomaram assento em um avião da Força Aérea Brasileira rumo a Rio Branco, sendo a última parte da viagem realizada em caminhonete. Para a família que nunca tinha saído do Juruá era tudo muito novo e desafiador (MORTIMER, 2000).

casa doentes e aflitos de todo o tipo, especialmente crianças, e logo ficou conhecido como um bom rezador e curador da região (MORTIMER, 2000).

Passado algum tempo, Sebastião soube da existência de um renomado curador, chamado de Mestre por seus numerosos seguidores, que distribuía uma bebida poderosa que curava muita gente. Sebastião se sentiu atraído pelas histórias e foi até o Alto Santo conhecer este trabalho. Porém, quando chegou lá não encontrou com Mestre Irineu, que estava em viagem no Maranhão¹⁹.

O tempo deste importante encontro ainda não era chegado. Mais dois anos se passariam até a nova oportunidade. Sebastião ficou sabendo de outro tomador do chá sagrado, era o Sr. Antônio Geraldo da igreja chamada Barquinha²⁰. Foi lá, experimentou uma vez mas não ficou motivado, ou melhor. não ficou pegado, coisa possível de acontecer numa sessão dessas. (MORTIMER, 2000, p. 48)

Dois anos se passaram e Sebastião foi acometido de um mal que o levou a procurar novamente pelos serviços de Mestre Irineu, pois tentou vários recursos terapêuticos e não conseguia se curar. Segundo suas próprias palavras:

Tava tomando um leite numa gamela em cima do jirau da cozinha. O negócio veio como um raio. Pum! Senti o baque na mesma hora, que eu já fui até dizendo um nome feio, que naquela época eu ainda era meio bruto. A coisa ficou por ali fervilhando e coçando durante um mês. Depois, bote a piorar... Fui para Rio Branco, tive em centro espírita, macumbeiro, doutor nenhum não deu jeito, e teve quem até me desenganasse mais. Era um feitiço bem botado. Passei mais de ano nessa agonia. Numa hora que nem essa agora, eu estava nos maiores sofrimentos de minha vida! Trabalhava o dia todinho, mas quando dava quatro da tarde começava o negócio dentro de mim subindo até a garganta e voltava para trás. Durava de quatro da tarde até as oito da noite. Todo dia era esse sofrimento. Tinha dia de eu encher um penico: era uma baba horrível. Ainda fui me valer de uma macumbeira pra ver se ela atinava com o feitiço. Mas, quando me viu, ela é que quis se valer de mim, que estava pra morrer, pediu ajuda, e no outro dia ela morreu. Foi aí que alguém me disse: “Vai no Mestre Irineu”. Eu pensei um pouco e disse: “É mesmo, vou já pro Mestre Irineu”. (ALVERGA, 1992, p. 81)

Uma versão um pouco diferente sobre esse ocorrido podemos ver no relato de Mortimer (2000, p. 52-53):

Naquela manhã, desde o despertar a paciência andava longe. A vaquinha habitualmente ordenhada metera os pés e uma parte do leite tinha ido ao chão. Não era um dia de sorte. Ele estava nervoso. A tarde, depois de pegar pesado na dura jornada, se achava na cozinha tomando um copo de leite quando um grande besouro adentrou pela janela para lhe perturbar com seu zumbido forte. O bicho o rodeava de maneira provocadora, se desviando

¹⁹ Da única viagem que Mestre Irineu fez a sua terra natal, conta-se que trouxe algumas novidades para o culto daimista, por exemplo o modelo das fardas (MOREIRA & MACRAE, 2011).

²⁰ Daniel Pereira de Matos, um negro maranhense e ex-marinheiro, fundou a Barquinha após ter sido curado pelo Mestre Irineu de problemas relacionados ao alcoolismo. Para mais dados sobre a Barquinha ver Mercante (2012).

com muita perícia dos tapões. Era apenas um inseto inoportuno e sem nenhum perigo, mas parecia destinado a perturbar o homem que acabou engasgando com leite, quando o bichinho lhe deu uma trombada na nuca. Este foi o motivo de ter engasgado. Dai para a frente a sua saúde não prestou mais. Sentia náuseas e um bolo que vinha até a garganta e voltava. O apetite acabou. Só comia um caldinho de peixe no almoço e algum caldo de caridade, aquele preparado com farinha.

Podemos notar que em ambas versões a doença é explicada pela ação de um agente externo, o besouro provocador que entra pela janela ou o "feitiço bem botado", o que caracteriza a noção de doença para os povos amazônicos. Transcrevo a continuação dessa história, quando Sebastião chegou ao Alto Santo para participar de um trabalho de concentração. Nessa ocasião conheceu o Daime e o Mestre Irineu e se curou da enfermidade que o afligia, o que impactou não somente em sua vida, mas em todo o destino do culto do Santo Daime.

Depois que me deram a idéia de ir até lá, voltei para casa, no outro dia me arrumei e fui. Tinha um serviço de concentração. Cheguei lá falando com ele que me encontrava nesse estado, doente e desenganado. Ele olhou para mim e me perguntou se eu era homem. Eu respondi para ele que não sabia. Ou melhor, que em certos pontos eu era um homem, mas sobre aquele trabalho ali, que eu não conhecia, eu não ia dizer que era, porque não sabia, não é? Eu sei que eu sou assim, desse jeito — disse pra ele —, mas não sei se eu sou homem, homem mesmo, porque isso não é qualquer pé-rapado não. E ele me disse: “Se você for homem, entre na fila, tome o Daime e depois venha me dizer alguma coisa.” Tudo bem. Fui. Tomei o Daime, fui lá para o meu cantinho e sentei. Passou um tempinho e começou aquele negócio, e eu já fui criando medo, me levantei e saí bem devagarinho, porque era uma concentração e estava todo mundo concentrado. Eu saí andando na pontinha do pé, quando chego bem perto de onde a gente tom a o Daime, o Daime me deu um assopro assim que eu achei tão fedorento! Voltei para trás! Quando vou chegando no banco para me sentar, uma voz falou: “O homem perguntou se você era homem e você até agora só fez foi gemer!” Bem, aí o corpo velho foi abaixo. Ficou lá no chão. E eu, já fora do corpo, fiquei olhando para aquele bagulho velho estendido, que era eu. De repente se apresentam dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida. Resplandeciam que nem fogo. Aí eles pegaram e sacaram o meu esqueleto todinho de dentro daquela carne toda, sem machucar nada. E vibravam tudo de um lado para o outro. E eu do lado de cá olhando tudo que eles faziam. Tiraram tudo que era órgão, um deles ficou segurando o intestino com as mãos. Pegaram uma espécie de gancho, abriram, partiram e tiraram três insetos do tamanho de uma unha, que era o que eu sentia andar para cima e para baixo. Aí um deles veio bem pertinho de mim, que estava sentado assim do lado do corpo que continuava estendido no chão, e disse: “Está aqui. Quem estava te matando eram esses três bichos, mas desses você não morre mais”. Aí eles fecharam e pronto! Você vê algum remendo? Não tem. Graças a Deus fiquei bonzinho, igual a menino. (ALVERGA, 1992, p. 84-85)

A partir daí Sebastião passa a frequentar o Alto Santo e a receber ensinamentos do Mestre Irineu, configurando uma nova relação de iniciação. Pediu para se fardar e

aprendeu sobre as plantas usadas no preparo do Daime. Paralelamente, continuava realizando seus trabalhos espirituais e de cura na Colônia Cinco Mil, mas os espíritos de Dr. Bezerra de Menezes e Prof. Antonio Jorge deixaram de se manifestar por um tempo, abrindo espaço para o novo aprendizado (MORTIMER, 2000). Sebastião também visitava o Mestre durante a semana fora dos rituais, ocasiões em que tinham longas conversas. Não demorou muito para Sebastião levar sua família para participar das cerimônias. Valdete e Alfredo foram os primeiros, pois eram os filhos mais velhos. A esposa Rita não podia acompanhá-los, pois ficava em casa cuidando dos pequenos (MORTIMER, 2000).

Como Sebastião já apresentava dons espirituais, o que certamente não passou despercebido pelo Mestre Irineu, logo começou a receber hinos e chegou a obter Daime do Mestre para levar para casa. Da Colônia Cinco Mil até o Alto Santo há uma boa distância para se vencer a pé, o que pode ter influenciado nessa decisão do Mestre. Assim, Sebastião foi se destacando na comunidade daimista e a cada trabalho no Alto Santo era maior a quantidade de pessoas que lhe acompanhavam - da Colônia Cinco Mil quase todos os parentes se fardaram, além de outras famílias de vizinhos e amigos. Ele passava a limpo com Mestre Irineu cada hino que recebia. Logo, o Mestre lhe deu autorização para fazer Daime na Cinco Mil e, assim, Sebastião ia se desenvolvendo cada vez mais, se tornando um importante feitor de Daime do Alto Santo (MORTIMER, 2000).

Entre os daimistas era do consenso geral reverência a Raimundo Irineu Serra como o Padrinho que a todos congregavam. Ele não era o único. Tinham outros Padrinhos, geralmente pessoas mais velhas eleitas pelo discernimento dos mais jovens. A unanimidade era só de Irineu. Sebastião Mota começou a ser reconhecido como um Padrinho. Em pouco tempo caminhou muito dentro da doutrina e começou a receber hinos e muitas pessoas passaram a chamá-lo de Padrinho Sebastião. Já era um homem maduro perto dos cinqüenta anos. Quando chegava ao Alto Santo para participar de rituais e festas era acompanhado do grupo da Cinco Mil, um povo que ele havia conquistado para o Mestre. (MORTIMER, 2000, p. 70).

Naturalmente o Padrinho Sebastião se tornou uma figura de destaque entre os daimistas. Por uns era admirado e respeitado, por apresentar grande desenvolvimento em tão pouco tempo, e por outros era invejado e criticado, justamente pelo mesmo motivo. Com o falecimento do Mestre Irineu em 6 de julho de 1971 essa situação se agravou. Sem a presença do proeminente líder carismático a comunidade daimista se viu na difícil situação de ter que "eleger" um novo dirigente. De acordo com o estatuto da instituição, o novo presidente era Leôncio Gomes, mas ele "não detinha 'o poder' e

inspirações que o Mestre recebia da 'Rainha da Floresta' e nem mesmo seu carisma inovador" (MOREIRA & MACRAE, 2011, p. 403). Assim, Padrinho Sebastião começou a despontar como nova liderança daimista, mas não foi aceito por muitos, principalmente entre os mais antigos. "Este embate político se processava de forma sutil. Ninguém fazia proselitismo (...). Era uma batalha levada na música, nos hinos" (MORTIMER, 2000, p. 79).

Membros da Colônia Cinco Mil relatam que a separação do Alto Santo aconteceu em 1974, quando em uma assembléia geral, com a presença da maioria dos membros, o padrinho Sebastião propôs levantar uma bandeira para formar uma nova união, oportunidade em que havia recebido o hino "Levanto esta Bandeira". O senhor Leôncio não aprovou a ideia, era de opinião que só podia preparar o Daime os feitores da igreja, e aconselhou-o a levantar uma bandeira no quintal da casa dele. Acompanhado da família numerosa e alguns companheiros que apreciavam ao seu hinário, o padrinho Sebastião passou a desenvolver os trabalhos espirituais em sua própria casa. Em 1975 inaugurou a etapa da Nova Bandeira, erguendo um templo e estabelecendo um ponto de trabalho, com o que surgiu um novo centro de trabalhos espirituais com o Santo Daime em Rio Branco. (FERNANDES, 1986, p. 56)

No início os trabalhos na Cinco Mil eram realizados na casa do próprio Padrinho Sebastião, que logo se mostrou um espaço pequeno para acomodar o povo que chegava. Nessa época a esposa do Padrinho começou a se destacar nos rituais e também fora deles, pela presença amorosa e maternal, passando a ser chamada de Madrinha Rita. Além de um grande grupo que saiu do Alto Santo para acompanhar o Padrinho, novos adeptos chegavam de Rio Branco e região. Era gente de diferentes ocupações e classes sociais. Também começou a chegar na Cinco Mil um tipo específico de viajantes, os "mochileiros" ou "cabeludos", oriundos de diferentes partes do Brasil e também do exterior. Todos eram muito bem recebidos pelo Padrinho Sebastião, que tratava de acolher os que chegavam de maneira igual. O primeiro estrangeiro e "mochileiro" que chegou foi o jovem argentino Daniel Lopes (MORTIMER, 2000). Outros "cabeludos" viajantes que chegaram logo em seguida foram os brasileiros Lúcio Mortimer e Maurílio Reis, oriundos do estado de Minas Gerais. Esses três forasteiros chegaram e se tornaram importantes companheiros do Padrinho²¹. Mais gente chegava, entre artesãos,

²¹ Lúcio Mortimer chegou com 28 anos na Colônia Cinco Mil, sendo ex-seminarista e universitário. Celebrou os primeiros casamentos da comunidade, tendo elaborado o ritual do matrimônio que se mantém até hoje. Organizou os primeiros cadernos de hinários, que também continuam da mesma forma na atualidade. Outros feitos dele se referem à escola comunitária, secretaria e finanças. Além disso, é considerado um importante curador, tendo auxiliado a comunidade em muitas ocasiões. Recebeu um hinário que se chama "A Instrução".

artistas, doutores, caboclos, ribeirinhos, entre outros tantos tipos, que vinham de fora ou da região de Rio Branco, e aos poucos a comunidade crescia.

O pessoal da “caneta” tratou logo de ser eficiente. O novo Centro precisava de registro na repartição pública. Precisava duma vida legal e do reconhecimento das autoridades. Era também uma oportunidade de socializar o Poder. Não era justo só Sebastião ter todas as prerrogativas. Era importante ter uma diretoria com as tarefas definidas e regulamentados os direitos e deveres dos associados. Com muito empenho os intelectuais se reuniram e fizeram no papel a organização. (...) “Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - CEFLURIS”. (MORTIMER, 2000, p. 94)

Nesse movimento de chegada de mochileiros, cabeludos, artesãos e "hippies", uma nova planta considerada sagrada foi integrada à comunidade do Pad. Sebastião. Lúcio Mortimer (2000) relata que ele e seu companheiro de viagens Maurílio quando chegaram na Cinco Mil gostavam de pitar *Cannabis*. Mas como ninguém da colônia tinha esse costume, por um tempo eles fizeram seus pitos às escondidas. Depois de um trabalho na igreja quando tiveram uma forte experiência com o Daime, foram conversar com o Padrinho. Para surpresa deles o Padrinho contou que tivera um sonho tempos atrás no qual um ser divino lhe entregava uma plantinha dizendo ser um vegetal de muito poder de cura. Quando os cabeludos mostraram a erva para o Padrinho ele não teve dúvida e confirmou que se tratava da mesma planta do sonho. O Padrinho desde pequeno estava acostumado a usar diferentes plantas da floresta para auxiliar em casos de doenças e males diversos. Logo tratou de experimentar a planta dos forasteiros e atestou as propriedades curativas que o ser divino no sonho já tinha lhe adiantado. Com isso passaram a chamar a *cannabis* de Santa Maria, em alusão aos efeitos de cura, alegria e amor atribuídos à planta (MORTIMER, 2000)²².

Assim, a comunidade foi crescendo e como consequência desse movimento de expansão uma nova configuração para as relações comunitárias passou a ser possível. Para alguns essa transformação era vista como consequência dos trabalhos espirituais com o Daime, conforme os dizeres de Daniel Lopes: "Não podia haver um trabalho onde de noite éramos irmãos e no dia seguinte agíamos como vizinhos, 'eu tenho o meu

²² Posteriormente os pitos trariam problemas à comunidade, especialmente com denúncias feitas à polícia, que chegou a destruir um pequeno jardim de Santa Maria na Cinco Mil. O Padrinho não estava na ocasião e foi intimado na delegacia para prestar esclarecimentos, mas não foi preso nem indiciado. Para mais detalhes dessa história ver Mortimer (2000). Atualmente, a Santa Maria não é usada nos rituais do calendário oficial do Santo Daime e as pessoas que a utilizam agem de acordo com a própria consciência e liberdade individual. Essa história também é usada entre os daimistas para diferenciar a linha do Padrinho Sebastião da linha do Mestre Irineu.

terreno e você tem os seus animais, e que não atravesse os seus animais no meu terreno'..." (FERNANDES, 1986, p. 67). O primeiro impulso comunitário foi a realização de uma horta, cuja ideia partiu dos recém-chegados. Mas esta foi uma empreitada restrita apenas a uma parte da comunidade e o primeiro trabalho comunitário que envolveu toda a comunidade foi o plantio de feijão em 1976 (FERNANDES, 1986).

A proposta comunitária substituiu a forma privada de propriedade da terra pela forma coletiva. Assim todos doaram suas colônias para o CEFLURIS. A terra sendo propriedade da comunidade, o resultado da produção também passou a ser comum, havendo uma divisão igualitária, de acordo com número de pessoas existentes em cada família. A nova organização da produção levou a uma nova divisão do trabalho, através de setores especializados. (FERNANDES, 1986, p. 67-68)

Foi pelo trabalho coletivo que se deu a construção da igreja, uma edificação fortificada de alvenaria com duas torres muito semelhante a um templo católico. Alfredo Gregório se destacava ao lado do pai como excelente músico e também pela presença e atuação nos rituais, inclusive já vinha recebendo hinos. Ele se tornaria o futuro líder daimista, trazendo algumas mudanças para o culto, por exemplo o formato do desenho ritual, passando de uma estrutura retangular para uma estrutura hexagonal - a mesa de centro deixava de ser um retângulo e assumia a forma de uma estrela de seis pontas.

O crescimento da comunidade daimista na Cinco Mil estava relacionado ao crescimento da cidade de Rio Branco e região. Muitas curas ocorreram na Cinco Mil e muitas pessoas curadas se tornaram novos adeptos do culto - a missão do Padrinho Sebastião estava apenas começando. Porém, da mesma forma que Mestre Irineu foi perseguido por ter criado o novo culto religioso em que se toma uma bebida dita "perigosa", o Padrinho Sebastião continuava a sofrer ataques do mesmo tipo. Somado a isso houveram muitas ofensas e "correios da má notícia" entre os grupos do Alto Santo e da Cinco Mil, já que a separação não foi totalmente pacífica e harmoniosa. Houve, ainda, uma intimação da Polícia Federal para que as lideranças religiosas que trabalhavam com esta bebida se apresentassem na delegacia de Rio Branco para darem esclarecimentos sobre suas práticas. A reação diferente a essa intimação é usada para marcar as diferenças entre os dois grupos daimistas, sendo citada em alguns hinos do Padrinho (MORTIMER, 2000). Toda essa situação, entre outros motivos, levou o Padrinho Sebastião a iniciar um plano de mudança da Cinco Mil em direção a uma área mais preservada mata adentro. De acordo com suas próprias palavras:

Daqui vou me mudando, porque já me acho cansado de tanta luta aqui e os pastos já estão tão mal divididos que se planta uma coisa não dá mais, não tem aquele rendimento. Os próprios campos já estão acabados com

carrapicho, coisa dura. Não se tem dinheiro para botar um trator e virar a terra e as condições de vida cada vez mais difíceis, o preço das coisas cada vez mais alto. Não dá para mim não. Vou tratar da seringa, ela já está na mata, tá trancada, mas se tratar de zelar dela, vai dando o que comer. Aqui não dá mais. (FERNANDES, 1986, p. 60-61)

Um grupo foi formado para sair em busca da nova terra e encontraram uma boa localização dentro da floresta que foi chamada de seringal Rio do Ouro, já no estado do Amazonas. A princípio, no escritório do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) do município de Boca do Acre, não haviam documentos que pudessem indicar que a terra tinha proprietário. Inclusive, essa repartição pública consentiu com a ocupação da área por meio de uma Licença de Ocupação. Posteriormente descobriram se tratar de um documento frio, pois o proprietário da terra apareceu. Mas já era tarde demais e toda a comunidade já havia se estabelecido na nova área.

Em maio de 1980 iniciou-se o movimento em direção ao seringal Rio do Ouro e no espaço de pouco mais de um ano cerca de 200 pessoas já estavam morando no novo local, ocupando uma área com cerca de treze mil hectares, explorando vinte colocações de seringa e produzindo 15 toneladas de borracha/ano, residindo em 36 casas, possuindo grandes roçados e criação de patos e galinhas. (FERNANDES, 1986, p. 132)

Para consternação de todos, o Padrinho ordenou que se buscasse uma nova localização e todo o trabalho realizado no Rio do Ouro se perdeu, construção de casas, roçados, estradas de seringas, entre outras benfeitorias, sem haver nenhum tipo de indenização. Como se não bastasse todo o esforço perdido, houveram muitos problemas de saúde, principalmente de malária, o que acabou tirando a vida de alguns membros da comunidade (MORTIMER, 2000).

A nova terra para a comunidade foi estabelecida às margens do igarapé Mapiá, ao norte de Boca do Acre. É nessa localidade que se encontra atualmente a sede do Santo Daime de acordo com a linha do Padrinho Sebastião. Pela segunda vez a comunidade se mudou para uma região de mata fechada e teve que começar tudo novamente. Alex Polari de Alverga, paraibano de João Pessoa, conheceu o Santo Daime nessa época e acompanhou esse processo. Ele havia passado anos no cárcere como preso político e se tornaria um líder daimista ao fundar uma igreja no interior do estado do Rio de Janeiro. Segundo seu relato, sobre a mudança do Rio do Ouro para o Mapiá:

Era difícil acreditar que aqueles homens e mulheres houvessem deixado para trás seus pertences e casas, fruto de dois anos de trabalho, e se embrenhado novamente floresta adentro para a realização do velho sonho. Desta vez o Padrinho não estava mais isolado. Sua voz começava a ser ouvida em outras

paragens, a tocar o coração de muitas pessoas que despertavam para a espiritualidade. O Padrinho sabia, da parte do próprio Mestre Irineu, que sua missão dependia também de nós. Esperava essa ajuda, acreditava em nós, respeitava-nos e dava muito valor aos esforços que fazíamos para chegar até aquele “fim de mundo”. (ALVERGA, 1984, p. 60)

Paralelamente a toda essa história, bastante resumida aqui, muitas pessoas de diferentes regiões do país, mas também do exterior, conheceram o Daime pelo povo do Padrinho Sebastião. Alguns passaram a fundar igrejas em seus locais de origem e, assim, o culto do Santo Daime foi se expandindo nacional e internacionalmente. Uma visão panorâmica sobre a história do Santo Daime é dada por Assis & Labate (2014, s.n.):

O CICLU foi conduzido pela liderança incontestada de Irineu Serra até seu falecimento em 1971. Depois disso, seguiu-se uma disputa pelo comando da comunidade, culminando com sua divisão: Leôncio Gomes tornou-se o dirigente do núcleo original hoje chefiado pela viúva de Irineu, Madrinha Peregrina, enquanto que Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, passou a constituir sua própria comunidade independente. Nesse ponto pode-se afirmar que o Daime deixou de ser uma organização relativamente homogênea, processo que desde então tem se intensificado cada vez mais. Aqui, é importante notar que o CICLU/Alto Santo permanece até hoje quase exclusivamente restrito ao norte do país; foi a partir da vertente do Padrinho Sebastião que se desenvolveu a expansão daimista.

Para muitos daimistas o Padrinho Sebastião apenas deu continuidade à obra de Mestre Irineu e, segundo esse ponto de vista, trata-se na essência da mesma linha de trabalho. Para outros o Padrinho Sebastião e seu povo promoveram muitas mudanças nas práticas e nos rituais e, por isso, formam uma linha independente. Mas, essa discussão levaria o texto para domínios distantes dos objetivos levantados e certamente há muitas diferenças entre as igrejas ou centros daimistas, inclusive entre grupos de mesma linha. Contudo, vale uma última observação nessa parte sobre a história do Santo Daime. Trata-se da criação da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), sendo que o nome CEFLURIS passou a designar uma parte interna da instituição. De acordo com o site da ICEFLU, o patrono dessa instituição do Santo Daime é o Padrinho Sebastião, que:

Desde 1974, ainda em Rio Branco, mandou registrar sua entidade, o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), com sede na cidade do Rio Branco, como um centro espírita estruturado sob a forma de sociedade religiosa sem fins lucrativos, responsável pela organização da Doutrina e pela feitura e distribuição da bebida sacramental utilizada nos rituais. A partir de 1998 foi feita uma reforma Institucional e foi criada a figura jurídica da ICEFLU- Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo e o Instituto Cefluris para administrar o nosso trabalho social e ambiental.

O Padrinho Sebastião fez sua passagem definitiva para o plano espiritual na cidade do Rio de Janeiro, no dia 20 de janeiro de 1990, justamente o dia de São Sebastião, que é o patrono da cidade. Ele já estava sofrendo com problemas relacionados à insuficiência cardíaca e passava por tratamento médico e espiritual. Nesse dia, ao som dos fogos e festividades relacionados ao dia do padroeiro da cidade, o Padrinho Sebastião deu seu último suspiro em terra, na igreja Rainha do Mar, justamente ao mesmo tempo em que esta e outras igrejas daimistas cantavam seu hinário.

Madrinha Rita completou 93 anos em 25 de junho de 2018. A posição de sucessor do Padrinho Sebastião foi passada ao Padrinho Alfredo, muito antes do falecimento de seu pai. Junto do Padrinho Alfredo está seu irmão, o Padrinho Valdete, também muito estimado e considerado pela comunidade daimista. Apesar disso, comenta-se que a verdadeira liderança espiritual é da Madrinha Rita.

Passaremos, então, para uma descrição dos rituais daimistas conforme realizados no Céu de Santa Fé, um centro daimista que valoriza a obra do Padrinho Sebastião e da Madrinha Rita. Conforme veremos a seguir, os rituais são chamados também de trabalhos, o que indica uma característica própria e esperada sobre a disposição e ação dos adeptos do culto religioso.

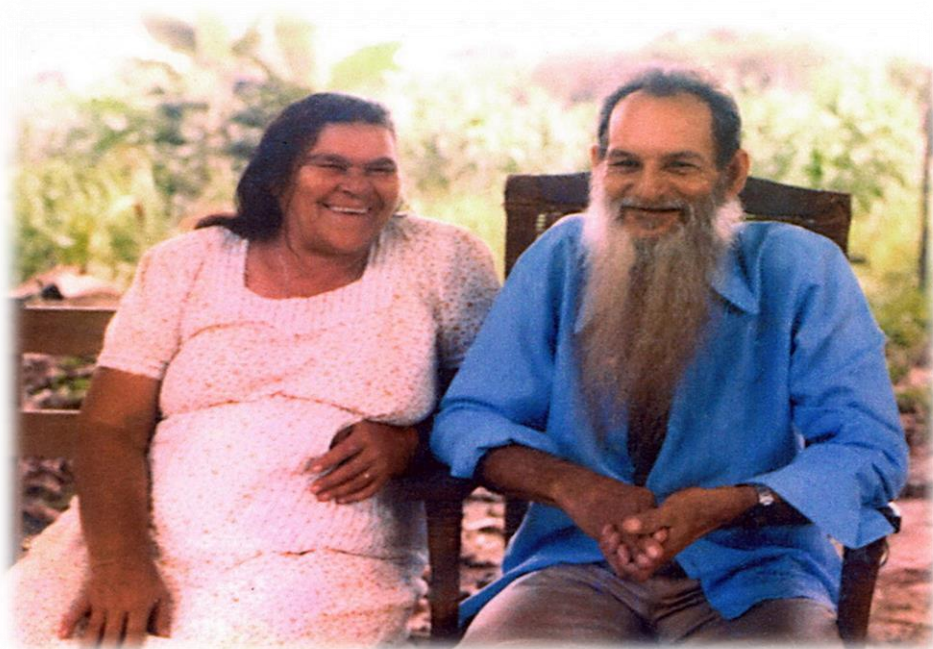


Figura 2: Madrinha Rita e Padrinho Sebastião

3.2 Os trabalhos na linha do Padrinho Sebastião

São muitos os trabalhos realizados no Céu de Santa Fé. Para o grupo, a palavra trabalho se refere às atividades e práticas rituais dentro da igreja, mas também pode se referir aos afazeres e tarefas cotidianas, num sentido mais comum da palavra. Antes de adentrarmos na descrição dos trabalhos rituais, vamos descrever o espaço e o ambiente ritual da igreja.

Quando Mestre Irineu criou o culto do Daime os rituais eram realizados em um espaço retangular. Este é o desenho ritual utilizado atualmente pelos centros daimistas que se consideram da linha do Mestre. A partir das práticas daimistas na Cinco Mil outro formato foi criado. Se o hinário do Mestre Irineu é tido como a mensagem de Jesus Cristo e o hinário do padrinho Sebastião é a "voz do deserto" de São João Batista, o hinário do novo líder daimista é considerado a mensagem do Rei Salomão.

Padrinho Sebastião havia conquistado aquela posição de líder na linha do Santo Daime porque soube cantar em hinos a sua força e poder espiritual. Com a arte de se expressar na música, deu a resposta continuadora da missão apresentada pelo Mestre Irineu. Agora, o próprio Padrinho lançara o desafio a quem deveria sucedê-lo. Na letra do hino "O Justiceiro", de numero 119, que deu nome a todo o hinário, ele apresentava a chave da seqüência no comando da doutrina. Naturalmente, com sutileza e musicalidade, fazia o chamado. Foi Alfredo quem entendeu o enigma e cantou a resposta, afirmando-se como legítimo sucessor e guardião da doutrina. Agora se avizinhava o tempo do Rei Salomão. Com muito talento e poesia, o segundo filho deu prova de grande capacidade, podendo afirmar com toda legitimidade "Sou Eu". Desde aqueles idos tempos ele vinha crescendo, aumentando os talentos recebidos da bondade Divina. (MORTIMER, 2000, p. 164)

Portanto, como marca desse novo tempo houve uma mudança no desenho ritual, na qual os trabalhos assumiram um espaço hexagonal tendo uma mesa de centro em forma de estrela de seis pontas - também chamada de Estrela de Salomão. Esse símbolo tem muitos significados que remetem ao judaísmo e ao ocultismo. Não seria o caso de abordarmos esses significados aqui, mas uma ideia recorrente no meio daimista se refere à junção entre céu e terra ou entre espírito e matéria, representada pela união dos dois triângulos equiláteros entrelaçados.

A igreja construída na Cinco Mil ainda manteve o formato retangular. A partir da mudança da comunidade para o Rio do Ouro e para o Mapiá esse novo desenho ritual passou a ser considerado como modelo arquitetônico para os salões rituais. É também nessa época de mudanças que surgiu o termo "Céu" como referência aos centros

daimistas. De acordo com Mortimer (2000) Pedro Mota, filho do Padrinho Sebastião, cunhou este termo na chegada do povo daimista nas imediações do igarapé Mapiá. Assim, quando se iniciaram as obras de construção da nova igreja, esta já tinha um nome, Céu do Mapiá. Paralelamente a esse movimento de reconstrução comunitária do povo do Padrinho Sebastião, muitas pessoas chegavam para conhecer o Daime, principalmente brasileiros. Dentre essa grande leva de visitantes, três pessoas se destacaram. Eles vieram para conhecer e estudar o Santo Daime e logo foram "pescados" pelo Padrinho - o psicólogo Paulo Roberto Silva da cidade do Rio de Janeiro, o escritor Alex Polari de Alverga, que morava em Visconde de Mauá/RJ, e o antropólogo Fernando de La Rocque Couto de Brasília/DF.

O ano de 1983 abriu as portas como um grande marco no desenvolvimento da doutrina. Cada um dos mensageiros que levou a bebida sagrada foi bem sucedido. Agora a missão de São João Batista estava se multiplicando. O Mestre Jesus Cristo seria apresentado nas igrejas em formação no Rio de Janeiro, Mauá e Brasília, simultaneamente ao Céu do Mapiá nascia o Céu do Mar, Céu da Montanha e Céu do Planalto. (MORTIMER, 2000, p. 231)

A expansão dos cultos daimistas estava apenas começando. Atualmente há muitas igrejas pelo Brasil e pelo mundo. Todas que se encontram na linha do Padrinho Sebastião utilizam o mesmo formato ou desenho ritual e no Céu de Santa Fé não foi diferente. A igreja foi construída em 2007 e preserva as mesmas características. Esta história da igreja e do grupo daimista de Santa Fé vamos tratar no próximo capítulo. Agora passaremos aos rituais ou trabalhos tal como ocorrem na linha do Padrinho Sebastião.

Assim como a estrutura da igreja e do desenho ritual, as práticas rituais também precedem a existência do Céu de Santa Fé e, por isso, abordamos primeiro. Outro motivo em descrever primeiro os rituais e depois a história do grupo pesquisado é que fica mais fácil entender essa história já tendo uma noção sobre os principais trabalhos e cerimônias daimistas.

Como já foi dito, o desenho ritual das igrejas daimistas na linha do Pad. Sebastião é hexagonal. Também há certo padrão sobre a cor do piso e das linhas dos batalhões, sendo o piso em tom de azul royal com as linhas brancas. São seis alas ou batalhões dispostos em volta da mesa de centro, que é também um tipo de altar e tem a forma de estrela de seis pontas. Sobre a mesa há um Cruzeiro, velas, flores e retratos de expoentes da Doutrina. Três batalhões femininos de um lado e três masculinos do outro,

que são organizados pela idade e altura dos participantes, tendo sempre os daimistas fardados à frente. Nas paredes brancas há imagens de pessoas importantes para o grupo.

Nota-se como há uma divisão bastante evidente entre os lados feminino e masculino. Assim, a igreja tem uma entrada principal, uma entrada feminina e outra masculina, bem como um banheiro correspondente para cada lado. Outra parte que forma a igreja é o quarto com as duas janelinhas por onde o Daime é servido, sendo uma feminina e outra masculina. Nos momentos de servir ou despachar o Daime, que geralmente ocorrem mais de uma vez nos rituais, é comum se formarem filas junto à parede, uma de cada lado.

Dentro do salão ainda há um balcão móvel em madeira chamado de secretaria, onde ficam guardados os livros de presença, hinários, velas e outros materiais. Sobre esse móvel há um filtro de barro com água. De frente para a porta de entrada, do lado de fora da igreja, há um grande Cruzeiro em madeira, símbolo máximo da Doutrina.

Rodeado por grama, arbustos, árvores e um pequeno jardim, esse é o espaço ritual principal do Céu de Santa Fé. A característica marcante da igreja é a arquitetura em forma de estrela de seis pontas. De fato, uma foto aérea do local evidencia esse ponto alaranjado do telhado em meio à vegetação verde. Passaremos agora para uma descrição simples dos rituais ou trabalhos espirituais realizados nesse espaço. É uma descrição das atividades rituais em linhas gerais, em grosso modo, pois somente com o Daime e participando de um ritual é possível descrever mais a fundo as dinâmicas e os significados envolvidos. Nesse primeiro momento, portanto, trata-se de uma caracterização simples para, posteriormente, tentarmos reflexões mais profundas.

Recepção

A recepção de iniciantes é um procedimento comum de entrada de novos participantes no grupo. Ela não é considerada um ritual propriamente dito, pois não é de participação obrigatória dos membros antigos, sendo realizada por uma comissão específica. A recepção consiste em dois momentos. Na primeira parte as pessoas são recepcionadas e preenchem uma ficha de anamnese. Em seguida é feita uma palestra simples na qual são abordados brevemente os pontos centrais do culto daimista, com orientações para a participação nos rituais. É um momento em que os iniciantes podem fazer perguntas e tirar dúvidas. Essa primeira parte é feita em um ambiente de convivência fora da igreja, geralmente no galpão. Na segunda parte todos se dirigem

para a igreja, onde é servida uma pequena dose de Daime. Em seguida é realizado um pequeno ritual chamado de "Oração", que consiste na execução de uma seleção de 14 hinos, a maioria do hinário "O Justiceiro" do Padrinho Sebastião. Ao final da "Oração" o ritual é encerrado e todos são liberados.

A recepção de visitantes é importante para quem deseja conhecer o Daime. É o primeiro contato tanto com a bebida quanto com o grupo e com o ambiente como um todo, o que envolve o sítio e a igreja com os símbolos, imagens, hinos, paisagens, etc. As pessoas são orientadas para voltarem em outra ocasião para participar de um trabalho propriamente dito, de preferência em um ritual de concentração²³.

Concentração

O trabalho de concentração ocorre sempre nos dias 15 e 30 do mês, não importando o dia da semana. Trata-se de uma cerimônia que dura aproximadamente 4 horas, com início às 20h. São feitas orações de abertura do trabalho (três "Pai-Nosso", três "Ave-Maria" e "Chave de Harmonia"). Após o Daime ser servido, com todos sentados, é executado o conjunto de hinos chamado de "Oração". Em seguida é lida a oração "Consagração do Aposento" e é feita uma concentração em silêncio com duração de aproximadamente uma hora, quando as luzes são apagadas e o ambiente fica iluminado apenas pela luz de velas. O silêncio é quebrado com a execução dos hinos da concentração, que é uma seleção de hinos de diferentes expoentes da Doutrina (Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Padrinho Alfredo, Germano Guilherme, Maria Brilhante, entre outros). Existe uma seleção previamente estabelecida e que geralmente é executada, mas há a possibilidade da inclusão de outros hinos de acordo com a necessidade do momento. Durante os hinos da concentração o Daime é servido novamente, quando são realizados os hinos de despacho ou hinos do Daime, que também é uma seleção de hinos, tendo em vista a temática da comunhão do sacramento. Após o segundo despacho é lido o "Decreto do Mestre Irineu". O trabalho retoma os hinos da concentração. Neste momento pode ser lida uma passagem bíblica, uma preleção do Padrinho Sebastião ou outro texto de instrução espiritual. O ritual se aproxima do encerramento com a execução do conjunto dos últimos hinos recebidos

²³ Outras igrejas consideram ser mais apropriado que os iniciantes tenham suas primeiras experiências em rituais bailados. Segundo esse ponto de vista, os rituais bailados são como apresentações da Doutrina e os rituais de concentração são de estudo e desenvolvimento mais profundos.

pelo Mestre Irineu, chamado de "Cruzeirinho", sendo considerado um resumo de sua obra. Esta última parte do trabalho de concentração é feita em pé, geralmente sem bailado. O fechamento do trabalho é realizado com orações de fechamento (três "Pai-Nosso", três "Ave-Maria" e "Salve Rainha") e com o gesto do sinal da cruz.

Os trabalhos de concentração são considerados como trabalhos de estudo e de introspecção, mas também como de cura e de caridade. É o tipo de trabalho mais frequente do calendário e pode contribuir tanto com o desenvolvimento dos mais antigos quanto dos mais novos na Doutrina. Durante quase toda a cerimônia o participante fica sentado e pode se concentrar em si mesmo, contando sempre com a ajuda e o suporte do ritual, sobretudo por meio das mensagens dos hinos.

Santa Missa

Também chamada de missa das almas, é um trabalho realizado toda primeira segunda-feira do mês, começando no início da noite com duração de no máximo 3 horas. A cerimônia começa com o conjunto de orações chamado de "Terço" ou "Rosário". O Daime é servido e todos se sentam para cantar os hinos à capela, isto é, sem acompanhamento de instrumentos musicais. Os hinos da missa são formados por um conjunto específico de dez hinos (seis do Mestre Irineu, dois de Germano Guilherme, um de João Pereira e outro de Joaquim Português). Entre cada hino são rezadas as orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria, três vezes cada. Ao final ainda são cantados alguns cânticos oriundos do catolicismo popular, que no Daime são chamados de hinos das almas.

O ritual da Santa Missa é considerado de caridade, pois é direcionado especialmente às almas de pessoas falecidas. Os participantes podem escrever nomes de conhecidos em um caderno específico que fica sobre a mesa, indicando ou direcionando as intenções do trabalho para essas pessoas. É um trabalho realizado também na ocasião de falecimento de algum membro da comunidade daimista, com corpo presente ou não. Além de ser realizado todo início de mês, durante o calendário anual também ocorre em datas específicas, por exemplo no dia dos finados (2 de novembro) e nos trabalhos em memória da passagem (falecimento) de algum padrinho ou madrinha.

Cura

De acordo com a cartilha "Normas de Rituais - CEFLURIS", os trabalhos de cura podem ser divididos em quatro tipos distintos: Trabalho de Estrela, Círculo de Cura, São Miguel e Cruzes. Contudo, abordaremos aqui o trabalho de cura conforme é comumente realizado no Céu de Santa Fé, que pode ser descrito como um Trabalho de Estrela.

O trabalho de cura geralmente ocorre na última semana do mês. É aberto com as orações (três "Pai-Nosso", três "Ave-Maria" e "Chave de Harmonia"). Em seguida o Daime é servido e é realizado o conjunto de hinos da "Oração", com a leitura da "Consagração do Aposento" logo em seguida. Geralmente há um momento de concentração em silêncio e com as luzes apagadas. Até aqui o ritual não difere muito do ritual da concentração. Antes de iniciar a execução dos hinos de cura, o Daime é servido novamente. O Hinário de Cura é um conjunto de hinos de expoentes da Doutrina (Mestre Irineu, Pad. Sebastião, Mad. Rita, Pad. Alfredo, entre outros). Antes do encerramento do ritual com os hinos do "Cruzeirinho" do Mestre Irineu, pode haver um despacho opcional de Daime, geralmente uma dose pequena, para "reforçar a cura". O trabalho se encerra com orações de fechamento de trabalho (três "Pai-Nosso", três "Ave-Maria" e "Salve Rainha", acrescidas do "Credo" e "Prece de Cáritas") e com o sinal da cruz.

Apesar de haver certa orientação sobre a necessidade da realização de trabalhos de cura ao menos uma vez por mês, pode ocorrer mais de uma vez ou mesmo nenhuma. De modo semelhante à missa, no trabalho de cura também é possível escrever nomes de pessoas ausentes e colocar sobre a mesa, indicando a intenção de cura para estas pessoas. Se a pessoa doente estiver presente no trabalho não há necessidade de escrever o nome nessa lista. O trabalho todo ocorre com as pessoas sentadas e o foco principal é direcionado à obtenção da cura, que pode vir por meio de revelações sobre as causas da doença, pela indicação de remédios e/ou tratamentos, ou o problema pode ser sanado ali mesmo durante o trabalho.

Bailados

Também chamados de trabalhos oficiais ou de trabalhos de hinário, os bailados ocorrem em datas específicas do calendário, por exemplo em datas comemorativas como os aniversários de Mestre Irineu (14 de dezembro), do Padrinho Sebastião (7 de outubro), da Madrinha Rita (25 de junho) e do Padrinho Alfredo (7 de janeiro). Também

há bailados nos dias de Nossa Senhora da Conceição (7 de dezembro), Natal (24 de dezembro) e em dias de santos do catolicismo popular, como São José (18 de março), Santo Antônio, São João, São Pedro (12, 23 e 28 de junho, respectivamente) e Santos Reis (5 de janeiro). Outros bailados ocorrem nos dias dos pais (2º domingo de agosto), dia das mães (2º domingo de maio) e no ano novo (31 de dezembro).

Geralmente o bailado tem um caráter festivo (exceto quando há referência ao dia da passagem de algum padrinho ou madrinha), sendo as únicas ocasiões em que são usadas as fardas brancas, também chamadas de fardas de gala. Os bailados são iniciados com o "Terço" e logo em seguida é servido o Daime. A depender da duração do trabalho, o Daime é servido várias vezes. Todos ocupam um lugar no batalhão seguindo a orientação do fiscal e procurando bailar de acordo com o ritmo do hino em execução. Os três ritmos básicos são a marcha, a valsa e a mazurca. Durante os bailados pode haver queima de fogos em momentos específicos. Também ocorrem os "vivas", quando o dirigente ou outra pessoa designada para este fim exclama e saúda os seres divinos ou outros elementos importantes, por exemplo "Viva o Mestre Irineu! Viva os Visitantes! Viva o Santo Cruzeiro", ao que todos respondem "Viva!".

A abertura de um trabalho oficial em geral ocorre no início da noite e o trabalho pode se estender madrugada adentro, em algumas ocasiões até o amanhecer do dia. Mas, há bailados durante o dia, por exemplo no dia das mães e no dia dos pais, em que a abertura do ritual ocorre pela manhã ou no início da tarde. Devido à longa duração do bailado, é comum fazer um intervalo no meio do trabalho, geralmente com duração de uma hora.

Durante o mês de junho ocorrem vários bailados. Além dos já mencionados (Santo Antônio, São João, São Pedro e aniversário da Mad. Rita), no dia 17 desse mês é celebrado no Céu de Santa Fé o aniversário do Padrinho Pedro Dário, uma importante referência para a casa²⁴. No entanto, como não se trata de um trabalho do calendário oficial, é um bailado realizado de farda azul. E no dia 21 de junho é feito um trabalho em lembrança e homenagem ao Padrinho Pedro, em função da data de sua passagem. Todos os trabalhos do mês de junho, incluindo as concentrações dos dias 15 e 30, formam o festival de meio do ano ou os festejos de junho. O festival se inicia com o bailado de Santo Antônio e se encerra com o bailado em memória e homenagem à passagem do Mestre Irineu em 6 de julho. Trata-se de um período muito significativo

²⁴ O Padrinho Pedro Dário foi fundamental na criação do Céu de Santa Fé, conforme abordado no capítulo 4.

para os daimistas. A igreja recebe decoração especial, tanto por dentro como por fora, e é aproveitado para fazer reparos ou outras modificações necessárias, sendo que o trabalho de São João, ponto máximo do festival, é tido como um evento de grande importância e transformação para o grupo.

Além do festival de meio do ano, também chamado de festival de inverno, há outro período considerado como festival e que ocorre no fim do ano, o festival de verão. Formam parte dos festejos de fim de ano os bailados de Nossa Senhora da Conceição, de aniversário do Mestre Irineu, Natal, Ano Novo e Santos Reis. Também formam parte do festival de verão os bailados de aniversário do Padrinho Alfredo e a homenagem ao dia de São Sebastião, que é o mesmo dia em que o Padrinho Sebastião fez sua passagem.

Em cada trabalho bailado é cantado um hinário diferente, em geral das pessoas consideradas de maior importância na Doutrina, por exemplo Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Madrinha Rita, Padrinho Alfredo, Madrinha Júlia, Madrinha Cristina, e assim por diante. São cantados os hinários inteiros, do começo ao fim, por isso os bailados são longos e também são chamados de trabalhos de hinários.

São Miguel

Conforme já mencionado acima, o trabalho de São Miguel pode ser definido como um trabalho de cura. Porém, no Céu de Santa Fé são realizados em raras oportunidades e, por isso, são abordados à parte. O motivo para a ocorrência limitada de trabalhos de São Miguel no Céu de Santa Fé está relacionado às características próprias desse trabalho. Segundo a cartilha Normas dos Rituais - CEFLURIS, trata-se de um trabalho de profunda limpeza espiritual em que é necessário uma equipe de cura treinada e capacitada para este fim. Na cartilha se menciona a necessidade de tal equipe ser credenciada junto ao CEFLURIS. São trabalhos que se assemelham aos trabalhos de cura mencionados acima, com diferenças na escolha dos hinos (geralmente com referências a São Miguel) e com a execução de orações do espiritismo kardecista. Assim, podem ocorrer fenômenos de incorporação e/ou desobsessão de espíritos ou outras manifestações mediúnicas. No Santo Daime, a ocorrência desses fenômenos indica que "a banca está aberta" e somente nos trabalhos de São Miguel isso é permitido, ou seja, todos os outros trabalhos são de "banca fechada".

Importante ressaltar que o trabalho de São Miguel é diferente do bailado de São Miguel. Este último ocorre uma vez por ano no dia 29 de setembro, que é o dia de São Miguel e data de aniversário do Padrinho Manoel Corrente. Trata-se de um trabalho de farda azul em que são bailados os hinários "Caboclo Guerreiro" do Pad. Manoel Corrente e "A Instrução" do Lúcio Mortimer.

Feitio

Todos os rituais descritos acima podem ser chamados de trabalho, o que indica que no Santo Daime é preciso ter uma postura ativa e de colaboração com o grupo e consigo próprio. No entanto, o feitio é a atividade onde o termo trabalho é empregado com maior significado. Durante os outros rituais o trabalho ocorre na maior parte no âmbito espiritual, ainda que faça parte também a dimensão física e corporal, mas são os trabalhos realizados dentro da igreja, muitas vezes sentados e de olhos fechados (concentração, por exemplo). Já no feitio há uma intensa movimentação de energia física na matéria, sem que a parte espiritual esteja excluída, obviamente. São as atividades de preparo da bebida sacramental, o que envolve vários dias de muito trabalho e dedicação. De acordo com o site do ICEFLU:

Outro ritual da doutrina é o Feitio da Bebida, também sob rigorosas regras doutrinárias, que orientam os mínimos detalhes, cercado do máximo respeito, silêncio e limpeza, num clima estritamente devocional. Este é um dos principais momentos do trabalho religioso e exige muita concentração, solidariedade, esforço físico e cuidado ecológicos. O produto final de todo esse processo é o Santo Daime. Enquanto sacramento, ele é ministrado com toda a reverência nos momentos do culto. O Santo Daime, segundo acordos assumidos por nós e pelas diversas tradições religiosas que também fazem uso da bebida sacramental não pode ser comercializado. Os centros autorizados ministram os sacramentos conforme as datas dispostas pelo calendário oficial.

Desde o início do feitio até o último dia é necessário tomar Daime para trabalhar. Geralmente no início do dia é servida uma pequena dose de Daime, com o objetivo de dar força e também para evitar maus pensamentos ou outras distrações que possam interferir negativamente no feitio. No primeiro momento as atividades são a coleta de lenha para a fôrnalha e a colheita e o beneficiamento das plantas ingredientes. No caso do Jagube, as atividades principais são: corte, raspagem e/ou escovação, lavagem e bateção (ou trituração). No caso da Rainha: colheita, seleção e lavagem.

Somente o corte e o transporte da lenha já envolve um trabalho pesado, mesmo com o auxílio de ferramentas como a motosserra. Na verdade a motosserra é usada apenas na primeira parte do trabalho, quando os troncos das árvores velhas precisam ser derrubados e fatiados em partes menores. Daí a lenha é levada até a casa de feitio, também chamada de casinha, onde geralmente é preciso rachar essas partes em pedaços menores, o que é feito com ajuda de marretas, cunhas e machados.

Na colheita do Jagube é preciso força e cuidado. O cipó precisa ser retirado por completo para aproveitar ao máximo todo o material, o que significa puxar com força para que ele se solte da copa das árvores. O cuidado é necessário para que o cipó não se rompa, o que pode deixar alguma parte dele sem uso apodrecendo na árvore, mas também para que não haja nenhuma picada de inseto, por exemplo abelhas, marimbondos, formigas, etc. Não raro alguém precisa subir na árvore para facilitar esse processo, com ou sem ajuda de escada. Uma vez no chão ele é cortado com facão em partes menores (aproximadamente 1 metro cada) e são montados feixes para o transporte que podem pesar até 60kg cada. É aproveitado o máximo do cipó, inclusive as raízes, o que significa cavoucar e cortar em volta da planta.

As folhas da Rainha já não exigem tanto esforço. Os pés de Rainha são muito parecidos com os de café e as folhas são colhidas manualmente e colocadas em sacos de até 30 kg cada. Os sacos são levados até o local da lavagem das folhas, geralmente na própria casa de feitio. Com o auxílio de tanques de água as folhas são lavadas e selecionadas, eliminando as folhas muito danificadas e folhas de outras plantas ou outros materiais estranhos que possam estar no meio (insetos mortos, teias de aranha, fios de roupa, etc.).

Com os feixes de Jagube na casinha de feitio um novo processo de corte com facão é iniciado, cortando o cipó em partes menores (30cm a 50cm). Geralmente as partes da raiz e da base do cipó são deixadas em separado. Todo o Jagube é lavado com a ajuda de escovas e quando há partes com muita terra ou em apodrecimento são usadas facas cegas para raspagem. Após a limpeza do Jagube se inicia o processo de bateção ou trituração. No Céu de Santa Fé a casinha de feitio reserva um espaço para bateção, onde o cipó pode ser batido manualmente com o auxílio de marretas rústicas feitas de madeira. Porém, nem sempre há pessoal suficiente para a realização desta parte do feitio. Por isso há também um triturador mecânico que geralmente é utilizado nesta tarefa.

A bateção ou trituração do cipó é objeto de discussões entre os daimistas. Os mais tradicionalistas consideram a utilização do triturador uma heresia e argumentam ser uma descaracterização do ritual do feitio tal como ensinado pelo Mestre Irineu. Do outro lado quem defende o uso do triturador aproveita a discussão para cobrar mais participação e engajamento do grupo - "tomar Daime no salão todo mundo quer, mas vir aqui e ajudar são poucos"²⁵.

Com o cipó fragmentado e com a folha limpa é dado início ao segundo momento do feitio, quando a fornalha é acesa e o cozimento do material se inicia. Em cada panela são colocados aproximadamente 40 kg de Jagube e 8 kg de Rainha, dispostos em várias camadas - antes de montar cada panela é feito o sinal da cruz e uma pequena concentração. Adiciona-se 60 litros de água que será reduzido a 20 litros. Esse líquido, chamado cozimento, é colocado em outra panela com novo material de Jagube e Rainha. Novamente entram 60 litros de cozimento que é reduzido a 20 litros. O líquido resultante desse processo é chamado Daime de 1º grau.

Muitos cozimentos podem sair de uma mesma panela, assim como para o Daime, o que pode produzir uma variedade de diferentes graus de concentração para a bebida. São montadas várias panelas e, uma vez que a fornalha esteja acesa, é de costume não parar o trabalho até o encerramento do feitio, para não desperdiçar lenha e calor do fogo. As pesadas panelas são retiradas e colocadas na boca da fornalha por duas pessoas com o auxílio de um varão de madeira chamado de espada. Ao retirar a panela é necessário tomar cuidado com as altas temperaturas. Essa tarefa de erguer panela gera grande desgaste físico para os feitores, que são organizados em turnos e escalas de trabalho. Outra tarefa importante é manter a fornalha acesa, o que significa ter lenha apropriada (rachada) à disposição.

Na casa de feitio sempre há Daime disponível sobre uma mesa com um Cruzeiro e uma vela acesa. Cada vez que uma panela com Daime é retirada do fogo e colocada para escorrer é dado "Vivas!", como "Viva o Santo Daime!", "Viva o nosso feitio!", "Viva o Céu de Santa Fé!", etc. O trabalho exige concentração e força, pois são várias panelas para cuidar. Por isso em todo o ambiente se evita conversas desnecessárias.

²⁵ São muitos os argumentos usados nessa discussão. Segundo a tradição, a bateção é necessária para trazer a força do cipó para a bebida e, por meio das batidas sincronizadas na força do Daime e dos hinos, a pessoa vai depurando a si própria. Outro argumento é uma crítica à utilização de máquina movida à gasolina, o que traria uma energia para a bebida que "não é natural e da floresta". Do outro lado se argumenta que sem o triturador simplesmente não haveria Daime para tomar e que são necessárias adaptações ou atualizações da tradição, pois "se na época do Mestre ele tivesse um triturador, certamente iria utilizar".

Porém, é possível acontecer distrações e já houve, por exemplo, uma situação em que foi dado "Viva o Santo Daime!" para uma panela de cozimento. Eventos como esse são narrados posteriormente de forma cômica. De outro modo, quando há acidentes como queimaduras e machucados o tom da conversa é sério.

A casa de feitiço é um ambiente predominantemente masculino, sendo que as mulheres geralmente participam na colheita e limpeza de Rainha e no preparo de refeições. Porém, durante o feitiço pode ocorrer a realização de hinário na casa de feitiço. Nessa ocasião a casinha recebe várias pessoas, entre fardados e visitantes, homens e mulheres, geralmente a noite - é o trabalho de boca de fornalha. Após o hinário todos se retiram e permanecem apenas os que estão envolvidos diretamente nas atividades do feitiço.

O feitiço se encerra depois que as últimas panelas são montadas, geralmente com as partes separadas da raiz e da base do Jagube. Essas partes são consideradas melhores para o processo de apuração de Daime, por isso são deixadas para o final. Com o Daime todo reservado em tanques, é realizado o processo de armazenamento em diferentes recipientes ou embalagens previamente esterilizadas. Durante esse processo é possível que os participantes do feitiço peguem uma pequena garrafa de Daime para uso próprio (Daime de guarda).

As últimas atividades do feitiço são a limpeza e organização do local e de todos os utensílios, além do transporte do Daime para o local apropriado. Conforme tentamos demonstrar o feitiço é um trabalho que dura muitos dias e nele há profundos significados para o grupo, pois é o momento em que o sacramento é preparado. Costuma-se dizer que quando se participa do começo ao fim de um feitiço e se entrega de corpo e alma à experiência, ocorrem muitos aprendizados e transformações pessoais profundas.

Outros trabalhos e serviços espirituais

Alguns rituais ou serviços espirituais ocorrem de forma esporádica. São trabalhos propriamente ditos ou procedimentos realizados em um momento específico de um ritual. Como são ocasiões de pouca ocorrência ou que são realizadas "dentro" de outros rituais, são agrupadas sob a mesma categoria de outros trabalhos. Tratam-se das cerimônias de batizado, de casamento, de fardamento, confissão e entrega dos trabalhos - no caso dos serviços espirituais. E de trabalho de mulheres e trabalho de homens - quando são rituais à parte.

Em geral os serviços espirituais são realizados antes ou no intervalo de algum trabalho bailado, aproveitando a celebração em andamento onde todos estão vestidos com farda branca. No caso do batizado, é lida uma passagem bíblica e a criança (ou o adulto) é benzida com Daime, com sal e com água. De acordo com a cartilha Normas dos Rituais - CEFLURIS:

Na cerimônia, o Santo Daime significa a nova revelação de Jesus Cristo. É o chamado para a vida espiritual. O sal que o batizando recebe nos lábios para sentir o gosto simboliza o contato material e externo que deve ser santificado pelo novo cristão. “Vós sois o sal da Terra, se o sal se tornar insípido, sem gosto, de nada servirá, se não para ser lançado fora e calcado pelos pés. Assim como a força do sal é tão útil e apreciada, assim é o chamado para o novo cristão se portar na vida terrena”. A água simboliza a purificação. A água que lava o corpo, agora em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, purifica o espírito.

Já a cerimônia do casamento ocorre no início do bailado, preferencialmente nos dias de São José, Santo Antônio, São João, Nossa Senhora da Conceição ou Santos Reis. Após o Terço e o despacho do Daime, os presentes se dispõem no salão formando um corredor, com mulheres de um lado e homens do outro, por onde a noiva é recebida na companhia do pai ou equivalente. Alguns hinos específicos são cantados. O dirigente pode ler alguma passagem bíblica ou fazer alguma preleção para ressaltar os valores do matrimônio. A cerimônia do casamento foi elaborada por Lúcio Mortimer ainda nos tempos da Colônia Cinco Mil, mantendo-se atualmente o mesmo texto e orações que ele estipulou.

O fardamento ocorre no início da segunda parte do trabalho bailado, logo após o intervalo. Ocorre preferencialmente nos bailados de São João e de Nossa Senhora da Conceição. É uma cerimônia simples e rápida. O dirigente chama o novo fardado a frente e coloca a estrela de fardamento em seu peito, simbolizando a graduação de um novo soldado da Rainha. É cantado o hino "Graduação" de Pad. Alfredo e, em seguida, o novo fardado retoma seu lugar no batalhão e o bailado segue normalmente.

Outro momento ritual que pode ser descrito como um serviço espiritual é a confissão. Sempre ocorre nos bailados de São João, Nossa Senhora da Conceição e Santos Reis, onde é executado o hinário do Mestre Irineu por inteiro. Nesse hinário há um hino chamado "Confissão", sendo executado três vezes nessa ocasião. Os participantes do trabalho recebem uma vela que deve ser mantida acesa durante todo o momento da confissão, que se encerra com orações.

A entrega dos trabalhos ocorre uma vez por ano, sempre no final do bailado de Santos Reis. Trata-se de um momento em que os daimistas são convidados a refletir

sobre a conduta e o aproveitamento dos trabalhos do ano que passou. Forma-se uma fila de cada lado dos batalhões e com um gesto simples as pessoas "entregam" os trabalhos para um representante de cada batalhão.

Por fim, podem ocorrer trabalhos específicos de acordo com a necessidade dos membros do grupo. O grupo decide em conjunto sobre a realização do trabalho, escolhendo a data, o local e o horário a ser executado de acordo com a demanda levantada. Exemplos de trabalhos desse tipo são o trabalho de mulheres e o trabalho de homens. Como o próprio nome já diz, são trabalhos específicos para demandas relativas a cada batalhão e a participação é restrita aos fardados e fardadas.

3.3 Conceitos-chave entre daimistas

Algumas noções ou conceitos são básicos para o entendimento das práticas e dos rituais daimistas. Eles se referem às características da experiência sob efeito da bebida, mas também sobre a dinâmica do ritual e a posição de diferentes agentes e funções, bem como valores e princípios característicos da Doutrina daimista. Não seria possível avançar no presente estudo sem considerar a importância desses conceitos e noções. Contudo, não se trata de um exame aprofundado pautado por um referencial teórico robusto. Cada conceito ou noção aqui abordado daria para fazer um trabalho de pesquisa amplo e profundo, e de fato já existem teses e dissertações nesse sentido.

Doutrina

O primeiro conceito-chave para pensar o uso religioso do Santo Daime é a própria Doutrina. Não há Daime sem Doutrina e não há Doutrina sem Daime. Separar o chá do contexto ritual e tudo o que envolve esse contexto é simplesmente inconcebível para os daimistas. Assim, uma pessoa pode conhecer o chá em outro contexto e depois tomar o Daime. Mas, se continuar frequentando os rituais daimistas e, principalmente, se a pessoa se fardar, depois disso pode ser muito difícil tomar o chá sem considerar a Doutrina. Isso pode ser entendido como um processo de aprendizagem por condicionamento, mas há outros sentidos em questão. Nas palavras de um membro fardado do Céu de Santa Fé:

A Doutrina é o seguimento, é o proceder da coisa. Ayahuasca só por Ayahuasca você não tem uma obrigação ali de estar seguindo alguma coisa.

Você pode ir numa cachoeira e tomar Ayahuasca. Tipo assim, como é que você vai tomar Daime pra tirar uma brisa? E o Daime é Doutrina, é disciplina, é lá dentro da igreja, ou é quando você está precisando fazer um estudo mesmo porque você vai entrar numa disciplina e o Daime te cocha.

A Doutrina traz significados profundos sobre os sentidos da experiência com a bebida. Muitos daimistas afirmam que o chá quando não é preparado dentro da Doutrina, isto é, quando não são empregados os mesmos princípios doutrinários daimistas, ele não pode ser considerado da mesma forma que o Daime - nesse caso a palavra mais usada é Ayahuasca. Mesmo entre daimistas há feitores de Daime que são mais prestigiados que outros, no sentido que há diferenças de efeito e de força de acordo com a "mão" de cada feitor de Daime, tal qual uma mesma receita culinária que é feita por duas pessoas diferentes e resulta em diferentes produtos. Isso sem falar de outros fatores que interagem no feitiço do chá, como as características das plantas, a hora do dia em que foram colhidas, qual a fase da lua nesse dia, entre outros. Preparar uma bebida que é considerada como ser divino é mais do que manipular a matéria e isso é dado pela Doutrina. Considera-se, inclusive, a influência de entidades espirituais para saber o ponto certo de tirar a bebida do fogo (FERNANDES, 1986).

A Doutrina, portanto, está na matéria e no astral, compõe a dimensão física e espiritual. São os hinos, as orações, os princípios cristãos de amor e de caridade. Ela está na igreja e está na floresta, compõe o desenho ritual e o comportamento individual e grupal. Facilmente notada no *setting* daimista e seus símbolos e imagens, mas está também no *set* e na substância. Com a força do Jagube e a luz da Rainha é possível ter firmeza para seguir a jornada da vida. Sendo assim, se o Daime é um agente que ensina e cura, a Doutrina é o espaço interno e externo que funciona ao mesmo tempo como escola e hospital. A criação da Doutrina é atribuída ao Mestre Irineu e os fundamentos e práticas doutrinárias daimistas se formaram a partir de suas primeiras experiências com a Hoasca.

Após permanecer isolado na floresta por alguns dias, Irineu passou a receber instruções para o estabelecimento de um culto religioso, incluindo não só mensagens espirituais de cunho mais geral e programático, mas também orientações detalhadas a respeito de como organizar e conduzir os rituais. Essas instruções constituem os fundamentos do Santo Daime. Datam da década de 1930 e décadas seguintes algumas características importantes da doutrina: seu caráter eclético, mesclando elementos de cultos afro-brasileiros, de práticas religiosas indígenas e caboclas, do espiritismo kardecista, de diversas tradições esotéricas europeias e, sobretudo, do catolicismo popular; a realização de rituais periódicos, chamados genericamente de *trabalhos*, sempre com ingestão de ayahuasca como sacramento religioso, sob o nome de *Daime*; o uso de um uniforme

característico, chamado de farda (...); e a utilização da música (os *hinos*) e posteriormente da dança (o *bailado*) como fios condutores das cerimônias. (LABATE & PACHECO, 2009, p. 27-28, grifos do original)

Um aspecto marcante da Doutrina daimista é a ideia de centro livre. No Decreto do Mestre Irineu há referências diretas a esse respeito - "na verdade o centro é livre e quem toma conta deve dar conta". Groisman (1999) argumenta que essa noção de centro livre está relacionada com a ideia de centro eclético, que é uma expressão bastante usada para nomear os grupos daimistas. De acordo com este autor, o centro livre marca o "ecletismo evolutivo" da cosmovisão daimista.

A denominação ecletismo evolutivo traz consigo uma marca da influência do espiritismo brasileiro na gênese do culto. Esta denominação me pareceu muito adequada como forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, e outros, na cosmologia grupal. Ao mesmo tempo, assinala a singularidade da concepção daimista do mundo espiritual. (GROISMAN, 1999, p. 46)

Outra referência à ideia de centro livre é a ausência de uma figura centralizadora e/ou de posição superior na condução dos trabalhos, isto é, não há no Santo Daime a função de sacerdote ou similar. Conforme veremos adiante, há a posição de dirigente da igreja, mas não se trata de um mediador nem direcionador das experiências individuais e coletivas.

Sendo assim, a Doutrina é o conceito-chave por excelência. Não se trata aqui de uma definição teórica nos pormenores conceituais, mesmo porque não é possível definir a Doutrina sem o Daime - ou seja, para se compreender os significados profundos sobre a Doutrina é preciso participar de um ritual e tomar o Daime. Portanto, vamos avançar para os outros conceitos ou noções que consideramos importantes para pensar o potencial terapêutico do Santo Daime. De certa forma, ao tratarmos destes conceitos outros significados da Doutrina são contemplados.

Orações

A primeira ação dentro da Igreja é rezar, antes mesmo de tomar o Daime. As orações firmam a intenção e dão o toque de proteção ao ritual, confirmando o propósito coletivo que está circunscrito à dimensão do sagrado. São executadas tanto para abrir quanto para encerrar os trabalhos. As principais orações são provenientes do catolicismo popular, como Pai-Nosso, Ave-Maria, Salve Rainha e Credo. Outras orações comuns

são a Chave de Harmonia e a Consagração do Aposento. Essas orações são frequentemente rezadas em trabalhos de concentração e de cura.

Em trabalhos oficiais (bailados) geralmente é rezado o Terço para abrir o ritual. Este pode ser realizado de duas formas diferentes, uma na abertura dos bailados e outra quando é rezado na missa. Durante o calendário letivo também podem ocorrer novenas. Estas podem ser direcionadas para um fim específico e podem ocorrer na igreja em coletivo ou de forma individual na própria casa da pessoa.

A prática de rezar está associada ao exercício da fé, que se considera indispensável para se obter bons resultados com o sacramento do Santo Daime. Conforme podemos verificar no seguinte relato de um fardado do Céu de Santa Fé, há uma relação entre o exercício da fé e a cura com o Daime:

As vezes a bebida sabe que tem um pontinho de fé ali em você e ela não te dá a cura pra você poder lapidar a sua fé. Porque aí com a fé você começa realmente a entender tudo. A ter mais clareza, a acreditar realmente em Deus, ter a fé. E só através dela você vai aumentando seu nível com a bebida ali. Ela te dá mais coisas, te mostrar, ou não. E aí também cai muito na sua atitude na sua vida.

Um destaque das orações executadas no Santo Daime é sobre uma pequena diferença da oração do Pai-Nosso. No catolicismo tradicional é rezado "Pai-Nosso que está no céu, santificado seja o vosso nome, **venha a nós** o vosso reino...", enquanto que no catolicismo popular é rezado "Pai-Nosso que está no céu, santificado seja o vosso nome, **vamos nós** ao vosso reino...". Novamente, é uma característica que demonstra a postura ativa de busca que é desejada no contexto daimista.

Hinos

Sem dúvida os hinos ocupam um lugar de destaque quando se trata do culto do Santo Daime. Essa cultura musical, como é chamada por seus adeptos, é composta principalmente pelos hinos e seus conjuntos, os hinários. Neles estão todos os ensinamentos e instruções doutrinárias. Dessa forma servem como importantes fios condutores da experiência daimista, tanto dentro do salão como fora também.

Os ensinamentos filosóficos da doutrina estão contidos nos hinos, que dão testemunho de fé, possibilitam o conforto espiritual, expressam devoção a Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição, São João, entre outros santos e entidades divinas e descrevem as mirações proporcionadas pelo Santo Daime. Os hinos manifestam pedidos de força e ajuda espiritual, louvam a floresta que fornece a matéria-prima da bebida ritual e exprimem também

sentimentos de fraternidade e união entre os irmãos. (FERNANDES, 1986, p. 97)

De acordo com os daimistas os hinos são "recebidos do astral", ou seja, "não tem nada de inventado" e não é como uma criação pessoal de um compositor. Porém, considera-se que o significado do hino recebido é direcionado primeiramente à pessoa que recebe, podendo servir de exemplo para os demais. Assim, os hinos são mensagens musicalizadas que são canalizadas ou filtradas do plano espiritual e receber um hino é também chamado de um processo de *psicomusicografia* ou *clariaudiência*, em alusão aos termos do espiritismo kardecista *psicografia* e *clarividência* (PACHECO, 1999 *apud* LABATE & PACHECO, 2009, p. 37).

Certamente o grande impacto da mensagem de um hino ocorre durante os trabalhos, dentro do salão, sob efeito do Daime e do ambiente ritual. Porém, quando o daimista está fora da igreja em suas atividades diárias pode vir à memória um trecho de um hino específico. Tal ocorrência serve de instrução, pois se considera que o Daime está agindo na pessoa ao provocar a recordação daquele trecho específico. Comenta-se que é necessário aproveitar essas experiências, que não são raras de acontecer, geralmente nos dias seguintes aos trabalhos, quando o Daime ainda está no corpo da pessoa. Mas, na medida em que o adepto vai se desenvolvendo dentro da Doutrina ou, para usar um termo comum entre os daimistas, na medida em que a pessoa vai se doutrinando, os hinos vão ocupando um lugar central na vida da pessoa. Dessa forma, os hinos são considerados como os principais instrumentos doutrinários do Santo Daime e funcionam como um autêntico "corpus semântico estruturante" (COUTO, 1989 *apud* LABATE & PACHECO, 2009, p. 33).

Neles estão contidos conselhos e instruções de conduta para os adeptos, e neles se expressa a visão de mundo daimista; possuem um forte conteúdo simbólico, que dá forma à experiência mística experimentada sob o efeito do sacramento psicoativo. (...) Ao serem executados, os hinos são cantados em uníssono por todos os presentes, sem variações nem improvisos na melodia. A fidelidade à forma canônica dos hinos, estabelecida pela tradição oral e também por gravações, é vista como um valor a ser preservado; as únicas variáveis formais dizem respeito à tonalidade, que pode variar para se adequar ao registro vocal dos participantes do trabalho, e ao andamento, que pode ser mais ou menos acelerado conforme a situação. (LABATE & PACHECO, 2009, p. 33)

Se a Doutrina daimista for comparada a uma escola, os hinários certamente são os livros ou as disciplinas. São muitas as pessoas que receberam hinos e formaram hinários, sendo um processo aberto e não restrito. A partir de 1978 o Pad. Sebastião

instaurou a prática da oferta de hinos, ou seja, existe a possibilidade de um daimista receber um hino e ofertar ou presentear outro daimista com esse hino. "Geralmente, diz-se que o hino 'tem a energia' ou 'fala da essência espiritual' de uma pessoa, ou contém 'uma mensagem' para ela; o hino, na verdade, 'pertence' àquela pessoa" (LABATE & PACHECO, 2009, p. 38). Nesse sentido, ofertar um hino é sempre uma forma de homenagear uma pessoa, que geralmente é alguém de importância e de prestígio para o grupo.

A prática de receber hinos se iniciou com Mestre Irineu e continua ocorrendo até os dias de hoje. Por essa perspectiva, a Doutrina está aberta e não está completamente terminada ou acabada. Quer dizer, sobre muitos aspectos a Doutrina está pronta, por exemplo quando se observam as normas dos rituais, a simbologia, os princípios doutrinários (caridade, amor, verdade, harmonia, justiça, entre outros). Nos rituais observa-se uma valorização ou predominância dos hinários da base doutrinária (Mestre Irineu e companheiros) e hinários de outras lideranças posteriores (Padrinho Sebastião, Madrinha Rita, Padrinho Alfredo, entre outros), mas com a possibilidade da execução de outros hinários, geralmente de lideranças locais ou outros membros de importância. Podem ser hinários fechados (terminados) ou que ainda estão abertos, isto é, em que seus donos ainda estão vivos e recebendo hinos. O exemplo máximo na linha do Pad. Sebastião é o hinário "Nova Dimensão", de Pad. Alfredo. O atual líder do Santo Daime tem três hinários ("Cruzeirinho", "Nova Era" e "Nova Dimensão"), sendo que o Nova Dimensão está aberto. O hino mais recente foi recebido em meados de 2017, de número 14 desse hinário, chamado "Bastão", cuja letra é transcrita abaixo:

É seguir o nosso Mestre
Dentro da vossa instrução
E poder se levantar
Com a sua caducação

É seguindo a instrução
Papai velho e mamãe velha
Mamãe velha sempre dá
E papai acarinhar

Sou eu nasci em Natal
Vós me dê o meu bastão
Sou eu sou, eu sou eu
Com a minha caducação

Viva os mestres desta escola
Através dos nossos hinos

Viva o nosso criador
E todos seres divinos

No Céu de Santa Fé é de costume encerrar os trabalhos de concentração com a execução do hino mais recente recebido pelo Pad. Alfredo, que hoje é o hino 14, mas poderá ser em breve o 15, o 16, etc. Com essa prática espera-se que o grupo aprenda o novo hino, contribuindo para a memorização e atualização do hinário. Também é uma prática que mantém uma uniformidade entre as igrejas e em concordância com os ensinamentos do Pad. Alfredo, que é considerado como liderança espiritual dos daimistas na linha do Pad. Sebastião.

Portanto, a prática de receber hinos demonstra que o Santo Daime é uma cultura aberta. Não significa que os hinários "do passado" são desvalorizados, pelo contrário, durante o calendário é possível observar que na maior parte dos trabalhos são executados os hinários "antigos". Coloco aspas nas referências a esses hinários, pois em muitos sentidos as mensagens que eles trazem são consideradas de extrema importância para a atualidade e, portanto, são hinários atuais. Assim, é possível dizer que a cultura do Santo Daime está viva e aberta, pois não se restringe a repetição e reprodução das formas já consolidadas.

Luz e Força

Dentro dos hinários é comum haver referências às ideias de força e de luz. São características atribuídas aos efeitos da bebida sacramental, mas também potencializadas pelo conjunto doutrinário. Segundo se acredita, a força vem do Jagube e o cipó é considerado a parte masculina da bebida. A luz está ligada à Rainha, que é tida como o princípio feminino do chá. Da união entre os dois vegetais é produzido o sacramento Daime, que é capaz de ensinar e curar.

Para os daimistas o chá é o próprio Deus transformado em líquido e suas propriedades são as mesmas dos seres divinos. Assim, ao comungar o Daime é possível experimentar a realidade divina onde todos os seres e fenômenos considerados divinos estão ligados, por exemplo entidades espirituais (Jesus Cristo, Nossa Senhora da Conceição, anjos, santos, etc.) e fenômenos naturais ou seres da natureza (sol, lua, estrelas, trovão, chuva, ondas do mar, etc.).

Os daimistas não consideram apenas os componentes químicos da bebida e quando tomam o Daime se concentram na força e na luz dos seres divinos, ou seja, não se trata somente de um psicoativo, mas de um enteógeno. Portanto, os efeitos e demais características das experiências com o Daime se inscrevem numa dimensão holística, a qual envolve os planos físico e extrafísico, agindo na matéria e no espírito e podendo se manifestar num quadro de referência local e cósmico.

A Força é essa energia poderosa que prenuncia a miração. Nela, é como se os dons, atributos e funções vitais extrapolassem os órgãos do nosso corpo físico. Tornamo-nos conscientes de muitos processos, mecanismos e fenômenos, cujo resultado final é o que, grosso modo, denominamos Vida — princípio inteligente que confere existência a tudo o que é materialmente vivo. (ALVERGA, 1984, p. 65)

Como já foi dito, muitos hinos evocam esses sentidos da força e da luz no Daime. Mas vamos transcrever a letra de um hino do Mestre Irineu que ilustra bem esse tema. Com esse hino já passamos para o próximo ponto considerado importante para o entendimento do potencial terapêutico do Santo Daime. Trata-se do hino nº 115 do Mestre Irineu, chamado "Batalha".

Entrei numa batalha
Vi meu povo esmorecer
Temos que vencer
Com o poder do Senhor Deus

A Virgem Mãe
Com o poder que vós me dá
Me dá força me dá luz
E não me deixa derribar

O Divino pai eterno
E a Virgem da Conceição
Todo mundo levantou
Com suas armas na mão

A virgem Mãe
Com o poder que vós me dá
Me dá força me dá luz
E não me deixa derribar

Batalha

Considera-se que tomar um ser divino como o Daime é um ato de coragem, pois "onde há luz não há trevas" e "onde há força não há fraqueza". Os daimistas afirmam que o Daime é capaz de revelar a verdade da pessoa, expondo a si mesma as atitudes e

os comportamentos que muitas vezes não estão de acordo com o plano da perfeição que é o plano divino. Desta forma, durante o ritual o daimista tem a chance de conhecer as próprias imperfeições ou falhas, o que já pode ser considerado como um fator terapêutico do Daime - a autoanálise e o autoconhecimento. Em muitas ocasiões essas falhas podem se manifestar como fraqueza ou como peia, que é outro ponto abordado adiante.

Portanto, durante o ritual e na vida como um todo os daimistas consideram importante manter uma postura de não se deixar dominar pela fraqueza e pelas baixas vibrações que são compreendidas como resultados dos próprios comportamentos inadequados, falhas e imperfeições. Essa postura ou atitude é de enfrentamento e por isso os fardados se consideram soldados, pois compreendem que buscar ou manter essa atitude é fundamental. Durante o ritual isso fica mais evidente pois as pessoas são organizadas em um batalhão, que deve estar sempre em forma e perfilado para se atingir o objetivo almejado.

A batalha também é contra os seres "malfazejos", "zombeteiros" ou "trevosos", que podem se manifestar no trabalho de diferentes maneiras. Por exemplo, as falhas na execução dos hinos ou outros "atrapalhos" na corrente podem ser compreendidos dessa forma e, por isso, o batalhão deve estar sempre atento e firme para não ser vencido por tais seres.

Corrente

A corrente se refere ao grupo total de pessoas participantes do trabalho, incluindo fardados e não fardados, nos batalhões feminino e masculino. Acredita-se que durante o ritual se produz no grupo uma energia espiritual singular, que pode ser influenciada pelas relações de cada um consigo mesmo e de cada um para com os outros participantes do trabalho, incluindo as relações com seres espirituais.

Quando a corrente está firmada de acordo com os objetivos do trabalho, isto é, quando não há interferências capazes de comprometer o bom andamento da sessão, diz-se que o trabalho "subiu". De outro modo, se há muitas interferências ou atrapalhos na corrente pode acontecer do trabalho não subir. Nesse caso, entre os participantes mais experientes pode haver sentimentos de frustração e cobrança, enquanto que os novatos ou com pouca experiência podem nem perceber esses detalhes. De acordo com o site da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU):

A corrente é a força espiritual do trabalho. É o esforço empregado por cada um para que a comunhão de todos com o sacramento se revista de um profundo resultado espiritual. O bailado e a música geram uma energia que é canalizada pelas vibrações do maracá. Tudo isso propicia um trabalho interior de elevação espiritual e expansão de consciência que sustenta as mirações, os insights e diversos aprendizados que ocorrem durante o trabalho com cada membro da corrente.

Desta forma, considera-se que a firmeza da corrente é alcançada pela firmeza de cada participante do trabalho, sendo que o respeito e obediência às regras do ritual são determinantes para se alcançar essa firmeza. De acordo com um informante e integrante do Céu de Santa Fé:

A corrente é igual uma nave que só consegue subir se todo mundo estiver trabalhando junto. Se um quiser ser mais que o outro a corrente fica torta e o trabalho não sobe. E se o trabalho não sobe é porque [se] perdeu a batalha.

Nessa perspectiva, perder a batalha pode se referir à experiência da pessoa em si ou pode abarcar a experiência coletiva, sendo que uma coisa está relacionada com a outra. Por exemplo, pode acontecer de uma pessoa não se sentir vitoriosa ou satisfeita após o trabalho, pois não conseguiu se concentrar nos hinos, não cantou, não teve miração, nem *insight* nenhum, enfim, não aproveitou o trabalho. Porém, pode ser que somente essa pessoa se sinta assim, enquanto que para outros o trabalho foi vitorioso. De outro modo, pode acontecer da sensação de derrota ser partilhada entre várias pessoas, pois no geral não se obteve bons resultados com o trabalho. Mas, nesse caso, dificilmente haverá alguém dizendo que teve um trabalho primoroso ou satisfatório.

A cada participante é destinado um lugar durante o ritual e há uma instrução de que cada um deve permanecer no seu lugar. Essa instrução aparece várias vezes nos hinários e se refere ao trabalho em si, onde para cada pessoa há um espaço próprio na corrente, mas também se refere à vida como um todo, onde cada um tem seu próprio lugar ou ocupação na vida em sociedade, em família, no trabalho, escola, etc.

Trabalho e merecimento

Observa-se que o trabalho ou ritual não se restringe a tomar o Daime e esperar as coisas acontecerem. O Daime fornece a força e a luz (*substance*). A Doutrina, com as orações, símbolos e hinos, fornece o contorno, a estrada, a guia (*setting*). Mas esses elementos não são os únicos para se produzir ou atingir os efeitos esperados, pois é na pessoa que está a chave do potencial da experiência (*set*). Por isso, considera-se que só

tomar Daime não é suficiente. A pessoa precisa assumir uma postura ativa durante o trabalho, precisa buscar na miração (se houver) ou nos hinos os significados e as respostas que precisa, isto é, a pessoa precisa trabalhar. O hino do Pad. Alfredo "Eu Agora Paro e Peço" pode exemplificar esse ponto:

Eu agora paro e peço
Peço e rogo ao Senhor Deus
Que me dê a santa saúde
Para todos filhos seus

Aqui estamos pedindo
E quem responde é o nosso pai
Vossa vontade é feita
Sempre em todo lugar

Sempre estou reunindo
Para mais fácil dizer
No trabalho com firmeza
É mais fácil de vencer

Vou chamando um a um
Aqui dentro da sessão
Os que tiver consciência
E desejar ser irmão

Esta prova é para todos
Nos exige este trabalho
Viver sempre com alegria
E no salão cantar o hinário

Certamente há outros hinos que abordam essa questão e a importância do merecimento alcançado por meio do trabalho está presente em muitos hinários. Durante a cerimônia o trabalho é dado sobretudo pelo canto dos hinos e pela obediência ou disciplina ritual - é preciso cantar, rezar, pedir, rogar e buscar. Quem é fardado pode participar com o maracá ou outros instrumentos musicais. Quem não é fardado pode cantar ou, se não conseguir ou não quiser cantar, é orientado a prestar atenção nas letras dos hinos. Essa postura ativa de colaboração com o trabalho resulta em um merecimento que possibilita ao daimista atingir os objetivos esperados ou desejados.

Novamente, o trabalho não se restringe apenas ao espaço da igreja, com a execução dos hinos e a obediência às normas do ritual, mas se expande para a vida cotidiana. Como veremos no próximo capítulo, há muitas tarefas que extrapolam os limites do salão da igreja, ainda que muitos afazeres estejam relacionados a esse espaço. Assim, se o daimista (iniciante ou fardado) trabalhar para superar as próprias demandas

e colaborar com o grupo, poderá ter o merecimento necessário para seu próprio desenvolvimento e evolução espiritual.

Miração

É bastante comum nos relatos dos daimistas sobre suas primeiras experiências encontrarmos referências à busca por visões e efeitos visuais atrelados ao fascínio pela viagem que o chá proporciona. Muitas pessoas buscam tomar o Daime depois de ouvirem relatos sobre as revelações da realidade espiritual, que pode se manifestar de formas surpreendentes e sublimes, mas nem sempre. Podemos pensar que essa busca por visões está atrelada ao grande valor que a cultura ocidental atual confere às imagens e às telas de modo geral. É muito comum a valorização de materiais audiovisuais em detrimento de outras formas de conteúdo. Assim, a miração, palavra usada entre os daimistas para se referir aos aspectos visionários da experiência, provavelmente se originou a partir do verbo em espanhol *mirar*, o que indica uma relação do Daime com o contexto vegetalista.

Mirar em espanhol significa ver, assistir, e a miração seria uma experiência tal como ver um filme, o que é muito valorizado na cultura atual. Mas se a pessoa seguir buscando e aprofundando seu desenvolvimento espiritual poderá compreender que a miração é somente uma parte da experiência e que há outras partes tão ou mais importantes. Vale ressaltar que não é somente o sentido da visão que fica aguçado com o Daime, mas outros sentidos também (audição, olfato, etc.). De acordo com Vera Froés Fernandes, historiadora que conheceu o Santo Daime na Cinco Mil e se tornou importante liderança daimista, a miração pode ser definida da seguinte maneira:

Estado alcançado com a ingestão do Santo Daime, onde se "viaja" dentro de si mesmo, funcionando como uma auto-análise. Ocorre modificações na percepção, os sentidos ficam mais aguçados, podendo-se ter visões luminosas e contato com pessoas distantes. Recordações e pensamentos ocorrem em grande velocidade, a noção de tempo varia, alonga-se ou não, de acordo também com as emoções. Para os iniciados é o momento de comunicação com os seres do astral. (FERNANDES, 1986, p. 145)

De fato a miração tem causado muito interesse entre pesquisadores, tanto nativos quanto acadêmicos. No contexto nativo em questão a miração é entendida como manifestação da realidade espiritual do mundo. Isso inclui dimensões pessoais e ambientais/rituais/culturais. A dimensão pessoal pode ser intrapessoal, quando se refere à história de vida da pessoa, suas relações consigo própria, seus desejos, motivações,

medos, traumas, etc., interpessoal, quando envolve as relações com familiares, com o mundo do trabalho, amizades, figuras de autoridade, etc., e transpessoais, quando abarca uma realidade além de si mesmo, envolvendo seres espirituais, humanos e não humanos, poderes ocultos, realidades transcendentais, etc. A dimensão ambiental se refere ao desenho ritual e seus elementos ético-estéticos, incluindo diferentes significados, práticas e princípios, constituindo-se como um *setting* que orienta e guia as manifestações visionárias. A realidade espiritual do mundo é o que se sobressai nas mirações.

Mercante (2012, p. 305) define o espaço espiritual como “um lugar imaterial, multidimensional e original, onde forças poderosas atuam gerando disposições, intenções e significados, assim como impressões sensoriais, emocionais e mentais”.

A miração não apenas desempenha o papel de mediadora entre os muitos planos de existência, ela também influencia e modifica tais planos de forma recíproca. Mesmo quando abertamente influenciada pelas ‘lentes’ que são o corpo, a cultura, a mente individual, uma mente coletiva que emerge durante o ritual, a miração também é o momento em que o espaço espiritual se torna aberto, aumentando a possibilidade de modificações no corpo, na cultura, na mente individual e na mente coletiva. As mirações seriam, então, resultado de uma combinação, na consciência individual, do ritual, da ingestão da Ayahuasca, de processos de autotransformação/conhecimento/exploração, e de elementos do espaço espiritual. (MERCANTE, 2012, p. 304).

Portanto, é por meio das mirações que acontece o autoconhecimento e o desenvolvimento espiritual da pessoa, mas não exclusivamente por esse meio. Muitas vezes isso pode ocorrer como um grande desafio, pois se trata de um plano de existência desconhecido ou não habitual. Também não há garantias da ocorrência de uma miração. Esta pode ocorrer ou não, e geralmente ocorre de forma espontânea. Pode ser mais duradoura e apresentar uma narrativa bem definida, ou pode ser mais leve e aparentemente desconexa. Em todo o caso, a pessoa pode buscar uma integração dos conteúdos da miração em sua dinâmica pessoal de vida e isso pode ocorrer durante a miração ou depois. Os elementos do ritual auxiliam nesse processo e, na Doutrina daimista, os hinos e orações ocupam lugar de destaque. De acordo com Mabit (2002) é preciso saber interpretar ou analisar os conteúdos das mirações, pois uma transposição direta e automática dos conteúdos para a vida cotidiana pode ser fatal. Por exemplo, se há uma morte na miração isso não significa, necessariamente, uma morte real, mas pode indicar uma morte simbólica. O que auxilia a pessoa nessa tarefa de interpretação é a Doutrina e também conversas informais com o guia ou dirigente da sessão, bem como com outros participantes. Nas palavras do autor:

É imperativo que a produção visionária pela ayahuasca seja acompanhada do controle de um mestre de experiência, pois não faltam perigos no transe. É possível que através da intensidade da embriaguez o paciente evolua até visões espantosas (*bad trip*) que, se forem canalizadas, podem provocar verdadeiros estados de pânico, acompanhados de turbações de conduta ou desestabilização mental. (MABIT, 2002, 152, grifos do original)

Muitas vezes conteúdos reprimidos e desagradáveis emergem causando profundo desconforto. O Daime, que também é chamado de chá da Verdade ou Espírito da Verdade, pode apresentar à pessoa aspectos desconhecidos de sua própria realidade pessoal, o que nem sempre é agradável. Para exemplificar esse ponto, trazemos o relato de um fardado do Céu de Santa Fé sobre sua primeira experiência com o Santo Daime na igreja Céu da Nova Vida, na qual ocorre o serviço do pronto-socorro e onde pessoas buscam ajuda em função de problemas relacionados ao abuso de drogas, entre outras questões:

Eu diria que eu me encontrei no Daime e o Daime me encontrou. Digo me encontrou porque foi num momento que eu estava precisando mesmo. Foi num momento que não tinha clínica, não tinha para onde ir e me apareceu o Daime como uma ferramenta, um recurso. O processo da experiência com o Daime que eu tive foi no pronto-socorro. E nesse pronto-socorro toma muito Daime, toma Daime pra valer. Como diz no hinário do Tetéu ‘toma Daime pra valer pra verdade conhecer’. Queria conhecer a verdade e fui lá para tomar bastante Daime. Fui também porque eu queria me curar. Já estava num processo de conflito mental, de usar mas não querer usar, aí ficava ruim porque tinha usado, aí usar pra melhorar porque ficou ruim porque usava. Um processo que era uma roda que não tinha fim. E pra quebrar esse processo eu tive que entrar num..., ou seja, conhecer a verdade, então fui lá. (...) Eu lembro que tinha corrente arrastando, cachorro latindo, macaco gritando, barulho de motor acelerando no ouvido, era muito confuso e eu não entendia. Esse processo foi duas horas mais ou menos. Nesse processo não tinha feito limpeza, não tinha acontecido nada de expurgo, foi só concentração e essas turbulências no meio que eu não entendia nada do que estava acontecendo. Depois é que começou a sentir a força do Daime mais consciente. Aí que começou o processo de limpeza e era incontrolável. Vomitava, ia pro banheiro, vinha processo de euforia, vinha processo de tristeza, o sentimento era tudo balanceado, tudo incompreensível.

Peia

Também chamada de “surra espiritual”, a peia é esse desconforto causado pelas próprias ações e conduta da pessoa e que são reveladas pelo Daime. Funciona como castigo simbólico ou doutrinador, pois é resultado de falha moral ou comportamento inadequado. Nesse sentido pode ser vista como benéfica e produtiva no processo de cura, pois revela à pessoa seus próprios conflitos e dificuldades. É também sinônimo de “apuro” ou de “apuração”, na qual o ser divino Daime vai agir na pessoa, mostrando

suas falhas para que ela possa corrigir sua conduta, possibilitando o autoconhecimento e a autotransformação.

De acordo com as palavras do mesmo daimista do relato anterior, sobre sua segunda experiência no pronto-socorro:

Aí tomei novamente. Aí já foi um pouco mais... o processo foi diferente. Então logo que abriu começou o primeiro hino e logo começou o processo de limpeza. Foi intenso, foi limpeza e limpeza. Aí foi um processo intenso assim que... foi agonizante. Foi viver a boca do inferno. Tive que pedir perdão pelo amor de Deus, me perdoa, me perdoa. Foi uma coisa bem sufocante. Eu tinha consciência de tudo o que tinha feito errado, eu senti tudo aquela coisa errada, tudo coisa de erro, de usar droga, pra minha mãe que ficava sofrendo, tudo assim... Parece que tudo o sofrimento que ocasionei eu estava sofrendo naquela hora, passando por aquilo ali, entendeu? Estava sofrendo tudo aquilo ali. E aquilo ali, depois que eu passei por tudo isso, então parece que foi como se estivesse abrindo uma porta assim... Depois eu lembro quando voltei que olhei o céu estava todo branco, estrelado, tudo brilhando, eu estava alegre, contente, dando risada. Depois daquele dia nunca mais, nem em pensamento, pensei em usar droga. Ou ter uma fissura, essas coisas, nunca mais.

Silva (2004) fez um estudo sobre a peia no culto do Santo Daime e relacionou este fenômeno a diferentes significados e práticas, indicando o caráter polissêmico atribuído a peia. Assim, a peia não se restringe a dimensão individual e pode abarcar o coletivo. Ele identificou dois eixos centrais para o entendimento do fenômeno em questão, a horizontalidade da peia e a verticalidade da peia.

O primeiro eixo se refere à dimensão social, na qual a peia aparece como mediadora de valores e crenças do grupo religioso. Aqui ficam em evidência a promoção de mudanças de hábitos e comportamentos, o reforço de conteúdos doutrinários e normas rituais, o fortalecimento da identidade e do sentimento de união do grupo e, por fim, a contribuição à história oral das dificuldades vividas pelos indivíduos e/ou pelo grupo como um todo. Já o eixo vertical se refere à dimensão individual da peia. Nesse sentido o autor aponta que a peia integra o processo de cura e funciona de forma análoga a uma psicoterapia, onde momentos de grande carga emocional são revividos e conteúdos inconscientes são trazidos à consciência. Assim, a peia funciona como catalizadora de um processo analítico, pois “simula” a doença e “avisa” das consequências de determinada conduta.

Ainda de acordo com as ideias de Silva (2004), a peia no Santo Daime está imersa em um imaginário rico em significados. Ela está associada a entidades justiceiras que integram uma hierarquia divina na qual os daimistas também fazem parte. Mas a peia também pode ocorrer “dos outros” ou “da corrente” formada pelos participantes do

ritual, quando a pessoa não tem “firmeza” ou quando não cumpre com as exigências e normas do ritual. Nas palavras de Fernandes (1986, p. 146), sobre a peia:

Surra do Daime. Quando a pessoa passa por uma experiência muito forte não conseguindo controlar os efeitos da bebida. Geralmente isso acontece pela falta de preparação do indivíduo ou pela não observação das regras necessárias para participar do ritual. A ocorrência de vômitos é natural, o vômito é uma forma de purificação do corpo. A "peia" no entanto se transforma numa vivência positiva, na medida em que posteriormente a pessoa vai refletir sobre a sua experiência pessoal, fazendo parte do processo de aprendizado com o Santo Daime.

Pode-se notar que a peia constitui um fenômeno central no Santo Daime. É de se esperar que tamanha importância seja contemplada nos hinos doutrinários e nas crenças do grupo religioso. Por isso a peia é relacionada a diferentes entidades espirituais que se manifestam não só durante os rituais mas também na vida cotidiana, mandando a peia “descer”. Palavras como “chicote”, “relho”, “apuro”, entre outras, são constantemente evocadas como referências ao contexto da peia.

Limpeza

Durante a peia a pessoa pode apresentar alguns sintomas desagradáveis. Eles podem ser de ordem física e/ou psicológica, por exemplo confusão mental, sensação de pavor, fraqueza, náuseas, tremores, desconforto, etc. Poder-se-ia especular que tais sintomas são decorrentes unicamente dos efeitos fisiológicos da ingestão da bebida. Porém, eles não ocorrem de forma semelhante em todas as pessoas, ainda que elas tenham tomado a mesma bebida e na mesma quantidade. Geralmente, tais sintomas ocorrem em participantes inexperientes, sendo que em muitos participantes mais experientes isso não se verifica – o que também não constitui um padrão constante.

Para dar conta desses sintomas que são vivenciados como a própria peia, é comum a necessidade de uma descarga de energia para reestabelecer o equilíbrio e a harmonia da pessoa e do organismo como um todo. Essas descargas são chamadas de “limpeza” e podem acontecer de várias formas. Vômito, gases e defecação são as mais comuns. Mas também podem ocorrer de forma mais sutil, por exemplo choro, bocejo, tremor ou outro tipo de descarga energética.

No entanto, as manifestações dessa natureza podem ser compreendidas de diferentes maneiras. Pode acontecer que a pessoa comeu algum alimento pesado no dia do trabalho e de difícil digestão. Nesse caso a pessoa pode sentir muitas náuseas e

precisa sair para vomitar durante o ritual. Essa seria uma limpeza de seu aparelho, isto é, de seu corpo físico, mas indica também a necessidade de um maior cuidado com a alimentação em dia de ritual (evitar exageros, voracidade, gula). De outro modo, pode ocorrer da pessoa seguir a tradicional orientação de dieta três dias antes do ritual, cuidando da alimentação e das relações em geral, e durante o trabalho ter uma experiência profunda, de grande significado pessoal e mesmo assim sentir enjoo e ter que sair para vomitar. Nesse caso se diz que a limpeza é espiritual (cármica, da corrente e/ou da própria pessoa), com grande impacto na vida pessoal. A respeito da limpeza espiritual trazemos o relato de um daimista do Céu de Santa Fé:

O Daime não vai tirar tudo do seu estômago a ponto de você não aguentar fazer o trabalho. Ele vai tirar o que estiver em excesso ali, né. Eu já tive uma limpeza bem forte e senti que foi espiritual mesmo. Não foi 'ah vou ali vomitar'. Você fica com uma sensação meio diferente, de baixeza assim... Aí você sai um momento. Os seres ali em volta de você. Você tá uma luz ali, tem uma luz ali dentro de você, sempre. Os seres ficam em volta assim de você. Aí você começa a passar né. Mas você nem vomita. Você fica lá fazendo os arrancos de vômito. E as vezes é só um arrote que sai muito alto, uma limpeza espiritual. (...) Eu estava abrindo meu caminho, tirando o ego, saindo da minha vida a preguiça, que ela atrapalha muito. Eu senti uma presença assim diferente. Não que seja da luz, porque as vezes eles estão perdidos. Mas diferente, fora da harmonia do salão.

Neste relato se nota como o processo de limpeza corresponde ao mesmo tempo às demandas pessoais (o ego, a preguiça) e também aos "seres ali em volta" e que "estão perdidos". Ainda em relação às limpezas com Daime, outro informante do Céu de Santa Fé fez o seguinte relato:

Tem o vômito e a limpeza. A limpeza do aparelho, porque você comeu demais ou porque você comeu inadequado, está te atrapalhando na digestão e o Daime está tendo dificuldade de agir no seu aparelho - você vai lá e vai vomitar essa comida. Limpeza espiritual é um outro processo, eu vejo. Espiritual é quando você sabe que está em jejum, você foi pro trabalho, você não tem nada no estômago, você só tomou o Daime, nem água você tomou. Aí num determinado momento do trabalho você: (gesto de ânsia de vômito). Não tem jeito, vai ter que sair pra vomitar. Você acha que está indo lá vomitar. Vomitar o que se eu não tenho nada no estômago? Aí você chega lá e ("bleargh"), aquela aguaceira e tal e tal. Mas como assim? De onde veio isso? Aí é o processo seu de, sei lá, uma trituração interna lá que acontece e, não sei, alguma coisa pra botar pra fora e vomitar.

Fardamento

O fardamento acontece quando a pessoa decide assumir um compromisso com a Doutrina e com o grupo, o que significa participar regularmente dos trabalhos e estar à disposição para servir a Doutrina. A utilização de fardas nos rituais expressa o

comprometimento do fardado com os valores doutrinários e a pessoa fardada se considera como soldado do batalhão da Rainha da Floresta, cujo comandante e general é o Mestre Irineu.

Na época do início dos trabalhos com Daime em Rio Branco, Mestre Irineu estabeleceu diferentes insígnias ou patentes para diferenciar os fardados de forma hierárquica, sendo os mais graduados considerados como membros do "estado maior" (MOREIRA & MACRAE, 2011). Depois de um tempo o Mestre abandonou as patentes ao perceber que entre os fardados haviam muitas disputas e intrigas por causa disso. Desde então acabou com as patentes e nivelou todos com a mesma e única insígnia, sendo que todos os fardados passaram a ser considerados integrantes do estado maior.

Existem dois tipos de farda, a azul e a branca. A branca é utilizada nos trabalhos oficiais (bailados) e a azul nos demais trabalhos. Vale lembrar que existem trabalhos bailados que não são oficiais, por exemplo o trabalho em homenagem ao Pad. Pedro Dário, nos quais se usa a farda azul. De acordo com Fernandes (1986, p. 43):

Para as mulheres a farda branca constitui-se num vestido branco pregueado com um saiote verde mais curto pregueado por cima do vestido, faixa verde atravessada no peito com símbolo de Salomão ao lado direito e no lado esquerdo a "rosa" para as mulheres e a "palminha" para as moças, juntamente com fitas compridas de várias cores, que são colocadas no ombro esquerdo. Na cabeça uma coroa bordada com lantejoulas brancas. Completando a farda, tênis e meia branca. Os homens usam camisa, paletó, calça, meia e sapatos brancos, uma gravata preta e o símbolo de Salomão. A farda azul (...) para as mulheres, saia azul pregueada, blusa branca com as iniciais do centro bordadas no bolso, gravata borboleta azul, tênis azul e meia branca. Para os homens, calça azul, camisa branca, gravata preta, tênis azul e meia branca, com a estrela de Salomão presa no lado direito do peito.

É necessário dizer que existem algumas diferenças entre as fardas descritas acima por Vera Froés e as fardas usadas no Céu de Santa Fé. Aqui, nas fardas masculinas se utiliza gravata azul marinho. Outra observação é que não há a sigla do centro na blusa da farda azul feminina. Também não foi mencionado pela autora sobre o maracá pertencer a farda.

A pessoa fardada é a única responsável por sua própria apresentação no salão. Se estiver sem farda ou se estiver faltando alguma parte da farda não será impedida de participar do trabalho, mas pode ser advertida. Se persistir com falhas nesse sentido poderá ser suspensa. De modo geral, considera-se que a maneira como a pessoa se apresenta dentro do salão é a maneira como está se apresentando na vida em geral - o que vai além da vestimenta e engloba a conduta como um todo. A esse respeito, há uma

distinção curiosa apontada por um informante do Céu de Santa Fé entre o daimista e o "daimeiro":

Daimeiro é o tomador de Daime. Daimista usa o Daime, estuda o Daime, ele se preocupa com a Rainha, se preocupa com o Jagube, se preocupa com o feitio que está acontecendo, porque que é assim, como que isso é feito no Daime e tal. Já o cara que não participa de nenhum feitio, não sabe nada como que é feito, é um tomador de Daime.

Certamente se trata de uma opinião pessoal e não oficial. Contudo, de modo implícito, se verifica o valor compartilhado pelo grupo de compromisso com as atividades e com os trabalhos dentro da Doutrina.

Irmandade

Se fardar também significa entrar para a irmandade, o que indica que entre fardados devem prevalecer relações fraternas. Mas isso nem sempre acontece, pois cada um tem suas características próprias e que as vezes entram em conflito com as características de outras pessoas. Naturalmente as pessoas têm mais ou menos afinidades entre si e ninguém é obrigado a gostar ou se relacionar com ninguém. Porém, ao assumir a farda a pessoa concorda com os princípios doutrinários. No Decreto do Mestre Irineu, lido em todos os trabalhos de concentração e de cura, há uma instrução direta a esse respeito:

Estado Maior: ficam definitivamente obrigados os membros desta casa, a manter o acatamento e a paz da mesma, normalizando assim a sinceridade e o respeito com seu próximo. Dentro do Estado Maior não pode haver intrigas, ódio, desentendimento por mais insignificante que seja; todos que tomam esta Santa Bebida não só devem procurar ver belezas, primores, e sim corrigir seus defeitos, formando assim o aperfeiçoamento da sua própria personalidade para ingressar neste batalhão e seguir nesta linha. Se assim fizerem, poderão dizer, sou irmão.

Portanto, a noção de irmandade para os daimistas compõe o quadro dos princípios doutrinários elementares, pois não basta ser fardado, é preciso ser irmão. "Ser irmão é mais do que ser amigo. Uma amizade pode ser passageira, por uma determinada ocasião ou por um motivo específico, e nada mais. A irmandade pressupõe que seja um compromisso de vida. Eu defendo meu irmão. Eu vivo com ele na alegria e na dor" (MORTIMER, 2000, p. 115). No primeiro hino recebido pelo Pad. Sebastião há uma referência a esse tema, pois "para ser irmão é preciso ter amor, e para ter o amor é preciso ser irmão".

Dirigente, madrinha e padrinho

O dirigente é antes de tudo um membro comum da irmandade, mas um membro com autoridade. A autoridade se expressa pela capacidade de dirigir ou guiar um trabalho, o que é reconhecido pela irmandade. Portanto, o dirigente também tem autoridade sobre a corrente, sendo capaz de intervir quando necessário - por exemplo, se considerar que os maracás estão muito fora da harmonia, pode pedir para restringir o número de pessoas tocando maracá. Além disso, há várias funções que o dirigente executa durante os rituais, por exemplo abrir e fechar os trabalhos, dar os "Vivas!", servir o Daime, entre outras.

Toda igreja tem um dirigente, mas nem todos os dirigentes são considerados ou consideram a si mesmos como padrinhos. Os padrinhos ou madrinhas geralmente são as pessoas mais experientes, com mais tempo de Doutrina, sendo que muitas vezes já receberam ou estão recebendo algum hinário. A prática de chamar os mais experientes de padrinho ou madrinha remonta aos primórdios da Doutrina, quando o Mestre Irineu era chamado de padrinho e todos lhe cumprimentavam pedindo a benção. Com o tempo essa prática se estendeu aos dirigentes das igrejas, mas nem todos gostam de ser chamados de padrinho, simplesmente por não se sentirem como tal.

Fiscais

O trabalho de um dirigente durante um ritual pode ser muito amplo, tendo em vista o tamanho da corrente. Servir o Daime, cantar os hinos, observar o conjunto musical como um todo, observar a corrente, fazer os "Vivas!" e ainda cuidar da própria demanda, entre outras tarefas, requer uma ajuda de outros membros da irmandade. Estes são os fiscais, que também possuem certa autoridade durante o ritual, mas sempre de acordo com o comando do dirigente.

O Céu de Santa Fé é considerado como um centro pequeno, por isso existem apenas duas pessoas na fiscalização, uma para o batalhão feminino e outra para o batalhão masculino. Igrejas maiores podem ter fiscal de terreiro, fiscal de porta, etc. No Céu de Santa Fé há uma escala de fiscalização organizada mensalmente que funciona por revezamento e considera-se que todo fardado ou fardada deve passar por essa função.

A tarefa maior do fiscal é servir para o bom andamento do trabalho. Isso significa prestar auxílio para os que estiverem em momentos de peia ou limpeza e orientar os que não estiverem de acordo com as normas do ritual. É uma posição de gentileza, cordialidade e requer um cuidado especial. Portanto, estar na posição de fiscal é diferente de estar na corrente, pois considera-se que o fiscal deve observar e cuidar da corrente. No entanto, se diz que a atenção principal é com participantes iniciantes, pois entre fardados há uma noção compartilhada de que cada um é fiscal de si mesmo.

Daime de guarda

Por fim, outro elemento importante para ser abordado sobre os fatores terapêuticos do Santo Daime se refere ao Daime de guarda. Este é uma pequena quantidade da bebida sacramental que os fardados podem ter em casa para uso pessoal. O uso do Daime de guarda pode estar relacionado aos efeitos terapêuticos da bebida - aliviar sintomas de mal-estar; aumentar disposição; fortalecer concentração e foco; na hora do parto; para rezar; entre outros motivos. Contudo, é sempre usado em pequenas quantidades, pois é permitido que o membro fardado tenha em casa apenas uma pequena garrafa de Daime de guarda. Muitos fardados não possuem esse Daime em casa, pois é facultativo. Assim, os fardados participam dos trabalhos na igreja e não tem permissão de fazer ritual em casa. O Daime de guarda é para ocasiões de grande necessidade (ou emergência) e quando não é possível esperar pelo próximo trabalho na igreja. Apesar de ser usado em ambiente privado e de forma individual, o Daime de guarda se caracteriza pelo uso religioso da bebida.

Ferreira (2008) argumenta que o uso do Daime de guarda se assemelha ao culto dos santos no catolicismo popular, mas com certas diferenças. Por um lado, este Daime é guardado em pequeno recipiente em um altar dentro de casa onde geralmente estão outros objetos ou imagens que se relacionam com o sagrado. Assim, este Daime é cultuado e não precisa necessariamente ser tomado. Porém, diferente das relações com os santos que se caracterizam por promessas e milagres, somente a presença do Daime no altar confere ao seu portador segurança e proteção divina. Assim, este Daime é tomado apenas em casos de emergência ou de grande necessidade, geralmente em pequena quantidade.

Abordamos nesse capítulo alguns pontos centrais da história da criação e desenvolvimento do culto do Santo Daime. De forma breve recordamos a trajetória de vida das duas pessoas que são consideradas de maior importância nessa história - o Mestre Irineu e o Padrinho Sebastião. Nos referimos à história do culto do Santo Daime e não da Doutrina, pois esta envolve aspectos teológicos e filosóficos que não temos como abordar aqui. Conforme dizem muitas letras de hinos daimistas, o culto do Daime replanta ou atualiza a Doutrina cristã e, por isso, abordar a história dessa Doutrina iria muito além dos limites do presente trabalho. Apenas para reforçar um pouco essa ideia, podemos considerar que o Mestre Irineu rebatizou a bebida Ayahuasca ao criar um culto de base cristã no qual se valoriza a caridade e o desenvolvimento espiritual. E o Padrinho Sebastião ampliou o alcance desse culto, levando para outras partes do mundo.

Também abordamos alguns pontos escolhidos para auxiliar na compreensão dos fatores terapêuticos do chá. Certamente há outros pontos importantes sobre o Santo Daime, mas esse estudo é feito com mais propriedade no âmbito nativo, nos rituais e nas práticas religiosas com o Daime. De certa forma, as experiências com o Santo Daime só podem ser compreendidas em profundidade pela própria pessoa que comunga o sacramento no ritual.

Passaremos para o próximo capítulo, onde é abordado o grupo objeto da pesquisa de campo. No primeiro momento tratamos da história de fundação da igreja Céu de Santa Fé e, em seguida, nos referimos ao cotidiano do grupo tal como se apresenta na atualidade. Algumas noções que já abordamos são evocadas novamente, como irmandade, fardamento, trabalho e merecimento, entre outras.

Cap. 4 – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Manoel Gregório da Silva

*Estou aqui nesta casa
Buscando encontrar a Sua perfeição
Com meus irmãos reunidos
Esta é a família de Juramidam*

Felipe Alcure

A história do Céu de Santa Fé está relacionada à história de outras igrejas do Santo Daime existentes no estado do Paraná – o Céu do Paraná, o Céu do Tibagi e o Céu de São Sebastião. Os irmãos Fábio Alcure e Felipe Alcure conheceram o Daime no ano de 2002 no Céu do Paraná, quando os trabalhos eram realizados em uma casa no bairro São Brás, na cidade de Curitiba. Posteriormente o Céu do Paraná foi transferido para o distrito de Bateias, pertencente ao município de Campo Largo, região metropolitana de Curitiba, local onde se encontra atualmente. Hoje, Fábio é dirigente do Céu de Santa Fé, localizado no município de Santa Fé, e Felipe é dirigente do Céu de São Sebastião, que fica em Almirante Tamandaré, região metropolitana de Curitiba.

4.1 O começo da história

O primeiro dos irmãos a se fardar foi o Felipe, no Céu do Paraná. Fábio, que também realizou seus primeiros trabalhos naquela casa, logo se mudou para Porto Alegre/RS, por motivos profissionais. Lá começou a participar da igreja Chave de São Pedro, por indicação de seu irmão. Nesta época, motivados pela novidade do Daime em suas vidas, resolveram fazer um trabalho com a família e amigos na cidade de Maringá, que é a cidade natal de ambos. Boa parte da família residia ali e todos ficaram sabendo do trabalho. Alugaram uma chácara e realizaram dois trabalhos, sendo um de cura no sábado, e no domingo fizeram uma missa. Nesta ocasião, Felipe convidou a irmandade do Céu do Paraná, que compareceu em número expressivo. Foi aí que começou a história do Daime na região de Maringá. Nas palavras do Fábio:

Chegou no final da Santa Missa, eu me lembro de estar sentado junto com minha avó, que tinha participado dos dois trabalhos, e pensar alguma coisa assim - acho que vai acabar tendo alguma coisa aqui, alguma história aqui na região. Eu estava morando em Porto Alegre. Não sei se era intuição, ou se era uma esperança, mas algo nesse sentido.

Esse trabalho ocorreu no final de 2003. Em meados de 2004, no trabalho de São João, Fábio se fardou na igreja Chave de São Pedro, em Porto Alegre. Nessa época ele estava estudando para concurso público e tinha a ideia de se fardar somente depois de ser aprovado, porque assim poderia se dedicar mais aos compromissos de fardado, porém não conseguiu esperar. Em 2005 ele foi aprovado no concurso público para o cargo de procurador do Ministério Público do Trabalho e escolheu a cidade de Maringá como primeira opção, retornando a sua cidade de origem.

Dois dias após sua chegada na cidade foi realizado um trabalho de concentração na casa de seus tios, a tia Carmem e o tio João. Esses tios haviam participado do trabalho em 2003 e gostaram tanto do Daime que, posteriormente, vieram a se fardar. Assim, durante todo o ano de 2005 eles realizaram os trabalhos de concentração, apenas os três, ora na casa dos tios, ora no apartamento do Fábio. As vezes iam para Londrina participar dos trabalhos no Céu do Tibagi, igreja que nesta época estava começando, mas que já tinha certa estrutura.

No final de 2005, motivados em grande parte pelo Padrinho Pedro Dário²⁶, mentor do Céu do Paraná, a família Alcure adquiriu a gleba rural Sítio Paraíso, pertencente ao município de Santa Fé, onde hoje está localizado o Céu de Santa Fé. A ideia inicial era de um espaço consorciado, onde a família poderia usufrir para lazer e também um local para o plantio de Jagube e Rainha, já que a região de Curitiba não é boa para o cultivo dessas espécies. Antes disso, o Padrinho Pedro já vinha comentando da necessidade dos daimistas paranaenses ter uma terra na região para tal finalidade.

Logo após a aquisição do sítio, ainda em 2005, o Padrinho Pedro visitou a propriedade e plantou as primeiras sementes de Jagube em um viveiro de mudas que ele mesmo construiu. No dia 30 de dezembro desse mesmo ano foi realizado o primeiro trabalho no sítio, em um local bem próximo de onde está a igreja hoje. Foi feito uma clareira em um bosque de eucaliptos, colocaram um Cruzeiro e fizeram um trabalho de concentração. Estavam presentes os irmãos Alcure, seus pais e mais alguns amigos e familiares. Conta-se que nesse dia "ventou, choveu, a terra estremeceu".

A gleba rural Sítio Paraíso abrange uma área total de aproximadamente 19 hectares e se localiza as margens da PR-317. No início contava apenas com duas casas e

²⁶ Pedro Nunes da Costa, filho do Sr. Dário, não perdia a oportunidade para estar na casa do Pad. Sebastião, ainda no começo da história do Daime na Colônia Cinco Mil (Mortimer, 2000). Logo ficou conhecido como Pedro Dário e se tornou um importante feitor de Daime. Casou-se com Rosa Raulino, filha do Pad. Nel e da Mad. Cristina. Sua participação foi determinante na criação e no desenvolvimento de várias igrejas no sul e sudeste do Brasil, inclusive no Céu de Santa Fé.

um estábulo, que logo foi reformado para se tornar o que hoje é conhecido como galpão – local com amplo espaço onde são realizadas as refeições e demais atividades comunitárias. O resto era todo de pastagem, com cercas de arame cortando o sítio em várias partes, tendo poucas árvores adultas na propriedade²⁷. Como o Jagube é um cipó que necessita de uma estrutura para “subir” e se desenvolver, surgiu a ideia de construir um tipo de parreiral. No início o parreiral foi feito com bambu, que logo em seguida foi trocado por postes de concreto. Mais tarde essa técnica de cultivo de Jagube se mostrou inadequada, resultando em plantas de Jagube com caule de pouca espessura. Também se revelou uma técnica de alto custo e não sustentável, tanto do ponto de vista funcional, pois a estrutura não sustentou o peso e boa parte do parreiral veio abaixo, como do ponto de vista do meio ambiente, com a utilização de concreto e arame. Porém, esta foi a maneira encontrada pela irmandade para começar logo o plantio, já que havia grande necessidade.



Figura 3: Parreiral com Jagube florido

Por um bom tempo o parreiral foi a fonte principal de Jagube, até que as árvores plantadas começaram a se desenvolver e novas mudas foram plantadas em um sistema agroflorestal. Até hoje o parreiral continua fornecendo Jagube. Ainda que sejam plantas com caule de pouca espessura, o que dificulta um pouco na colheita e no manuseio durante o feitiço, são consideradas plantas de muita força.

²⁷ Atualmente a área do sítio está reflorestada quase que na totalidade. Outro trabalho de recuperação realizado pela irmandade se refere às fontes naturais de água.

Os primeiros trabalhos eram realizados no galpão, com uma mesa quadrada de plástico sob a qual se colocava um Cruzeiro. Assim faziam as concentrações, alguns trabalhos oficiais (bailados) e trabalhos de cura, as vezes contando com a presença da irmandade do Céu de Tibagi. Sem violeiro na época, o Fábio cantava praticamente sozinho. Depois, por orientação do Padrinho Pedro, começaram a usar gravação. Foi assim por um bom tempo.

O Padrinho Pedro visitava o sítio com certa frequência e numa dessas visitas ele comentou de construir a igreja, que o galpão funcionava mas não era o local ideal para realizar os trabalhos. Então, no início de 2007 começou a construção da igreja. A inauguração oficial foi em 15 de novembro de 2007, ainda com boa parte do acabamento por fazer, o que foi realizado nos anos seguintes. Na inauguração a irmandade do Céu do Tibagi e do Céu do Paraná estava presente e foi cantado o hinário “O Mensageiro”, de Maria Damião.



Figura 4: Construção da igreja

No final de 2007 Fábio fez uma viagem ao Mapiá e recebeu orientação do Padrinho Pedro de que era preciso construir uma casinha de feito²⁸. Assim que voltou

²⁸ Em 2012 o Pad. Alfredo esteve no Céu de Santa Fé e realizou um feito. Nessa ocasião foi gravada uma entrevista com ele na casinha, na qual ele comenta sobre temas gerais da Doutrina daimista. No vídeo é possível observar alguns movimentos do feito e ao final ainda há o registro de um trabalho no Céu do Paraná. Este material está publicado no *Youtube*, sob o título “Sol Lua Estrela”.

de viagem fizeram mutirões com a irmandade de Curitiba para construir a casinha. Tanto a casinha quanto a igreja foi o Padrinho Pedro que bateu o martelo sobre o local.

Padrinho Pedro e sua esposa a Madrinha Rosa visitavam o sítio de vez em quando, não foram tantas. No ano de 2012, em sua última viagem ao sul do país ele recebeu o diagnóstico de uma doença grave em Curitiba. Logo em seguida passou pelo sítio em Santa Fé, sendo internado em Maringá e transferido em seguida para Curitiba. O último feito dele foi no Céu de Santa Fé.



Figura 5: Construção da primeira casinha de feitió

Na época da construção da igreja o Padrinho Pedro falava que era necessário construir uma estrutura resistente até o fim dos tempos e que no futuro precisaria de uma nova igreja, sendo que a atual ficaria como uma casa de cura - onde se faz trabalhos de estrela. Toda vez ele falava muito sobre plantio, plantar em abundância, ter para sobrar e que a irmandade poderia se dar por satisfeita quando tivesse 40 mil pés de Jagube plantados. Ele também falava que era importante dizer para aqueles que iam se fardar do nível de compromisso e responsabilidade que era, que a pessoa ia precisar ter o compromisso de lavar o banheiro da igreja, desde as coisas simples até as mais complexas. Sempre ele dizia da importância do grupo ser engajado, visto o tamanho da responsabilidade.



Figura 6: Vista frontal da Igreja

O primeiro “Viva o Céu de Santa Fé!” foi dado antes da construção da igreja, quando os trabalhos ainda eram realizados no galpão. O nome Céu de Santa Fé surgiu de forma natural, em virtude da localização da Igreja no município de mesmo nome e também por se tratar de um nome bastante apropriado para atividades religiosas.

Após a construção da igreja ocorreu a oficialização jurídica da casa. Este movimento seguiu o exemplo da igreja Céu do Mapiá, considerada a central. Na época, o nome da central era Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). O Céu de Santa Fé também recebeu o nome jurídico de Centro Eclético da Fluente Luz Universal, mas com outro patrono, o padrinho Nel. Assim, a instituição religiosa foi nomeada como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Manoel Gregório da Silva – CEFLUMGS.

O Padrinho Nel, irmão da Madrinha Rita, foi uma importante figura na história do Santo Daime²⁹. Ele e mais sua esposa, a Madrinha Cristina Raulino, acompanharam desde o início a missão do Padrinho Sebastião. Em 2004 o Céu do Paraná recebeu o nome de CEFLUCRIS, tendo como patronesse a Madrinha Cristina. Quando o Céu de Santa Fé resolveu oficializar suas atividades, pareceu natural que o homenageado deveria ser o Padrinho Nel. Além da proximidade que os irmãos Alcure tinham com ele, alguns pequenos gestos ajudaram a confirmar a escolha do nome. Um destes gestos foi quando o Fábio recebeu uma ligação de seu irmão Felipe, a pedido do Padrinho Nel,

²⁹ No dia 16 de maio de 2018, aos 89 anos de idade, Padrinho Nel fez sua passagem definitiva para o plano espiritual. Como forma de homenagem à memória de sua pessoa, em anexo há um pequeno texto relatando brevemente sua trajetória de vida e sua importância para o Santo Daime.

dizendo que uma pessoa iria lhe procurar em Maringá por causa do Daime. Nessa ocasião o Padrinho Nel estava de visita no Céu do Paraná e coincidiu de algumas pessoas procurarem a casa pedindo recomendações sobre o Daime em Maringá. O Fábio tinha acabado de passar no concurso e tinha recém se mudado para Maringá, ou seja, ainda não havia o sítio, nem a igreja, nada. Foi um gesto entendido como um zelo e como um voto de confiança na história que estava para começar.

Com a igreja e a casinha de feitio construídas, com o cultivo de Rainha e Jagube bem adiantados, com a oficialização jurídica da casa enquanto instituição religiosa, e também com a irmandade que começava a se formar, uma nova etapa na história se iniciou e passou a ser possível a distribuição de Daime para outras igrejas. Muitas igrejas tem dificuldade para fazer o próprio Daime, como é o caso do Céu do Paraná, por exemplo. Assim, o Céu de Santa Fé já distribuiu Daime para várias regiões do Brasil, principalmente para os estados de Santa Catarina e São Paulo. Além da distribuição nacional, o Daime de Santa Fé também já foi enviado, por intermédio de amigos, para regiões do exterior do país, por exemplo Estados Unidos, México e Europa.

Dessa forma a casinha de feitio foi sendo usada com frequência e no ano de 2014 já apresentava sérios problemas estruturais. Antes disso já tinham sido feitos alguns reparos, por exemplo, alguns pilares de madeira que estavam apodrecendo na base e foram concretados. Porém “a gota d’água” ocorreu num dos últimos feitios realizados nesta casinha. Choveu muito antes e durante aquele feitio e se formou uma bica de água no meio da fornalha, dificultando bastante o trabalho do foguista, que passou a trabalhar pisando na canaleta de água que se formou. A bica também aumentou em muitas horas o tempo total do feitio, pois ela “roubava” a caloria da fornalha. A partir daí começou a se falar seriamente na construção de uma nova casinha, pois a existente não compensava reformar. Também já se falava sobre a necessidade de uma casinha com maior capacidade de produção, com mais eficiência e com melhor logística.

Em 2016 começou a construção da segunda casinha de feitio, que ainda não foi totalmente concluída, faltando alguns detalhes, mas já se encontra em funcionamento. Essa empreitada contou com o trabalho de profissionais especializados – pedreiros, caldeirista, serralheiro, entre outros – além da ajuda da própria irmandade.



Figura 7: Nova casinha de feitió

O Céu de Santa Fé conta com a participação regular de aproximadamente 40 pessoas fardadas. Isso não significa que todas foram fardadas no Céu de Santa Fé. Há um pequeno grupo de fardados que vive em Londrina e que participava do Céu do Tibagi. Porém, esta casa fechou os trabalhos após a mudança de seu dirigente por motivos profissionais. Assim, esses daimistas passaram a frequentar o Céu de Santa Fé, já que é a única igreja do Santo Daime existente na região norte do estado, sendo que as igrejas mais próximas estão localizadas a mais de 400 km de distância.



Figura 8: Vista aérea da igreja e da nova casinha de feitió

Também é importante relatar sobre a criação do Céu de São Sebastião, igreja que surgiu como um desdobramento do Céu do Paraná. Quando o Céu do Paraná se consolidou na região de Bateias, onde está até hoje, tanto o Padrinho Pedro quanto o Padrinho Alfredo, quando visitaram a casa, comentaram que ficava um tanto longe de Curitiba e que seria melhor se fosse mais perto. O trajeto desde Curitiba até o Céu do Paraná demora no mínimo 50 minutos de carro. Outro motivo foi o significativo crescimento da irmandade com o passar dos anos, fazendo com que o espaço da igreja ficasse apertado. Assim, em 2016 foi inaugurado o Céu de São Sebastião. O Felipe Alcure, que já estava como dirigente do Céu do Paraná, ficou como dirigente do Céu de São Sebastião. Esta casa também tem o problema de não conseguir cultivar Rainha e Jagube, devido ao clima frio da região. Por isso os feitiços são realizados em parceria com o Céu de Santa Fé. Outras atividades também se dão em parceria com o pessoal de Curitiba, por exemplo o “1º Encontro Agroflorestal” que ocorreu no sítio durante o carnaval de 2018. Este evento foi destinado ao ensino e aprendizagem de técnicas de cultivo em sistema agroflorestal, além de vivências de cura, oficinas de música, alimentação orgânica, entre outras atividades afins.

Assim, nota-se que o Céu de Santa Fé se desenvolveu desde o início com forte influência de valores como a união entre os daimistas, o respeito à natureza e o empenho em preservá-la e recuperá-la, o respeito aos mais experientes na Doutrina e a necessidade de tê-los sempre por perto, a importância do trabalho coletivo, entre outros valores presentes na Doutrina daimista – Amor, Harmonia, Verdade, Justiça, Perdão, etc.



Figura 9: Cipó Jagube



Figura 10: Folha Rainha



Figura 11: Cozimento de Daime



Figura 12: Emblema do Céu de Santa Fé

4.2 O Daime no norte do Paraná

Como já foi mencionado, o Céu de Santa Fé é a única Igreja daimista que se encontra em atividade na região norte do estado do Paraná. Há também o Céu do Tibagi na região de Londrina, que está fechado desde 2012. Como a estrutura desta igreja está de pé, bem como o sítio com demais benfeitorias, inclusive com plantação de Jagube e Rainha, é possível que futuramente volte a abrir os trabalhos espirituais.

A maioria dos participantes do Céu de Santa Fé, incluindo fardados(as) e visitantes, é proveniente da cidade de Maringá, que é a maior cidade da região norte do estado, depois de Londrina³⁰. O sítio se localiza a aproximadamente 35 km do centro de Maringá. Seguindo ao norte pela PR-317, mais ou menos 1 km antes de chegar ao trevo que leva ao município de Munhoz de Melo, fica a porteira de entrada para o sítio.

Há que se considerar também a participação regular de daimistas, entre visitantes e fardados(as), oriundos de outros municípios da região, inclusive do estado de São Paulo. Assim, somam-se participantes de Londrina, Santa Fé, Iguaraçu, Araçongas, Apucarana, Sarandi, Paiçandu, Astorga, Campo Mourão, etc., além de municípios paulistas como Presidente Prudente e Teodoro Sampaio.

Um levantamento das fichas de anamnese dos últimos quatro anos permite uma observação mais detalhada do número de novos(as) visitantes a cada ano e seus locais de origem. Assim, temos as seguintes tabelas:

Ano	Número de novos(as) visitantes
2017	54
2016	47
2015	57
2014	46
Total	204

Tabela 1: Novos(as) participantes por ano.

Origem	Número de novos(as) visitantes
Maringá	101
Londrina	25
Sarandi	20
Santa Fé	17
Estado de São Paulo	14

³⁰ O norte do Paraná pode ser dividido em três regiões: o norte pioneiro, o norte central e o noroeste. As cidades mais populosas do norte do Paraná são Londrina, Maringá, Paranavaí, Apucarana, Araçongas, Cambé, Cornélio Procópio, Jacarezinho, Umuarama e Cianorte.

Apucarana	5
Campo Mourão	5
Arapongas	2
Rolândia	2
Terra Boa	2
Borrazópolis	2
Marialva	2
Mandaguaçu	2
Iguaraçu	1
Cruzeiro do Oeste	1
Paiçandu	1
Estado de Goiás	1
Estado de Santa Catarina	1
Total	204

Tabela 2: Novos(as) participantes e seus locais de origem.

Com esses dados podemos ter uma noção da abrangência do Céu de Santa Fé na região. Há que se considerar que esses dados se referem somente às fichas de anamnese preenchidas nas atividades de recepção de novos visitantes, ou seja, não estão incluídas aí as pessoas que não passaram por essa recepção. De acordo com a resolução do CONAD que regulamenta o uso religioso da Ayahuasca no Brasil, todos devem preencher ficha de anamnese quando vão fazer o uso do chá pela primeira vez. Ficam, portanto, desobrigados de cumprir esta exigência aqueles(as) que já são fardados(as) de outras igrejas e que já sejam conhecidos(as) da casa ou que tenham alguma pessoa conhecida em comum.

Outra tabela é possível formar a partir do livro de presença dos rituais. Neste livro é colocado o tipo de trabalho (concentração, cura, bailado, etc.) e a data de realização, sendo que cada pessoa coloca seu nome ao entrar na igreja, registrando, assim, sua participação no trabalho. Com o levantamento dos últimos quatro anos é possível averiguar os seguintes dados:

Ano	Número de trabalhos	Número de participantes
2017	49	1441
2016	45	1209
2015	53	1513
2014	41	1125
Total	188	5288

Tabela 3: Número de trabalhos e participantes por ano.

É importante mencionar que para esta tabela há certa defasagem de dados. O primeiro ponto a se destacar é que não estão incluídos aí os trabalhos da missa, que não são registrados no livro de presença como os outros trabalhos. Um dos motivos possíveis para esta ocorrência é que o serviço da missa é geralmente realizado apenas por fardados(as), mesmo sendo um trabalho aberto, e sempre acontece na primeira segunda-feira do mês, o que resulta em um quórum bastante reduzido de participantes. No entanto, se quisermos incluir esses trabalhos na contagem basta somarmos onze unidades para cada ano na coluna correspondente ao número de trabalhos, mas não será possível incluir o número de participantes. O número é onze e não doze, pois no mês de janeiro geralmente não é realizada a missa no Céu de Santa Fé.



Figura 13: Trabalho de São João em 2017

Outra observação necessária se refere aos participantes que não assinam o livro, seja por desatenção ou por esquecimento. As vezes, geralmente algum(a) fardado(a), chega atrasado(a) no trabalho e, para não perder mais tempo, passa direto pelo livro, que pode se encontrar já fechado e guardado.

Com o relato da história e desenvolvimento do Céu de Santa Fé e também com a caracterização numérica dos(das) participantes e suas regiões de origem, passamos agora para uma breve descrição das atividades cotidianas do sítio.

4.3 O dia-a-dia no Céu de Santa Fé

A principal atividade do sítio é o compromisso com a Doutrina. Tudo gira em torno dos trabalhos, tanto dentro do salão como fora dele. Há uma intensa e constante necessidade de trabalho com a terra, em função do cultivo de Jagube e Rainha. Por isso, todos os sábados são realizados mutirões com a irmandade, cujo foco principal é o cuidado com as plantas ingredientes do Daime. Nesse intuito, uma atividade comum se refere ao “coroamento” das Rainhas, isto é, cobrir o entorno dos pés de Rainha com matéria orgânica com o objetivo de afastar plantas competidoras e também para manter a umidade nas raízes. Outras atividades corriqueiras são a rastelagem do estacionamento e a roçada da grama e do capim nas áreas em volta da igreja e das demais benfeitorias. O produto final tanto da rastelagem como da roçada são os montes de matéria orgânica que são utilizados para o “coroamento” das Rainhas, mas também são úteis na composteira, além de servir como cobertura para os canteiros agroflorestais. Nesses canteiros são cultivadas diferentes espécies vegetais juntamente com Jagube e Rainha, tendo como modelo o sistema de agricultura sintrópica³¹ (GÖTSCH, 1996). Podar e regar as plantas também são atividades comuns.

³¹ De acordo com seu idealizador, a agricultura sintrópica visa “imitar a natureza, onde diversas espécies vivem consorciadas, necessitando umas das outras para seu pleno desenvolvimento” (GÖTSCH, 1996, p. 3). Trata-se de um modelo de cultivo que não valoriza o uso de agrotóxicos e de maquinário pesado.



Fotografia 14: Atividade no galpão

Outras frentes de trabalho se referem a limpeza e organização da igreja, o que inclui a manutenção de seu jardim – plantar, podar, regar, etc. Também são atividades comuns a limpeza e organização do almoxarifado, local onde são guardadas ferramentas, peças, parafusos, etc., e do galpão, que é a principal área de convivência, onde está a cozinha geral e onde são realizadas refeições, reuniões, encontros, ensaios, etc. Anexados ao galpão há dois banheiros, um masculino e outro feminino, e também um quarto com uma cama beliche e uma cama de solteiro, ambas disponíveis para pernoite, preferencialmente para mulheres. Além do cuidado com esses espaços, há também a casa sede, que dispõe de três quartos, sala, cozinha, banheiro e lavanderia – espaço disponível para pernoites e/ou estadias mais longas, preferencialmente famílias ou pessoas de mais idade. Há ainda uma casa de apoio, também com três quartos, sala, cozinha, banheiro e lavanderia – onde reside o único morador fixo e funcionário do sítio³². Esta casa também abriga aqueles que passam alguns dias no sítio, em função de trabalho e/ou visita. No sítio ainda vivem algumas galinhas, galos, duas gatas e dois cães. Esses animais são domesticados, mas vivem soltos na propriedade. Há também vários animais que habitam o sítio e que podem interagir com os humanos - pássaros, cobras, lebres, gambás, insetos, etc. Destaque para o bando numeroso de quatis.

Outra atividade desenvolvida no sítio se refere a horta. Esta frente surgiu a partir do desejo de alguns membros do grupo de desenvolver uma atividade produtiva em parceria com sítio. Assim, ficou de responsabilidade desses associados a criação e manutenção da horta, podendo utilizar a estrutura do sítio para a produção com vistas a

³² Atualmente o sítio conta com apenas um morador fixo, que é o funcionário contratado. No passado já tiveram outros moradores. O sítio já teve quatro funcionários ao mesmo tempo.

comercialização, mas com a contrapartida de fornecer alguns produtos para o consumo no sítio. Especialmente em dias de mutirão, feitos, entre outras atividades, é comum contar com alguma hortaliça orgânica proveniente dessa frente de trabalho.

Além da horta, que no início era de responsabilidade de três sócios e que atualmente conta com dois (todos fardados), existem outras fontes de alimentação vegetal que estão distribuídas em praticamente todo o território do sítio. São frutos (banana, limão, laranja, maracujá, manga, abacate, mamão, entre outros), raízes (mandioca, batata-doce, entre outras), além de cereais e leguminosas como milho e feijão.



Fotografia 15: Canteiro agroflorestal

O sítio possui fonte natural de água potável que fica na parte mais baixa da propriedade. Para fazer a água da fonte chegar até o reservatório na parte mais alta existe um sistema hidráulico movido por uma roda d'água. Esta roda d'água e todo o sistema de mangueiras, incluindo o reservatório, demandam manutenção com certa frequência. Obviamente as demais benfeitorias também necessitam de manutenção periódica, o que inclui limpeza, reparos, pintura, etc.

Fica evidente o tamanho da demanda de trabalho no sítio, o que somente um funcionário não dá conta de realizar. Por isso a necessidade da irmandade estar sempre engajada e trabalhando de forma comunitária. Apesar da irmandade não morar na propriedade, nem nos arredores, o modelo de trabalho comunitário do Mestre Irineu e do Pad. Sebastião é a principal fonte de inspiração.

Os custos do funcionamento da instituição são arcados principalmente pelo quadro de sócios(as) do CEFLUMGS – que dispõe de estatuto interno que estabelece os

direitos e deveres dos(das) associados(as). Há um livro de contribuições que também ajuda com os custos. Este livro fica disponível na igreja para que visitantes possam contribuir financeiramente com as atividades do sítio. Mas não há cobrança nem valor fixo estipulado. Além da contribuição em dinheiro, há também a possibilidade de contribuir com mão de obra e/ou com doações de itens como velas, papel higiênico, etc.

Como os custos podem exceder as contribuições, mesmo com as mensalidades dos(das) associados(as), a irmandade periodicamente organiza eventos e promoções. A última promoção realizada foi uma “pizzada gourmet”, quando foram preparadas mais de 300 pizzas para pronta entrega. Outra promoção foi uma feijoada, também a pronta entrega. Mas já tiveram rifas e outros eventos. Além do objetivo financeiro, são ótimas oportunidades para o fortalecimento da união do grupo. Há que se mencionar também a existência da cantina, que funciona geralmente após os trabalhos mais longos (bailados), mas as vezes também após os trabalhos de concentração, principalmente quando coincidem de ocorrer em finais de semana ou vésperas de feriado. E há a lojinha, que dispõe de cadernos de hinários, terços, incensários, etc.

Para organizar toda a demanda de tarefas e funções foi montado um sistema de comissões, sendo que para cada comissão há um(a) fardado(a) responsável. Atualmente existem 24 comissões, são elas: limpeza; resíduos; reparos e manutenções; animais; benfeitorias; reformas/pinturas; suporte logístico; fiscalização; assistência aos visitantes; eventos; cantina; secretaria; lojinha; estoques; paisagismo; decoração; crianças; cultura; finanças/mensalidades; finanças/geral; Daime; música; compras e saídas; planejamento.

Este sistema foi montado para descentralizar as funções e para que todos(as) possam participar de forma livre, podendo contemplar as habilidades e características de cada pessoa. O(a) responsável pela comissão tem a liberdade de pedir ajuda da irmandade, inclusive visitantes. Reuniões periódicas são realizadas para prestação de contas e/ou para solução de problemas e demais encaminhamentos. Muitas decisões e informes ocorrem pelas redes sociais via *internet*. Há um grupo só para fardados(as) no aplicativo *whatsapp* que funciona muito bem nesse sentido. Há também outro grupo nesse mesmo aplicativo destinado à organização de caronas para o sítio. Neste grupo, além dos(as) fardados(as), há um bom número de visitantes. No *facebook* existe uma página do Céu de Santa Fé, por onde os trabalhos são divulgados com alguns dias de antecedência.

Nota-se como que a organização ocorre de forma democrática com vistas a uma boa dinamização na execução das atividades. Pode-se dizer que é uma organização

pautada pelo princípio da autogestão, uma vez que a liberdade de cada pessoa e as opiniões individuais são sempre respeitadas, sendo que as decisões ocorrem de forma coletiva e horizontal. Porém, isso não implica em uma total ausência de conflitos, tanto nas relações intrapessoais como nas relações interpessoais.

Para dar conta de tais conflitos, mas também para viabilizar uma melhor comunicação, visto que boa parte dos conflitos ocorrem por falhas de comunicação, a irmandade está buscando implantar os conceitos e práticas de “Comunicação Não-violenta” (ROSENBERG, 2006), “Justiça Restaurativa” (ZEHR, 2012) e “Processos Circulares de Construção de Paz” (PRANIS, 2010). São conceitos e metodologias de funcionamento grupal destinadas a fortalecer as relações interpessoais, resolver problemas e promover o entendimento mútuo.

O processo em Círculo de Construção de Paz começou nos Estados Unidos dentro do escopo da Justiça criminal do estado de Minnesota. Oferecia-se um caminho para incluir as vítimas de um crime, seus perpetradores e a comunidade numa parceria com o poder judiciário, a fim de determinar a reação mais eficaz a um crime para promover o bem-estar e a segurança de todos. Os objetivos do Círculo incluem: desenvolver um sistema de apoio àqueles vitimados pelo crime, decidir a sentença a ser cumprida pelos ofensores, ajudá-los a cumprir as obrigações determinadas e fortalecer a comunidade a fim de evitar crimes futuros. (PRANIS, 2010, p. 22)

Os Processos Circulares de Construção de Paz se expandiram muito nos últimos anos, tendo em vista a aplicabilidade a diferentes contextos, como escolas, igrejas, locais de trabalho, associações de bairro, famílias, etc. Um princípio básico é o reconhecimento do impacto do comportamento de uns sobre os outros, o que resulta em um destino partilhado. Outro valor básico é a ancestralidade, visto que são metodologias praticadas há muito tempo pelos povos nativos norte-americanos (PRANIS, 2010). Como exemplo desse valor ancestral podemos citar o uso do bastão de fala, que permite que cada pessoa possa se expressar sem interrupções, formando um coletivo democrático e aberto. Desta forma, considera-se que é uma metodologia que se encaixa bem aos moldes das relações, anseios e valores do Céu de Santa Fé.

Para dar início ao processo de implementação dos Círculos foi criado um grupo de estudos do livro de Kay Pranis (2010) intitulado “Processos Circulares de Construção de Paz”, sendo que alguns exemplares foram adquiridos e passaram a circular pela irmandade. Esse é um movimento recente e outras leituras já foram programadas para o grupo. Porém, não é necessário que todos(as) leiam os livros para poder participar dos círculos. A ideia das leituras surgiu para que todos(as) possam se

inteirar do movimento, prática comum da irmandade, a fim de favorecer a inclusão e diminuir assimetrias.

Na primeira reunião desse grupo de estudos, que pode ser considerado o primeiro círculo realizado, foram explicados alguns pontos sobre a metodologia de funcionamento, princípios e valores, bem como foram tiradas algumas dúvidas, além da definição de quais assuntos ou questões seriam abordadas em círculos futuros. Dentre as demandas levantadas pelo grupo, ficou definido que o primeiro círculo seria sobre os músicos e o segundo seria sobre a fiscalização.

A questão musical é bem marcante no cotidiano do sítio. Como o Santo Daime é considerado como Doutrina musical, é muito comum observar alguém ensaiando algum hino, sozinho(a) ou acompanhado(a), antes e/ou após as refeições, nos intervalos das atividades, antes de dormir, logo quando acorda, etc. Geralmente o violão é o instrumento mais treinado. Também são realizados ensaios periódicos, as vezes no sítio, as vezes na casa de algum irmão ou irmã. Estes ensaios são organizados pela comissão de música e geralmente se escolhe um hinário específico para ensaiar, buscando corrigir falhas para um aperfeiçoamento geral. Há um valor implícito na Doutrina que diz que todo fardado ou fardada deve aprender a tocar algum instrumento. Se considerarmos o maracá como um instrumento musical, além de ser um elemento da farda, este valor não é tão implícito assim.

Durante os trabalhos pode haver a necessidade de revezamento de músicos, geralmente violeiros, o que pode interferir no andamento da sessão. Divergências quanto a postura, a forma de tocar, o emprego de escalas, “floreios”, etc., tendem a causar conflitos entre os músicos. Daí a necessidade do círculo.

Outra questão levantada como demanda para ser abordada nos círculos se refere a fiscalização durante os rituais. De forma semelhante ao que ocorre com os músicos, o trabalho de fiscalização de um(a) ou outro(a) fardado(a) pode ser alvo de críticas tendo em vista a não conformidade com as normas e os princípios doutrinários. Além disso, conflitos pessoais "extra-salão", isto é, que precedem o ritual, podem vir à tona dentro do salão - o que compromete o bom andamento da sessão, afetando a qualidade do trabalho de todos(as). Na condição de fiscal, que não deixa de ser uma posição de autoridade dentro do salão, a pessoa que está com algum problema ou questão mal resolvida, seja consigo própria ou com alguém em específico, pode confundir o papel a ser desempenhado, abusando de sua condição. Também pode ocorrer desobediência às instruções de um(a) fiscal, geralmente entre fardados(as), mesmo que não haja nenhum

conflito precedente. Nesse caso, a não obediência é entendida como rebeldia e, se o(a) fiscal não tomar cuidado, pode se criar um conflito que pode se estender para além da sessão. Por isso há a indicação do Mestre no Decreto de Serviço sobre a necessidade de ausência de conflitos entre fardados(as), por mais insignificantes que possam parecer.

Com a abordagem sobre os círculos de paz já adentramos aos fatores terapêuticos existentes no Céu de Santa Fé. Mas, como se trata de um movimento recente que está em fase de germinação e ainda não apresenta muitos resultados, foi incluído na sessão sobre as atividades cotidianas no sítio. Isso não quer dizer que antes não haviam reuniões nem conversas sobre problemas e demandas do grupo, mas com o círculo essas conversas podem ser mais produtivas. Futuramente seria interessante um trabalho de pesquisa sobre os desdobramentos dos círculos, com as dinâmicas singulares do grupo e seus desafios.

Cap. 5 – Fatores terapêuticos do Santo Daime

*Lembrando sempre do Sol e da Lua
Das Estrelas, da Floresta e do Mar
Se reconciliar com toda natureza
E cada um se compor em seu lugar*

Padrinho Alfredo

Podemos pensar que a palavra terapia pode conter diferentes significados. Primeiro, pode ser usada num sentido mais comum e popular, por exemplo, quando se diz que toda sexta-feira um grupo de colegas do trabalho se reúne após o expediente para tomar um *chopp*. Nessa situação as pessoas podem dizer que "tomar uma" com amigos é uma atividade terapêutica, pois o encontro descontraído alivia as tensões acumuladas da semana e produz bem-estar. Nesse mesmo caso algum integrante do grupo pode dizer que tal atividade é sagrada, porque não consegue passar nenhuma sexta-feira sem esse encontro. Para essa pessoa, então, o *happy hour* com amigos deve acontecer religiosamente todas as sextas depois do trabalho. Assim, o primeiro sentido para a palavra terapia é dado enquanto atividade terapêutica. Pode ser um futebol com amigos, uma caminhada no parque, um sorvete na praça, brincar com animais, cuidar de plantas, ler um bom livro, pegar um cinema, uma balada, uma pescaria, etc. São atividades diversas que produzem bem-estar e que podem ser realizadas frequentemente, sozinho ou em grupo, esporadicamente ou numa rotina de forma religiosa ou sagrada.

O outro sentido para a palavra terapia é mais restrito e se refere à prática profissional regulamentada por lei. Aqui a terapia é vista como atividade técnica e com respaldo em pesquisas científicas desenvolvidas com certos parâmetros éticos. Por exemplo, nas terapias medicamentosas o paciente se consulta com o médico que lhe entrega uma receita de um fármaco para tratar de um problema específico de saúde. Ou, também, a pessoa em sofrimento emocional que busca auxílio de um psicoterapeuta para aliviar seus sintomas psicossomáticos. Em ambos os casos o que define a terapia é o saber científico, configurando uma prática terapêutica que é regulamentada por leis e controlada por conselhos de classe.

Na resolução do CONAD sobre a Ayahuasca a palavra terapia é compreendida somente a partir desse segundo sentido. Dessa forma, o uso terapêutico do chá psicoativo é vedado enquanto não houver pesquisa científica que possa comprovar a

eficácia terapêutica em questão. Alguns estudos já foram realizados nesse sentido e o potencial terapêutico do chá é explicado em função das propriedades neuroquímicas da bebida - a ação de certas substâncias presentes na bebida se equiparam à ação de psicotrópicos antidepressivos, por exemplo. Porém, pensando no outro sentido da palavra terapia, não haveriam outros aspectos ligados ao uso da bebida que possam produzir algum efeito terapêutico? Em outras palavras, o uso religioso da Ayahuasca pode ser terapêutico? Caso as respostas sejam afirmativas, quais são esses aspectos? E de que forma são terapêuticos?

Imaginemos de forma hipotética que os rituais possam ser realizados sem a bebida sacramental, somente com as orações e hinos. Ou, então, que o chá possa ser tomado sem ritual e sem princípios doutrinários. No Santo Daime isso é inconcebível, tendo em vista a posição central que a bebida ocupa como enteógeno. Para os daimistas o Daime é o próprio Mestre ensinador e curador transformado em líquido e, sendo assim, não há possibilidade do culto ser realizado sem o chá e também não há como tomar o chá sem considerar a Doutrina religiosa. Mas, um exercício de imaginação como esse pode auxiliar na reflexão sobre os fatores terapêuticos do Santo Daime.

Primeiro, vamos considerar que o Céu de Santa Fé se localiza em um sítio onde as pessoas buscam e valorizam um equilíbrio e/ou uma proximidade com a natureza. De modo geral, as igrejas do Santo Daime apreciam um contato mais próximo com a natureza e, por isso, quase sempre se localizam em área rural, de preferência com mata ou floresta em volta. Considerando, também, que os principais valores doutrinários assumidos pelo grupo são de harmonia, amor, verdade, justiça, fé e caridade. É, portanto, um grupo religioso que busca acolher as pessoas que chegam de forma gentil, oferecendo um espaço onde é possível uma vivência coletiva e de integração com a natureza. Aqui já é possível falar em um fator terapêutico, ou seja, antes mesmo da realização do ritual com Daime. Ser acolhido pelo grupo é a marca principal desse fator, mas todo o ambiente do sítio também faz parte. A possibilidade de comer uma fruta colhida na hora (e pelas próprias mãos), tomar água pura de fonte natural, ouvir os pássaros cantar, observar o céu e o horizonte, pisar na terra, entre outras interações com o ambiente e todos os seres presentes (animais, vegetais, minerais e cósmicos), enfim, experiências de proximidade com a natureza que são pouco ou nada frequentes no meio urbano.

No entanto, em noite de trabalho na igreja esse aspecto ambiental do sítio fica limitado em grande parte ao espaço do ritual. Mesmo com os postes de iluminação e

demais lâmpadas instaladas nos caminhos principais não é possível observar o espaço do sítio com detalhes e a atividade ocorre basicamente na igreja e em outros espaços de convivência (principalmente no estacionamento e galpão). É claro que ao "perder" os detalhes do sítio pela escuridão da noite se "ganha" os detalhes do céu e do firmamento - além de outros fenômenos noturnos. Mas estamos trazendo essa diferença entre o ambiente claro e o ambiente escuro para enfatizar a presença do grupo, que tende a ser constante e sempre presente, tanto nos trabalhos realizados de dia como nos da noite.

Deste modo, em noite de trabalho, sobretudo nos trabalhos de concentração e cura (que são os mais frequentes), mas também nos demais trabalhos (bailados, feitos, mutirões, etc.), podemos dizer que o grupo exerce um fator terapêutico considerável. É esse sentido que vamos explorar no primeiro momento. Outro sentido para nosso exercício de imaginação em separar o chá do ritual e da Doutrina será abordado em seguida, pois é possível dizer que a prática religiosa e espiritual presente no contexto daimista, mas também em outros contextos religiosos, se caracteriza como um fator terapêutico. Por fim, vamos tratar da bebida e seus aspectos neuroquímicos - porque o chá por si só apresenta um potencial terapêutico.

Obviamente essa separação em fatores é apenas um exercício intelectual com vistas ao entendimento da questão terapêutica do uso da bebida sacramental. No Céu de Santa Fé e em outras igrejas daimistas esses fatores interagem simultaneamente na produção da cura, por isso, essa é uma separação meramente esquemática. Poderíamos considerar a presença de mais um fator, por exemplo, o fator do ambiente. Mas, não estariam todos os outros fatores dentro do fator ambiental? Pois, ao mesmo tempo que o grupo faz parte do ambiente, as plantas do Daime estão em todo o sítio e o próprio Daime está no corpo dos membros do grupo. Sendo assim, é a Doutrina que integra todos os significados e práticas na produção de experiências terapêuticas. Ou seja, a Doutrina funciona como elemento de ligação entre as substâncias, o *set* e o *setting* daimistas.

Contudo, no âmbito nativo não se diz que as práticas religiosas configuram uma atividade terapêutica, nem que há uma terapia do Daime, mesmo que se possa afirmar dessa forma. Para os daimistas o termo utilizado é cura e podemos dizer que o Santo Daime é uma religiosidade curadora. Assim, outra parte desse capítulo trata da cura e de como ela pode se apresentar no Santo Daime. Por fim, encerramos a discussão ressaltando uma instrução presente na Doutrina e em vários hinos que se refere ao exercício de examinar a consciência. Com base na exposição teórica sobre terapia e

cura, vamos retomar o paradigma ecológico para articular os diferentes fatores terapêuticos do Santo Daime em uma percepção sagrada do ambiente.

5.1 O grupo, a Doutrina e as substâncias

O grupo

Sobre as dinâmicas do grupo enquanto um fator terapêutico podemos trazer as reflexões teóricas de Yalon & Leszcz (2006), que abordam os fatores terapêuticos dos grupos de psicoterapia. Segundo os autores a mudança terapêutica é um processo amplo e complexo, pois envolve muitos fatores que interagem na maior parte do tempo simultaneamente. De forma diferente da psicoterapia individual, em que a relação terapêutica é bilateral e centra-se na figura do terapeuta, na psicoterapia de grupo os "pacientes" ou participantes do grupo podem estabelecer relações terapêuticas multilaterais entre si. Assim, o terapeuta continua ocupando uma posição central, mas perde a exclusividade da agência terapêutica. Para os autores, a mudança terapêutica é um processo em que diferentes fatores interagem na produção de benefícios significativos. Assim, a experiência terapêutica em grupo pode ser dividida em diferentes linhas estruturais ou fatores terapêuticos. São eles: instilação de esperança; universalidade; compartilhamento de informações; altruísmo; recapitulação corretiva do grupo familiar primário; desenvolvimento de técnicas de socialização; comportamento imitativo; aprendizagem interpessoal; coesão grupal; catarse; e fatores existenciais.

Não se trata de uma transposição automática desses fatores para a realidade dos rituais e das práticas daimistas, mesmo porque o Santo Daime não é um grupo de psicoterapia – pelo menos não no sentido técnico da palavra. Contudo, os fatores de Yalon & Leszcz (2006) são produtivos para se pensar o potencial terapêutico em questão. De certa forma, em algumas situações o grupo daimista funciona como um grupo terapêutico, de ajuda mútua ou de resolução de conflitos. Um exemplo disso já foi abordado anteriormente com a prática dos processos circulares. Mas há outras situações em que também se verifica essa característica de apoio coletivo do grupo, tanto para fardados como para visitantes. São as situações que envolvem os trabalhos e rituais, dentro e fora da igreja, antes, durante e após o ritual, além de outros momentos da vida cotidiana.

O primeiro ponto destacado pelos autores se refere à instilação de esperança. Instilar é sugerir, propor, orientar. Em muitos hinos e orações pode se verificar essa característica, de forma direta ou indireta. Na oração "Consagração do Aposento", por exemplo, é "consagrado" o ambiente, tanto o externo do espaço da igreja quanto o interno da própria morada interior de cada um. De acordo com a oração, quem quer que ali entre ou se aproxime sentirá a divina presença da harmonia, do amor, da verdade, da justiça, do bem, da saúde e da prosperidade. Sem mencionar a palavra esperança, a oração orienta ou sugere para que o ambiente seja preenchido de boas intenções. Outra leitura feita constantemente nos rituais é o "Decreto do Mestre Irineu", que é mais uma orientação para participar dos rituais do que uma oração propriamente dita. Nesse trecho podemos observar uma menção direta à esperança.

Nos dias de trabalhos: todos que vierem à procura de recursos físicos, moral ou espiritual, devem trazer consigo sempre, uma mente sadia, cheia de esperanças, implorando ao Infinito Eterno Espírito do Bem e à Virgem Soberana Mãe Criadora, que sejam concretizados os seus desejos de acordo com os seus merecimentos.

Somados às orações estão os agenciamentos dos hinos e da vivência coletiva como um todo, ou seja, a Doutrina e os trabalhos de fora e de dentro do salão instilam de esperança os membros do grupo. Durante o ritual as pessoas da fiscalização cumprem uma função de auxílio e de encorajamento dos participantes, principalmente com os iniciantes, o que também configura uma instilação de esperança. E após o ritual pode haver conversas sobre a experiência que passou. Para participantes iniciantes que tenham algum conhecido ou conhecida no grupo, geralmente é essa pessoa que cumpre o papel de cuidar após o ritual - perguntar como foi a experiência, ver se está bem, organizar carona quando necessário, etc. Isso não significa que seja dado apoio somente a pessoas conhecidas, sendo que no grupo há constantes estímulos para que todos colaborem com a função de cuidado. De fato, há duas comissões responsáveis por isso. Uma é a comissão de fiscalização, responsável por organizar a escala rotativa de fiscais para os trabalhos do mês, mas também por cuidar da fiscalização como um todo, estando sempre à disposição e estimulando o grupo a aprimorar essa função. E a outra comissão é a de assistência aos visitantes, que também está relacionada à função de cuidado.

Outro fator que podemos tomar emprestado das reflexões de Yalon & Leszcz (2006) se refere à universalidade. Quando alguém está em sofrimento e busca por ajuda é comum a pessoa sentir que seu estado ou condição é único e que ninguém jamais

passou por aquilo. Há certa verdade nesse sentimento, pois a história de vida de cada um nunca se iguala totalmente a dos outros. Nos grupos terapêuticos "a maioria dos pacientes tem uma constelação inusitada de estressores graves em suas vidas e periodicamente é inundada por material apavorante que vazou de seu inconsciente" (YALON & LESZCZ, 2006, p. 27). De acordo com os autores, há um grau extremo de isolamento social nas pessoas que estão em sofrimento, o que produz um sentimento elevado de singularidade.

Durante as experiências em grupo esse isolamento pode ser superado quando a pessoa observa que outros também passaram ou estão passando pelas mesmas dificuldades. Para daimistas iniciantes isso tem um efeito marcante, porque há certa tendência em superestimar os antigos, considerando-os como muito evoluídos e/ou "santos". Quando essa máscara aparente é removida o iniciante se sente próximo e incluído, o que produz um efeito terapêutico. Mas, os daimistas experientes também podem se beneficiar da universalidade quando adoecem e buscam no grupo o apoio de alguém que já passou por situação semelhante. Em muitas ocasiões do cotidiano do Ceu de Santa Fé é possível ouvir frases como "estamos todos no mesmo barco" ou "ninguém é melhor ou pior do que ninguém", além de outros elementos da Doutrina que se referem ao princípio básico do cristianismo sobre o amor ao próximo e sobre a igualdade. No hino 82 do hinário "O Cruzeirozinho" do Pad. Alfredo, que também faz parte dos hinos da "Oração" (portanto, sempre cantado e tocado nos trabalhos de concentração e cura), há um verso que aborda esse tema: "Eu pedi e tive o toque / Da floresta e do Astral / Aqui estou avisando / Que devemos ser igual". Outro trecho de hino que pode ser evocado como referência a temática da universalidade está no hino 45 do hinário "O Justiceiro" do Pad. Sebastião: "Aqui entra todos / Entra o sujo e o rasgado / Na casa do meu Pai / Só entram os limpos e sem pecado". Ou seja, na igreja pode entrar todo mundo, inclusive os "sujos e rasgados", mas para se atingir o objetivo maior, que está no plano divino, é preciso se limpar e se corrigir.

Outro fator terapêutico é o compartilhamento de informações, que para os autores ocorre de duas maneiras, por meio da instrução didática e como aconselhamento direto. No Daime esse fator terapêutico centra-se na maior parte na execução dos hinos. Como já foi dito anteriormente, se o Santo Daime é uma escola, certamente os hinários são os livros de conteúdo, sendo que as aulas são musicalizadas pelo canto e demais instrumentos musicais. São frequentes as referências às instruções e aos "ensinos" dos/nos hinários, sendo que há um hinário inteiro com esse nome ("A Instrução", de

Lúcio Mortimer). Também nas orações e outras leituras se pode obter informações relevantes para o aprendizado com o Daime, o que se aproxima desse fator terapêutico como instrução didática. Além disso, há um compartilhamento de informações nas conversas informais antes ou depois dos rituais, configurando uma relação de aconselhamento direto. E o próprio Daime, segundo a cosmovisão daimista, é capaz de dar conselhos e de compartilhar informações.

Sobre o altruísmo a Doutrina da Rainha da Floresta é explícita. Na própria história do Mestre Irineu com Nossa Senhora da Conceição, que segundo Moreira & MacRae (2011) funciona como mito fundador do culto daimista, há uma referência a esse respeito - é preciso agir na caridade, buscando ajudar a quem precisa sem esperar nada em troca. Yolan & Leszcz (2006) relacionam o altruísmo com as experiências de cura em santuários católicos, por exemplo o de Lourdes, "onde os doentes rezam não apenas para si mesmos, mas para outras pessoas" (YALON & LESZCZ, 2006, p. 33). O argumento do altruísmo como fator terapêutico repousa no sentir-se útil e necessário, sendo uma experiência renovadora que aumenta a autoestima. Podemos relacionar o altruísmo com o merecimento, pois com o serviço a benefício da humanidade é possível se desenvolver espiritualmente. Mas, há um cuidado a ser observado aqui, pois não configura caridade nem altruísmo se o trabalho em benefício do outro for realizado com vistas ao que pode ser obtido em troca. Nesse caso um exame de consciência pode ajudar a revelar quais as reais intenções em questão. Esse tema do exame de consciência é abordado adiante.

A recapitulação corretiva do grupo familiar primário se refere à reconfiguração ou avaliação da personalidade, tendo em vista que a personalidade se forma com base nas experiências familiares durante a infância. A teoria psicanalítica aborda esse tema de forma profunda, demonstrando a importância das figuras parentais na estruturação e no desenvolvimento da personalidade. As relações ambivalentes da criança com essas figuras (que não correspondem única e exclusivamente aos pais biológicos, mas também aos avós, tios, irmãos maiores, etc.) podem produzir trauma e insatisfação que reverberam posteriormente na vida. Sendo assim, os grupos se assemelham ao contexto familiar em muitos sentidos, onde se nota a presença de figuras de autoridade (parentais) e de irmandade (fraternais), com relações de intimidade, cumplicidade, bem como sentimentos de hostilidade e competição.

Se os líderes de grupos forem vistos como figuras parentais, eles produzirão reações associadas a figuras parentais/de autoridade: alguns membros se

tornarão desesperadamente dependentes dos líderes, a quem imbuem conhecimento e poder irreais, outros desafiarão os líderes cegamente, pois percebem-nos como controladores e infantilizadores, outros ainda terão medo deles, pois acreditam que querem privar os membros de sua individualidade. Alguns membros tentam dividir os co-terapeutas, na tentativa de incitar discordâncias e rivalidades parentais, alguns se revelam mais quando um dos co-terapeutas está ausente, e outros competem amargamente com os outros membros, esperando acumular unidades de atenção e carinho dos terapeutas. Alguns sentem inveja quando a atenção do líder se volta para outras pessoas, outros gastam sua energia em busca de aliados entre os outros membros para derrubar os terapeutas, enquanto outros negligenciam seus próprios interesses em uma tentativa aparentemente abnegada de satisfazer os líderes e os outros membros. (YALON & LESZCZ, 2006, p. 34)

Novamente é necessário dizer que a transposição das ideias dos autores acima não deve ser feita de forma direta e automática, pois não há posição de terapeuta e co-terapeuta nos rituais, nem nas vivências e demais práticas do Céu de Santa Fé - isso no sentido estrito da palavra terapia. Mas, certamente há no grupo figuras de autoridade e relações de irmandade, além de ser um contexto marcado pela busca de saúde e/ou superação de dificuldades. Portanto, a recapitulação do grupo familiar primário é um fator que pode ser verificado. De acordo com os autores, no contexto da psicoterapia de grupos essa recapitulação deve ocorrer de forma corretiva, pois há o risco de piorar uma situação que já estava ruim.

Não se deve permitir que padrões de relacionamento que inibem o crescimento se congelem no sistema rígido e impenetrável que caracteriza muitas estruturas familiares. Pelo contrário, devem-se explorar e desafiar continuamente os papéis fixos, estabelecendo regras básicas que incentivem a investigação de relacionamentos e o teste de novos comportamentos. Para muitos membros de grupos, discutir problemas com terapeutas e outros membros do grupo também é resolver negócios inacabados de há muito tempo. (YALON & LESZCZ, 2006, p. 34)

No caso específico dos grupos de psicoterapia, o terapeuta tem uma formação técnica que possibilita uma intervenção capaz de evitar riscos associados a exposições sem reparo, isto é, o terapeuta é capacitado a realizar uma recapitulação corretiva do grupo familiar primário. Já no contexto daimista é diferente e esse fator ocorre em grande parte pelo grupo e ambiente ritual como um todo, o que envolve a execução dos hinos e demais elementos doutrinários, incluindo a própria expansão de consciência ocasionada pela ingestão de Daime. Obviamente, fora do ritual em conversas informais e a partir da integração da pessoa com o grupo pode haver relações e trocas sobre experiências familiares e seus conflitos. Mas isso quando ocorre é uma prática informal,

baseada em intuições e experiências de vida de cada um, não configurando uma intervenção terapêutica no sentido técnico da expressão.

Os aconselhamentos e instruções ocorrem em grande parte por meio da execução dos hinos, inclusive sobre questões relativas à recapitulação corretiva do grupo familiar primário. Por exemplo, nas letras de vários hinos há muitas referências aos sentimentos de perdão e de reconciliação, sobretudo com relação às figuras da mãe e do pai. Certamente trata-se das figuras parentais universais, o "pai do céu", a "mãe universal", entre outras denominações. Mas a nível inconsciente essas sugestões trazidas pelos hinos podem impactar positivamente no sentido da recapitulação corretiva do grupo familiar primário, tanto das figuras de autoridade (parentais) quanto das figuras de fraternidade (irmandade). Isso envolve uma sensibilidade específica da pessoa no sentido da abertura e da entrega, mas também uma capacidade de execução dos hinos e de condução do ritual por parte do grupo.

Nota-se a importância atribuída à comunicação para se ter boas experiências com o grupo, o que nos leva ao próximo fator terapêutico. O desenvolvimento de técnicas de socialização está relacionado à capacidade que o grupo tem em aprimorar as relações interpessoais. Um exemplo disso é o uso da técnica dos processos circulares. Mas outros exemplos podem ser pensados. Muitas vezes se observa que um conflito se instalou a partir de uma comunicação truncada ou difusa. Nesse sentido, o grupo pode pensar em maneiras de facilitar a comunicação entre os membros. Uma possibilidade que pode ser pensada como técnica de socialização é o treino de assertividade, que consiste em exercícios para auxiliar o desenvolvimento da comunicação assertiva. Não raro no sítio se escuta alguma queixa nesse sentido, sobre fulano(a) ou ciclano(a) que "não sabe conversar". Para a fiscalização também é importante esse treino, pois essa é uma posição que requer uma boa comunicação e que tende a gerar conflitos, tanto com visitantes como entre fardados.

Sobre o comportamento imitativo Yalon & Leszcz (2006) esclarecem que é um fator que pode desempenhar um importante papel no início das experiências com o grupo, quando os participantes iniciantes se identificam com os participantes mais antigos. Mesmo considerando que o comportamento imitativo é efêmero, ele pode auxiliar a pessoa a experimentar um novo comportamento capaz de produzir consequente adaptação ao grupo. Assim, é comum a pessoa experimentar ou imitar partes ou aspectos do comportamento de outras pessoas e, em seguida, abandonar ou rejeitar esses aspectos por não se encaixarem neles. "Esse processo pode ter um impacto

terapêutico sólido. Descobrir o que não somos é progredir rumo a descobrir o que somos" (YALON & LESZCZ, 2006, p. 36).

Outros fatores terapêuticos que podemos aproveitar dos autores para pensar o grupo daimista são a coesão grupal e a catarse. A respeito da coesão grupal é bastante evidente para os participantes mais experientes sobre o que se trata a Doutrina e os trabalhos como um todo. Para iniciantes é mais difícil num primeiro momento saber exatamente o que está acontecendo e aonde se quer chegar. Claro que não é uma regra e mesmo um experiente pode estar confuso e perdido em algum momento (ou em vários). Da mesma forma um iniciante pode chegar e logo sentir e compreender o objetivo geral do Santo Daime. De todas as maneiras, a coesão grupal é estimulada pela Doutrina e pelas normas rituais. Noções como batalhão, estar em forma, ficar firme em seu lugar, entre outras, são constantemente evocadas pelos hinos e pelo conjunto dos elementos rituais - inclusive o próprio Daime. Também não é raro encontrar referências informais sobre a união e a coesão grupal. É comum ouvir em rodas de conversas algumas expressões como "estamos todos no mesmo barco", "a corrente estava em harmonia", entre outras.

A catarse é considerada por Yalon & Leszcz (2006) como fator terapêutico que ocorre simultaneamente com outros fatores. Descargas emocionais podem ser produzidas a partir das experiências em grupo, trazendo alívio de tensões e liberando espaço mental para novas compreensões sobre a vida. É verdade que a catarse também ocorre dessa maneira nas relações entre as pessoas do grupo daimista. Mas nesse caso específico o Daime é o maior produtor e estimulador de catarse. Botar para fora, tirar o que não presta, deixar ir, se limpar - essas são algumas maneiras que os daimistas entendem a catarse. Não é a toa que o chá é conhecido como depurador, sendo chamado inclusive de purga em outros contextos. A experiência da purga ou da limpeza, então, é marca incontestável do uso da bebida sacramental. Há muitos daimistas que consideram que o trabalho não é bom quando não se consegue fazer limpeza. Mas isso também não é regra e muitos não fazem limpeza, não por se acharem totalmente limpos, mas por não sentir necessidade. Outros podem dizer que a limpeza é "desculpa" para sair da corrente e dispersar o foco da atenção do trabalho - as vezes a pessoa sente o enjoo e quando sai para vomitar o enjoo passa. De todo o modo, a limpeza é considerada como fator terapêutico a partir das práticas e dos significados doutrinários. Ou seja, a Doutrina é capaz de guiar a catarse daimista, por exemplo, se a pessoa prestar atenção no hino que está sendo executado no momento da limpeza (ou se vier à memória outro hino).

Dessa forma, com base nas reflexões de Yalon & Leszcz (2006) sobre a psicoterapia de grupos, podemos afirmar que o grupo em si constitui um fator terapêutico. Ressalvas devem ser feitas, pois em muitos aspectos o grupo daimista não se apresenta como terapêutico, sobretudo se considerarmos o sentido técnico da palavra terapia. Mas é um grupo religioso no qual há profundos saberes e práticas que envolvem a cura, o que permite a configuração do Santo Daime como religiosidade curadora. Em grande parte essa característica é dada pela Doutrina. Por isso, não é errado dizer que a Doutrina pode ser considerada como fator terapêutico. Nela estão todos os elementos doutrinários, como hinos, orações, símbolos, etc., mas também princípios religiosos como fé, louvor, devoção, amor, caridade, verdade, justiça, entre outros. Alguns elementos doutrinários já foram citados nos fatores terapêuticos do grupo, o que confirma que os fatores interagem de forma simultânea e que essa divisão é apenas um exercício teórico.

A Doutrina

Conforme já foi dito anteriormente, a Doutrina do Santo Daime é considerada pelos daimistas como uma cultura musical. Outros elementos que compõem a Doutrina são as orações, os símbolos, as normas rituais, os princípios que norteiam as ações coletivas, além de outras influências que se fazem notar a partir da combinação de todos esses elementos. Mas é através dos hinos que a Doutrina se expressa com maior intensidade. Há uma diferença no meio nativo entre o uso da palavra hino ou música/canção. Os daimistas não chamam um hino de música e isso está relacionado ao valor atribuído a essa manifestação religiosa. Como já foi abordado, os hinos são recebidos do plano espiritual e, por isso, tem um peso ou valor diferenciado para o grupo. No entanto, aqui trataremos dos hinos como músicas, pois a musicalidade é abordada por diferentes disciplinas ligadas à saúde como um recurso terapêutico.

Retomando aquele primeiro sentido para a palavra terapia, podemos pensar que muitas manifestações culturais ligadas à música podem ser compreendidas como atividade terapêutica - por exemplo apreciar um concerto de música, participar de um grupo musical, cantar no chuveiro, etc. Mas a música como recurso terapêutico também pode ser pensada no sentido técnico da palavra terapia. Assim, a musicoterapia é uma abordagem que se insere nas chamadas terapias alternativas e na atualidade é empregada em diferentes contextos, por exemplo em escolas, presídios, hospitais, empresas e

comunidades de bairro (CUNHA & VOLPI, 2008). De acordo com a Federação Mundial de Musicoterapia (1996 *apud* SAKAI; LORENZZETTI; ZANCHETA, 2004, p. 3):

Musicoterapia é a utilização da música e/ou seus elementos (som, ritmo, melodia, e harmonia) por um Musicoterapeuta qualificado, com um cliente ou grupo num processo para facilitar e promover a comunicação, relação, aprendizagem, mobilização, expressão, organização e outros objetivos relevantes no sentido de alcançar necessidades físicas, emocionais, sociais e cognitivas. A Musicoterapia objetiva desenvolver potenciais e/ou restabelecer funções para que ele/ela possa alcançar uma melhor integração intra e/ou interpessoal e, conseqüentemente, uma melhor qualidade de vida, pela prevenção, reabilitação ou tratamento.

Portanto, considerando os hinos como fenômenos musicais é possível dizer que a Doutrina se apresenta como um fator terapêutico do Santo Daime. Por meio das letras dos hinos são transmitidas mensagens diretas e indiretas sobre a vida como um todo. As letras dos hinos ressaltam os valores morais associados ao amor, harmonia, verdade e justiça, e também orientam a conduta pessoal e coletiva em direção à caridade, perdão e firmeza para se vencer a jornada da vida. Além disso, os hinos também apresentam uma melodia e um ritmo, o que caracteriza uma mensagem musical não verbal. Talvez essa característica esteja relacionada à relativa facilidade em se lembrar de um hino durante as atividades diárias fora do ritual. Assim, a musicalidade dos hinos daimistas deve ser vista não somente como "veículo discursivo, ou seja, como mero suporte não-verbal ou 'moldura' para a transmissão de enunciados verbais, mas também como uma atividade ritual com especificidade própria e que em muitos momentos transcende o conteúdo verbal" (LABATE & PACHECO, 2009, p. 98)³³. Portanto, tomando a música como fenômeno terapêutico, podemos trazer a citação de Perez (*apud* SAKAI; LORENZZETTI; ZANCHETA, 2004, p. 3):

Desta forma, no processo musicoterapêutico, enquanto a pessoa, ouve, canta, toca, se movimenta (sendo agente e sujeito da ação), entra em contato com sensações e/ou estados de espírito, com sentimentos e emoções, expressa aspectos de sua vivência pessoal e única. Quando a pessoa se expressa, sempre põem em evidência aquilo do que é feita e sempre abre uma nova porta à sua existência, ao progresso, à transformação.

É comum alguém dizer logo após um ritual sobre um determinado hino que "veio na hora certa" e que lhe causou alívio ou esclarecimento sobre uma questão

³³ Há um hino instrumental presente no hinário do Mestre que é bastante apreciado pelos daimistas. Segundo relatos esse hino tem uma letra oculta e que foi revelada pelo Mestre somente para algumas pessoas. De acordo com esses relatos é possível tomar Daime e pedir a revelação dessa letra diretamente ao Mestre.

peçoal específica. Outra pessoa com outras demandas poderia dizer algo parecido sobre o mesmo hino. Dessa forma, os hinos no Santo Daime apresentam uma característica multivocal. Ao serem cantados em uníssono durante os rituais, o "eu-lírico" da mensagem se confunde entre diferentes pessoas, podendo ser a entidade espiritual que transmitiu ou entregou o hino para o daimista, o próprio daimista "dono" do hino, mas também pode ser a pessoa que canta e/ou o conjunto da corrente como um todo.

Durante a viagem extática, tem-se a sensação de que são os próprios espíritos que estão falando: quem canta é uma pessoa, mas também é a visão que canta, e o(s) cantor(es) "imitam" a canção que ouvem de seres invisíveis, ou cantam o som que "vêm" neste plano. A música contém assim uma relação com a alteridade. Ela tem o papel de agente de comunicação, de mediação, de juntar realidades separadas. A música fornece a ponte metafórica entre o mundo conhecido e o desconhecido, entre o mundo humano e o primórdio mítico. No processo de executar cantos potentes de *outros*, os cantores se tornam *outros*. (LABATE & PACHECO, 2009, p. 105-106, grifos do original).

Deste modo, podemos afirmar que a musicalidade da Doutrina se caracteriza como um fator terapêutico do Santo Daime. Em grande parte são os hinos e seus conjuntos (hinários) que constituem esse fator terapêutico, pois em geral os rituais são realizados por meio da execução dos hinos, com exceção dos momentos de concentração e leituras ou orações. Porém, a Doutrina apresenta outras características além da execução musical dos hinos. São os elementos comuns às práticas religiosas, tais como o exercício da fé e do louvor, com base em crenças compartilhadas e com influências de seres espirituais do plano "astral". Sendo assim, outro sentido para a Doutrina como fator terapêutico se refere à prática espiritual e religiosa do Santo Daime, que pode ser verificada na execução dos hinos, mas não se limita a eles.

De acordo com Stroppa & Almeida (2008) há um crescente número de pesquisas em medicina e psicologia voltadas ao entendimento das relações entre religiosidade/espiritualidade e saúde. Segundo os autores, na história dessas disciplinas, em especial na história da psiquiatria, há muitas posições equivocadas embasadas em teorias e opiniões pessoais, sem pesquisas sistematizadas, o que fortaleceu a ideia de que a religiosidade/espiritualidade teria um impacto negativo sobre a saúde mental.

Ao longo da história das ciências essas ideias estiveram associadas ao obscurantismo da idade média ou "idade das trevas", período em que se afirmava que as doenças eram explicadas por possessão demoníaca ou atos de feitiçaria. Assim, os autores afirmam que o advento da ciência moderna trouxe a ideia de que no futuro a religiosidade desapareceria e a sociedade se tornaria cada vez mais laica. Porém, não é

bem o que se verifica na atualidade e é um equívoco da parte dos profissionais da saúde desconsiderar a influência das experiências religiosas e espirituais nos processos de saúde/doença e no desenvolvimento humano em geral (STROPPA & ALMEIDA, 2008). Portanto, o campo de estudos em religiosidade e saúde busca superar esse pensamento equivocado e tenta suprir os profissionais da saúde com referenciais teóricos capazes de orientar as intervenções terapêuticas.

A influência da religião e religiosidade sobre a saúde e, em especial, a saúde mental, é um fenômeno resultante de vários fatores. Entre os possíveis modos pelos quais o envolvimento religioso poderia influenciar a saúde, estão fatores como estilo de vida, suporte social, um sistema de crenças, práticas religiosas, formas de expressar estresse, direção e orientação espiritual. (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 427)

Nesse campo de estudos há um debate sobre os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade. De acordo com Koenig et al (2001 *apud* STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 429), "espiritualidade é uma busca pessoal pela compreensão das questões últimas acerca da vida, do seu significado, e da relação com o sagrado e o transcendente, podendo ou não conduzir ou originar rituais religiosos e formação de comunidades". Já uma religião se refere a um conjunto amplo e institucionalizado de relações com a espiritualidade, formando "um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos destinados a facilitar a proximidade com o sagrado e o transcendente (Deus, força superior ou verdade absoluta)" (KOENIG et al, 2001 *apud* STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 429). Por último, a religiosidade pode ser intrínseca ou extrínseca e corresponde ao nível ou grau de envolvimento religioso de uma pessoa e como isso pode influenciar em sua vida, incluindo relações cotidianas, hábitos e demais interações com o mundo.

Na religiosidade intrínseca, as pessoas têm na religião seu bem maior. Outras necessidades são vistas como de menor importância, e, na medida do possível, são colocadas em harmonia com sua orientação e crença religiosa. Na religiosidade extrínseca, a religião é um meio utilizado para obter outros fins ou interesses, para proporcionar segurança e consolo, sociabilidade e distração, status e auto-absolvição. Nesse caso, abraçar uma crença é uma forma de apoio ou obtenção de necessidades mais primárias. A orientação intrínseca está habitualmente associada à personalidade e estado mental saudáveis. (ALLPORT, 1967 *apud* STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 429)

Outras reflexões trazidas pelos autores se referem às relações entre *coping*, religiosidade e saúde. O *coping* é traduzido para o português como enfrentamento, mas segundo os autores essa tradução não abarca a complexidade em questão. Assim, o *coping* seria mais bem definido como "conjunto de estratégias utilizadas por uma pessoa

para se adaptar a circunstâncias de vida adversas ou estressantes" (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 429). Mas esta definição pode induzir à ideia de um movimento totalmente passivo, defensivo ou de negação. Por isso, no campo da psicologia das religiões, coping seria “uma busca por significado em tempos de estresse”, ou “um processo através do qual os indivíduos procuram entender e lidar com as demandas significantes de suas vidas” (PARGAMENT, 1998 *apud* STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 429).

Deste modo, os autores apontam que o coping pode ser positivo ou negativo. De acordo com Panzini (2004 *apud* STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 430), exemplos de coping religioso positivo são: reavaliação religiosa benevolente (“Tentei encontrar um ensinamento de Deus no que aconteceu”); foco religioso (“Avaliei meus atos, pensamentos e sentimentos tentando melhorá-los segundo os ensinamentos religiosos”); apoio espiritual (“Procurei o amor e a proteção de Deus”); perdão religioso (“Busquei ajuda espiritual para superar minhas mágoas e ressentimentos”); conexão espiritual (“Busquei proteção e orientação de entidades espirituais”); entre outros. Nota-se que o coping religioso positivo envolve estratégias que potencialmente proporcionam algum efeito benéfico ou positivo para a pessoa.

Já o coping religioso negativo se caracteriza por estratégias que podem gerar consequências prejudiciais à pessoa, por exemplo: reavaliação de Deus como punitivo (“Culpei Deus pela minha situação”); reavaliação demoníaca ou malévola (“Convenci-me que forças do mal atuaram para isso acontecer”); reavaliação dos poderes de Deus (“Questionei se Deus tem limites”); descontentamento espiritual (“Questionei se Deus realmente se importava”); descontentamento religioso (“Senti que meu grupo religioso parecia estar me rejeitando”); intervenção divina (“Não fiz muito, apenas esperei que Deus resolvesse meus problemas para mim”); entre outros. Portanto, há uma grande variedade de interações entre as pessoas e as crenças religiosas, o que produz diferentes consequências no tocante aos processos de saúde e doença.

Crenças religiosas influenciam o modo como pessoas lidam com situações de estresse, sofrimento e problemas vitais. A religiosidade pode proporcionar à pessoa maior aceitação, firmeza e adaptação a situações difíceis de vida, gerando paz, autoconfiança e perdão, e uma imagem positiva de si mesmo. Por outro lado, dependendo do tipo e uso das crenças religiosas, podem gerar culpa, dúvida, ansiedade e depressão por aumento da autocrítica. (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 431)

Portanto, não é errado afirmar que somente a crença religiosa e os elementos doutrinários configuram uma prática espiritual que pode ser entendida como um fator

terapêutico. De acordo com o levantamento feito por Stroppa & Almeida (2008), a maior parte das pesquisas desse campo indicou uma relação positiva entre as variáveis de comportamento religioso e bem-estar psicológico e social (satisfação com a vida, felicidade, afeto positivo, autoestima elevada).

De acordo com os autores, os estudos não apresentam uma uniformidade no entendimento sobre os mecanismos que ligam a religiosidade ao bem-estar, sendo que há uma grande discussão que pode ser resumida em dois pontos. O primeiro ponto se refere à integração social que ocorre pelo envolvimento da pessoa na comunidade religiosa. "A participação religiosa freqüente parece estar ligada não somente a um aumento do número de vínculos e interações sociais, mas também a melhor qualidade dessas relações" (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 431). Mas esse entendimento já abordamos anteriormente com o fator terapêutico do grupo. O outro ponto diz respeito à regulação social e individual que ocorre pelo estabelecimento de "normas que regulamentam o comportamento e que são especificadas no ensino do sagrado, reforçadas por líderes eclesiais e sedimentadas através da interação social dentro da comunidade religiosa" (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 431). Novamente a comunidade ou o grupo se faz presente, porém há um destaque para as relações com o sagrado, o transcendente e o plano espiritual. Com base nesses dois pontos os estudos sobre religiosidade e saúde indicam que há uma menor incidência de problemas de saúde, por exemplo abuso de substâncias, ansiedade e depressão, em pessoas que apresentam envolvimento em comunidades religiosas.

Práticas religiosas como a oração pessoal, a confissão, o perdão, a liturgia, o exorcismo e estados alterados de consciência podem ser efetivos em promover bem-estar espiritual, estabilidade emocional, autoconhecimento, reduzir tensão e ansiedade, influenciar o humor e modificar o comportamento (...). (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 431)

Importante destacar que grande parte das pesquisas no levantamento feito por Stroppa & Almeida (2008) se refere a religiões cristãs (católicas e protestantes) existentes nos Estados Unidos. Os autores relatam que durante as décadas de 1970 e 1980 os estudos buscavam relacionar variáveis como a mortalidade a diferentes crenças e comunidades religiosas. Assim, comunidades rurais de católicos e evangélicos conservadores, por exemplo, apresentaram menores taxas de mortalidade por câncer quando comparadas a comunidades rurais de protestantes liberais e pessoas sem envolvimento religioso. Posteriormente, os estudos focaram mais no grau de envolvimento religioso do que nas diferenças entre as crenças. "Uma revisão sistemática

com meta-análise envolvendo 42 amostras e mais de 125 mil indivíduos concluiu que um maior envolvimento religioso foi associado com menor mortalidade" (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 433).

O mecanismo pelo qual o envolvimento religioso poderia influenciar a mortalidade parece incluir aspectos de integração e regulação social e recursos psicológicos. Muitos desses trabalhos sugerem que religiosidade e espiritualidade podem ter um impacto significativo sobre a saúde física. Isso se faz tanto como recurso de prevenção em pessoas saudáveis quanto de coping por pessoas enfermas. Por outro lado, crenças e atividades religiosas extremadas podem produzir efeitos negativos sobre a saúde de uma pessoa, como proibição de vacinas, medicamentos, transfusões de sangue e ênfase em casamentos endogâmicos. (STROPPA & ALMEIDA, 2008, p. 431)

Pensando no tipo de religiosidade do Santo Daime, podemos dizer que é uma religiosidade que exige muito de seus adeptos, tanto no sentido físico como no sentido mental, emocional e espiritual. Os trabalhos que ocorrem na maior parte dentro da igreja, mas fora também (feitios e mutirões), são marcados por uma disciplina formal e informal de alinhamento com as regras do grupo, divisão bem estabelecida entre gêneros, conduta de batalhão e outros pontos que corroboram com o entendimento de que "o Daime é para todos, mas nem todos são para o Daime". Essa frase é atribuída ao Mestre Irineu e com frequência é evocada em discussões e rodas de conversa. Trata-se do entendimento de que muita gente não se identifica com o caminho espiritual do Santo Daime, mesmo porque muitos se quer estão buscando um caminho espiritual. Não raro as pessoas vão participar do ritual apenas por curiosidade a respeito da viagem que a bebida pode produzir. Alguns nunca mais retornam, outros são "fisgados" pela experiência e se tornam religiosos. As vezes a pessoa tinha uma prática religiosa anterior que estava abandonada e encontra no Daime um revigoramento da fé. Ou vai buscar no chá apenas um "barato" e o Daime abre a espiritualidade da pessoa que inicia uma prática religiosa que antes não havia. Sobre essa ideia da busca pelo chá funcionar como "isca terapêutica/religiosa" podemos trazer o seguinte relato de um daimista do Céu de Santa Fé:

Eu tinha um histórico, desde os 12 anos, de uso de drogas pesadas, com 15, 16, 17 (anos), 17 foi o auge. Daí eu tomei o Daime e levei um susto né. Depois aos poucos eu fui melhorando disso também. E depois disso em todos os sentidos todos os problemas que eu tinha sempre eu fui recorrer à bebida né, a ferramenta que eu tinha na mão, e sempre me ajudou bastante. E aí quando não dá, vai atrás do médico né, mas é raro precisar ir pro médico, tomar remédio assim. (...) Me falaram de um chá que leva pro astral, eu fui ver qual que era esse barato, eu fui atrás de um barato. Eu costumo dizer que graças a Deus não era o que eu estava procurando, era melhor ainda.

Nota-se como que o Santo Daime é capaz de produzir um coping positivo. Mesmo quando não é buscado para curar ou para praticar a fé, a pessoa iniciante pode encontrar no Daime um grupo e um ambiente religioso capaz de auxiliar o desenvolvimento e integração pessoais. Certamente há muitos relatos de cura de vícios e outros problemas de saúde, mas o Daime como recurso terapêutico não se apresenta de forma absoluta, como se fosse uma panaceia psicoativa. Por isso, muitas vezes o recurso médico convencional se faz necessário.

Durante os rituais existem algumas regras que devem ser observadas pelos participantes, por exemplo é preciso ficar até o fim da cerimônia e é necessário tomar o Daime todas as vezes que for servido - com a possibilidade de pedir uma dose menor. É aconselhado permanecer o tempo todo dentro da igreja, podendo sair para limpeza ou para tomar um ar fresco, mas o fiscal é orientado a chamar a pessoa para dentro do salão sempre que necessário. Além disso, durante o ritual as pessoas são estimuladas a cantar ou pelo menos acompanhar a letra dos hinos pelos cadernos de hinário. Outra regra é não cruzar braços e pernas, não tirar calçados, manter uma boa postura na cadeira (quando o trabalho é sentado) e manter o bailado dentro das linhas marcadas do batalhão. Essas e outras regras podem indicar muita rigidez para a religiosidade daimista. De fato, mesmo entre fardados mais experientes pode haver resistência quanto à obediência de alguma dessas regras - o que é entendido como rebeldia e indisciplina. No entanto, o ritual é caracterizado pela ingestão do Daime, bebida sacramental considerada de muito poder, força e luz. Essa característica pode justificar a necessidade de todas as regras e disciplinas formais e informais que orientam os daimistas durante o ritual. Portanto, passaremos para uma breve caracterização da bebida e suas propriedades neuroquímicas.

As substâncias

Não há como fugir da questão farmacológica presente nos usos do Daime ou da Ayahuasca. Esta bebida pode ser preparada de diferentes maneiras³⁴ e apresenta fortes propriedades psicoativas devido a seus componentes químicos que interagem com o sistema nervoso central e com todo o organismo após ser ingerida.

³⁴ De acordo com Camurça *et. al.* (2013), a UDV utilizava no passado de “Nove Vegetais” para o preparo da bebida, o que distingue a UDV das demais religiões ayahuasqueiras ao passo que a aproxima das práticas tradicionais dos curandeiros amazônicos.

Em geral os estudos farmacológicos sobre o Daime dão pouca importância aos elementos culturais que interagem com as substâncias na produção dos efeitos terapêuticos. São estudos focados nas moléculas das diferentes substâncias da bebida, bem como nas propriedades de ação dessas moléculas no organismo humano. Por isso, os cientistas dessa área de estudos tendem a chamar a bebida pelo nome genérico Ayahuasca.

Os principais componentes químicos da Ayahuasca são os alcalóides N,N dimetiltriptamina (DMT), harmina, tetrahydroarmina (THH) e harmalina, sendo que a DMT é encontrada nas folhas da *Psychotria viridis*, popularmente conhecida como Chacrona ou Rainha, e os demais estão presentes no cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido como Jagube ou Mariri (SANTOS, 2007). McKenna (2014) menciona que outras plantas podem ser usadas no preparo da Ayahuasca, por exemplo o cipó *Diplopterys cabrerana*, pois em suas folhas há os mesmos alcalóides encontrados na *Psychotria*. Existem outras combinações de plantas para o preparo da bebida em diversos povos da Amazônia, tendo em vista diferentes propósitos e finalidades.

A ayahuasca, ou hoasca, ocupa uma posição central na etnomedicina mestiça, de tal maneira que a natureza química dos seus constituintes ativos e sua forma de uso tornam seu estudo relevante para os temas contemporâneos da neurofarmacologia, da neurofisiologia e da psiquiatria³⁵. (McKENNA, 2014, p. 40, tradução minha)

Apesar de não se ter conhecimento seguro sobre a região de origem da bebida, nem da data dos primeiros usos, especula-se que as práticas ayahuasqueiras tenham começado por volta de 1500-2000 a.C. na Amazônia equatoriana (NARANJO, 1979 *apud* McKENNA, 2014, p. 42). Mesmo com poucas evidências a esse respeito, o que podemos afirmar com segurança é que os usos da Ayahuasca se disseminaram nos variados povos da bacia amazônica, possivelmente durante o período pré-colombiano. No entanto, a Ayahuasca chamou a atenção de pesquisadores e cientistas brancos/europeus somente em meados do séc. XIX. A primeira classificação botânica da Ayahuasca ocorreu em 1851, quando o botânico inglês Richard Spruce identificou o uso do cipó no povo tucano nas margens do rio Vaupés na Amazônia brasileira. Alguns anos depois ele identificou o uso da mesma planta em outras aldeias de outros povos amazônicos, nomeando o cipó de *Banisteria caapi*, mas publicou seus achados somente em 1873. Assim, o crédito da primeira publicação científica sobre o chá é do geógrafo

³⁵ “Ayahuasca, or hoasca, occupies a central position in mestizo ethnomedicine, and the chemical nature of its active constituents and the manner of its use make its study relevant to contemporary issues in neuropharmacology, neurophysiology, and psychiatry”. (McKENNA, 2014, p. 40)

equatoriano Manuel Villavicencio, que publicou em 1858 um estudo sobre os usos da bebida nas práticas de divinação e feitiçaria no alto do rio Napo (McKENNA, 2014).

A partir daí outros etnógrafos e pesquisadores passaram a descrever seus achados sobre os usos da bebida considerada na época como intoxicante. Paralelamente a esse movimento de início dos estudos científicos da Ayahuasca, houveram outras novidades na área da farmacologia com o estudo de compostos químicos naturais. Uma substância descoberta nessa época foi a morfina, extraída da Papoula (*Papaver somniferum*) no início do séc. XIX. Nesse período houve também a descoberta do alcalóide harmalina, que foi isolado pela primeira vez em meados do séc. XIX a partir das sementes da Arruda Síria (*Peganum harmala*). Pouco tempo depois a harmina foi isolada da mesma maneira e, logo em seguida, foi isolado um terceiro alcalóide, o harmalol, também das sementes dessa mesma planta. Posteriormente, já no início do séc. XX a harmina foi identificada como a principal substância da *Banisteriopsis caapi* (McKENNA, 2014).

McKenna (2014) menciona que esse período de descobertas foi marcado por estudos em duas frentes principais, a botânica e a química. De acordo com o autor, os estudos pioneiros da Ayahuasca se caracterizaram pela combinação de um "excelente trabalho taxionômico com a atividade detetivesca realizada por alguns, junto a uma seqüência de erros notórios cometidos por outros"³⁶ (McKENNA, 2014, p. 46, tradução minha). Um desses erros mencionados por McKenna (2014) se refere ao estudo do antropólogo francês Reinberg publicado em 1921, o qual afirmava que "a ayahuasca era um termo que se referia à *Banisteriopsis caapi*, mas que o yagé era preparado com uma planta da família apocinácea *Haemadictyon amazonicum*, hoje corretamente classificada como *Prestonia amazonica*"³⁷ (p. 46, tradução minha). Segundo McKenna (2014), esse erro foi corrigido logo em seguida a partir de descobertas de outros pesquisadores. Esses estudos demonstraram que a Ayahuasca pode ser preparada a partir de diferentes espécies do gênero *Banisteriopsis* e que apresentam composição química similar. Apesar de esse erro ter sido esclarecido, ainda é possível encontrar erros semelhantes na literatura atual.

³⁶ "(...) excellent taxonomic detective work by some, and egregious errors compounded upon errors by others" (McKENNA, 2014, p. 46).

³⁷ "(...) ayahuasca was referable to *Banisteriopsis caapi*, but that yagé was prepared from an Apocyanaceous genus, *Haemadictyon amazonicum*, now correctly classified as *Prestonia amazonica*" (McKENNA, 2014, p. 46).

Paralelamente a esses equívocos na área botânica outras confusões ocorreram na área química. Diferentes pesquisadores realizaram estudos que são considerados por McKenna (2014) como pouco confiáveis e de valor duvidoso, já que não apresentaram uma referência precisa dos espécimes vegetais utilizados. Assim, apesar da harmina já ter sido confirmada como princípio ativo do cipó, outros nomes de substâncias passaram a compor esse quadro dos estudos químicos da Ayahuasca. Destaque para os neologismos "yageína", "banisterina" e "telepatina". Nesse período ocorreu o primeiro estudo clínico com Ayahuasca, que foi realizado pelo farmacêutico Kurt Beringer em 1928, no qual 15 pacientes que sofriam de doença de Parkinson pós-encefálico receberam amostras de "banisterina" e reagiram de forma positiva (McKENNA, 2014).

Esta foi a primeira vez que um inibidor MAO reversível teve o aval para o tratamento da doença de Parkinson, embora a atividade da harmina como um inibidor MAO reversível só tenha sido descoberta 30 anos mais tarde. O ocorrido também representa um dos poucos momentos nos quais uma droga alucinógena foi clinicamente avaliada para o tratamento de alguma doença³⁸. (SANCHES-RAMOS, 1991 *apud* McKENNA, 2014, p. 48, tradução minha)

Mais tarde, em meados da década de 1950, a partir de uma amostra de Ayahuasca oriunda do Peru, foram isoladas moléculas de harmina, harmalina e tetrahydroarmina. Datam desse período também as descobertas dos alcalóides de DMT na composição química da bebida (McKENNA, 2014). A DMT já tinha sido sintetizada anteriormente, quando foi demonstrado se tratar de uma molécula inativa se administrada por via oral. Com a descoberta dessa molécula na composição da Ayahuasca, pesquisadores comprovaram que o efeito da DMT presente na Ayahuasca estava relacionado às propriedades dos alcalóides do cipó que causam a inibição da enzima monoaminoxidase. Até aí todos os efeitos da bebida estavam relacionados às moléculas do cipó e somente no início da década de 1970 foi demonstrado que a DMT, oralmente ativada pela ação das beta-carbolinas do cipó, também era responsável por grande parte dos efeitos psicoativos da bebida (McKENNA, 2014).

Assim, a Ayahuasca é um exemplo de que o estudo das substâncias psicoativas - e seus potenciais neuroquímicos e psicofarmacológicos - é objeto de grande interesse científico desde o século XIX (PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010). Esse interesse

³⁸ This was the first time that a reversible MAO inhibitor had been evaluated for the treatment of Parkinson's disease, though harmine's activity as a reversible MAOI was not discovered until nearly thirty years later. It also represents one of the few instances where a hallucinogenic drug has been clinically evaluated for the treatment of any disease. (SANCHES-RAMOS, 1991 *apud* McKENNA, 2014, p. 48).

foi intensificado com os avanços da neurofisiologia, que permitiram um entendimento sofisticado a respeito dos mecanismos de ação das diferentes substâncias no sistema nervoso central e no organismo como um todo. Contudo, ainda estamos "engatinhando" na compreensão das interações entre as substâncias psicoativas com outras substâncias presentes no organismo, como os neurotransmissores, por exemplo.

A maioria das drogas psicoativas interfere na comunicação entre os neurônios (células nervosas), modificando os sinais químicos transmitidos na sinapse ou na junção neural. Aqui, o impulso elétrico gerado em um neurônio causa a liberação de uma substância que se difunde através de um espaço curto (a fenda sináptica) para sítios receptores em neurônios adjacentes que geram outros impulsos elétricos; Desta forma, os sinais são transmitidos através de uma rede nervosa. Os produtos químicos portadores de sinais, chamados neurotransmissores, são diferentes em diferentes partes do sistema nervoso; as drogas psicoativas aumentam ou inibem os efeitos de um ou mais neurotransmissores no sistema nervoso central e especialmente em sua parte mais importante, o cérebro³⁹. (GRINSPOON & BAKALAR, 1997, p. 239, tradução minha)

Os neurocientistas caracterizam o efeito da Ayahuasca como agonista serotoninérgico, uma vez que seus principais componentes químicos são molecularmente semelhantes à serotonina, que é um neurotransmissor presente no sistema nervoso de boa parte dos organismos vivos (SANTOS, 2006). Vale lembrar que a DMT, apesar de ser proibida por muitos estados nacionais, é uma substância endógena, ou seja, está naturalmente em nosso sangue, urina e fluído cérebro-espinhal, além de estar presente em diversas plantas e outros animais (SANTOS, 2006).

Com a descoberta da DMT endógena em humanos, estudos analisaram a correlação dos níveis de DMT em fluídos humanos e a esquizofrenia, demonstrando um aumento na excreção urinária desta substância em pacientes esquizofrênicos (JACOB & PRESTI, 2005 *apud* PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010). No entanto, pouco se sabe a respeito das funções da DMT endógena, sendo associada à glândula pineal (ou epífese), com efeitos ansiolíticos e tendo relações com os fenômenos de transe religioso e experiências de quase morte (SANTOS, 2006).

Recentemente, documentários e outros materiais disponíveis de forma gratuita na internet abordam o "estranho mundo da DMT". Um bastante conhecido chama-se

³⁹ Most psychoactive drugs interfere with the communication between neurons (nerve cells) by modifying the chemical signals passed at the synapse or neural junction. Here the electrical impulse generated in a neuron causes the release of a substance that diffuses across a short space (the synaptic cleft) to receptor sites on adjoining neurons which generate other electrical impulses; in this way signals are broadcast through a nerve network. The signal-carrying chemicals, called neurotransmitters, are different in different parts of the nervous system; psychoactive drugs heighten or inhibit the effects of one or more neurotransmitters in the central nervous system and especially in its most important part, the brain. (GRINSPOON & BAKALAR, 1997, p. 239)

"DMT - A molécula do espírito", um documentário produzido a partir do livro de mesmo nome, que se tornou popular ao abordar as características dessa substância que é abundante na natureza, contribuindo para a desmistificação do assunto. Atualmente, há um fenômeno curioso de uso de DMT através de "cigarros eletrônicos" ou "vaporizadores portáteis", os quais são usados por jovens em festas e atividades do cotidiano, como ir para a escola ou estudar música. De fato, há tutorias disponíveis na internet que ensinam a extrair DMT a partir de plantas, o que não exige muitos equipamentos e pode ser feito de forma caseira.

A serotonina é um dos principais neurotransmissores do nosso sistema nervoso central, atuando como reguladora da função da musculatura lisa nos sistemas cardiovascular e gastrointestinal, na glândula pineal e nas plaquetas (GOODMAN & GILMAN, 2007 *apud* PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010).

Os neurônios serotoninérgicos cerebrais estão envolvidos em diversas funções fisiológicas tais como sono, humor, sensação de dor, controle da temperatura e regulação da pressão arterial e em condições patológicas, tais como enxaqueca, ansiedade e depressão (GOODMAN & GILMAN, 2007 *apud* PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010, p. 18).

A Ayahuasca também atua como inibidora da enzima monoaminoxidase (MAO), sendo esta atividade relacionada com as beta-carbolinas harmina, harmalina e tetrahydroarmina (SANTOS, 2006). Assim, se a DMT for ingerida por via oral e de forma isolada ela é degradada pela MAO, não causando reações nem efeitos psicoativos. Porém, quando ingerida juntamente com substâncias inibidoras da MAO, a DMT não sofre a chamada degradação de primeira passagem no trato gastrointestinal, possibilitando que fique disponível para ser absorvida (PIRES; OLIVEIRA; YONAMINE, 2010).

Percebe-se que não é tarefa fácil estabelecer relações entre as substâncias psicoativas da Ayahuasca, os neurotransmissores envolvidos, a atividade cerebral e os diferentes estados de consciência decorrentes (GRINSPOON & BAKALAR, 1997). McKenna (2014) relata que somente no início da década de 1990 foi possível realizar um estudo mais detalhado a respeito dos efeitos do uso continuado da Ayahuasca. De acordo com o autor, tentativas haviam sido feitas no contexto vegetalista peruano, mas não obtiveram sucesso devido às crenças locais que dificultavam a coleta de sangue para as análises (McKENNA, 2014). Assim, a partir da iniciativa de médicos e pesquisadores ligados à União do Vegetal e de outros pesquisadores, houve a realização do chamado Projeto Hoasca. Trata-se de um amplo estudo multidisciplinar sobre o uso

continuado do chá, que envolveu diversos pesquisadores de diferentes países. Este projeto esteve relacionado à história já abordada no cap. 2 sobre o processo de legitimação da Ayahuasca no Brasil.

O resultado constituiu uma das investigações mais esclarecedoras e multifacetadas sobre os efeitos químicos e da psicofarmacologia da droga psicodélica, entre as que já tinham sido realizadas neste século. Os efeitos agudos e prolongados, advindos da ingestão regular do chá da ayahuasca, foram criteriosamente medidos e caracterizados; fez-se também extensivas avaliações psicológicas e entrevistas psiquiátricas intensas com todos os voluntários. A natureza da resposta serotoninérgica à ayahuasca foi medida e caracterizada; mediu-se pela primeira vez no plasma humano a farmacocinética da maioria dos alcalóides da ayahuasca. (...) Dentre as suas principais descobertas, destacamos a constatação de que os membros mais antigos da UDV, aqueles que mais passaram por esse tipo de experiência, mudaram sua vida e seu comportamento de um modo profundo e positivo; verificou-se ainda uma persistente elevação de serotonina nas plaquetas, possivelmente indicativa de uma modulação serotoninérgica similar de longa duração, ocorrendo no sistema nervoso central, que a longo prazo poderá refletir mudanças adaptativas nas funções do cérebro. **O estudo também estabeleceu que o uso da hoasca é seguro, pelo menos dentro do contexto ritualístico, somado ao apoio existente no ambiente social** da UDV, e não apresenta a longo prazo nenhuma toxicidade adversa; além disso, sua utilização parece mesmo demonstrar que exerce influências positivas sobre a saúde física e mental⁴⁰. (McKENNA, 2014, p. 56, tradução e grifos meus)

Posteriormente outros estudos foram realizados a respeito do potencial terapêutico da Ayahuasca. Destacamos alguns desses estudos recentes direcionados a problemas específicos de saúde, por exemplo no tratamento de transtorno por abuso de substâncias (BOUSO & RIBA, 2014; LABATE et al, 2013; MERCANTE, 2013; FERNÁNDEZ & FÁBREGAS, 2013; LOZAIGA-VELDER & PAZZI, 2014; PRICKETT & LIESTER, 2014), depressão (PALHANO-FONTES et al, 2014; SILVA, 2017; OSÓRIO et al, 2011), stress pós-traumático (NIELSON & MEGLER, 2014), doença de Parkinson e Alzheimer (SERRANO-DUEÑAS, 2001; SAMOYLENKO,

⁴⁰ The result was one of the most comprehensive multifaceted investigations of the chemistry, psychological effects, and psychopharmacology of a psychedelic drug to be carried out in the twentieth century. Both the acute and long-term effects of regular ingestion of hoasca tea were measured and characterized; extensive psychological evaluations, and in-depth structured psychiatric interviews were conducted with all volunteers; the nature of the serotonergic response to ayahuasca was measured and characterized; and the pharmacokinetics of the major hoasca alkaloids were measured for the first time in human plasma. (...) Among the key findings were that long-time members of the UDV commonly underwent experiences that changed their lives and behavior in positive and profound ways; and that there was a persistent elevation in serotonin uptake receptors in platelets, possibly indicative of similar long-term serotonergic modulation occurring in the central nervous system that may reflect long-term adaptive changes in brain functions. The study did establish that the regular use of hoasca, at least within the ritual context and supportive social environment that exists within the UDV, is safe and without adverse long-term toxicity, and, moreover, apparently has lasting, positive influences on physical and mental health. (McKENNA, 2014, p. 56)

2010), câncer (MATÉ, 2014) e transtorno de ansiedade e pânico (PALMA, 2016). Outros estudos relacionam os efeitos do uso da Ayahuasca no desenvolvimento humano em geral, contribuindo para a criatividade, concentração e mudança de valores.

Embora os efeitos de um sistema de apoio e filiação religiosa não podem ser minimizados, não é inconcebível que o uso em longo prazo da própria ayahuasca possa ter um efeito direto positivo e terapêutico sobre o estado psiquiátrico e funcional, baseando-se principalmente em sua ação inibidora da MAO, o que pode ser relevante para esses achados clínicos. (GROB et al., 1996)

Tanto no âmbito religioso da Ayahuasca quanto no âmbito acadêmico, são muito frequentes os estudos e relatos sobre o uso da Ayahuasca na cura ou no tratamento de problemas de dependência de drogas, em especial o álcool. Mercante (2013) menciona que a Ayahuasca pode ser considerada como importante recurso terapêutico no tratamento das dependências em geral, não somente das substâncias, mas também outros comportamentos considerados de dependência, por exemplo o vício à jogos, ao sexo, entre outros comportamentos obsessivos. Para o autor a Ayahuasca é um fenômeno de alta complexidade, sendo possível a constituição de um campo específico de pesquisa. Ele estudou os centros onde a Ayahuasca é utilizada com fins terapêuticos, sobretudo na recuperação dos chamados dependentes químicos, e concluiu que a Ayahuasca constitui um modelo único de intervenção, se diferenciando dos demais modelos.

Neste modelo se trabalham, através do chá, as questões neurobioquímicas da dependência e as questões sociais. Modifica-se a química do cérebro/sistema nervoso e trabalha-se sobre questões psicológicas e de convivência, pois se entende que as modificações neurobioquímicas não se sustentam caso não seja modificado o ambiente (tanto interno/psicológico quanto externo/de convivência) onde este sujeito está inserido. (MERCANTE, 2013, p. 548)

Dessa forma, não é errado afirmar que a Ayahuasca apresenta um importante potencial terapêutico para a sociedade atual. Seja na cura de uma doença específica ou no desenvolvimento humano e na saúde em geral, o chá apresenta esse potencial se diferenciando de um fármaco convencional relacionado a uma prática clínica tradicional. A medicina da alma (VIEGAS & BERLANDA, 2012) presente no chá ocorre por meio de uma tecnologia da reflexividade (SILVA, 2017), e podemos dizer que nesse modelo a posição da pessoa não é a de um paciente clínico (*klinos*/passivo), pois tomar o chá é somente a primeira parte do processo de cura. Nesse sentido, é importante pensar se esse modelo é um modelo universal e aplicável a todas as pessoas, ou se é um modelo em que há restrições para determinadas pessoas.

Conforme estabelecido pela resolução do CONAD sobre o uso religioso da Ayahuasca, a aplicação da anamnese em pessoas iniciantes serve para investigar possíveis transtornos ou problemas psicológicos severos e, com isso, pode evitar situações de risco tanto para o próprio iniciante quanto para o grupo como um todo. Porém, nem sempre a aplicação da anamnese e as conversas iniciais são suficientes para detectar um comprometimento mais grave nesse sentido. E mesmo que seja verificado uma característica dessa natureza a pessoa não é necessariamente desaconselhada a participar do ritual, posto que podem haver diferentes dosagens do chá para diferentes pessoas.

Dois casos foram relatados de pessoas que manifestaram problemas graves de ordem psicológica na história do Céu de Santa Fé, ambos de pessoas jovens com idade aproximada de 20 anos. Em um desses casos, logo no início da história da igreja, a pessoa não levantou nenhuma suspeita no início da participação no grupo e chegou até a se fardar. Após o fardamento manifestou algumas alterações no comportamento que, segundo o relato, não foram tão intensas, mas foi suficiente para a família internar compulsoriamente a pessoa. Com isso deixou de participar dos rituais com Daime e iniciou tratamento clínico com o diagnóstico de transtorno de bipolaridade. Alguns membros do grupo entraram em contato com a família e manifestaram apoio durante o processo de tratamento. Passado algum tempo, com a situação controlada, a pessoa chegou a expressar o desejo de voltar a participar dos rituais, aos poucos, tomando menos Daime, o que acabou não acontecendo - talvez por pressão da família. Mas, de acordo com o relato, a pessoa estava bem com a história e não ficou com nenhuma mágoa ou sentimento hostil em relação ao grupo. Terminou a faculdade, começou a trabalhar e seguiu a vida.

No outro caso relatado a pessoa logo no início se comportou de modo a levantar suspeitas sobre problema psicológico latente. Com os comportamentos alterados o grupo conversou com a pessoa e colocou a condição de que só poderia participar dos rituais se buscasse tratamento psicológico e, com isso, acabou não retornando mais. Passado um ano a pessoa voltou ao sítio, manifestando os mesmos comportamentos alterados. O grupo adotou outra postura, permitindo a participação nos rituais e servindo pouco Daime. De acordo com o relato houve um erro da parte do grupo em não cobrar da pessoa a realização de tratamento psicológico, conforme havia sido orientado no ano anterior. Aos poucos a pessoa abandonou os rituais e depois de um tempo também passou por internação. Alguns membros do grupo acompanharam o caso, conversando

com a família e manifestando apoio. Nesse caso a pessoa não tentou nenhuma reaproximação posterior com o grupo.

Em ambos os casos considerou-se que os problemas psicológicos já estavam latentes nas pessoas, um de forma mais evidente que o outro. Esses casos são relatados como os mais graves e que causaram preocupação no grupo. Em outros casos, pessoas que apresentavam problemas de ordem psicológica, e se submeteram às orientações do grupo, não tiveram maiores problemas com o Daime. Isso pode ser entendido como uma flexibilização da norma estabelecida na resolução do CONAD sobre a não recomendação do uso ritual da Ayahuasca para pessoas com histórico de transtorno mental. De acordo com as palavras do dirigente do Céu de Santa Fé:

Desde que haja uma boa comunicação, que a pessoa seja muito franca da situação dela, se ela toma medicamento ou se ela não toma, se ela tem um histórico de transtorno psiquiátrico de natureza psicótica ou não, se ela mostrar que está disposta a participar e ter essa experiência, estar disposta a se submeter ao que a gente falar pra ela, nós temos alguns casos que nos comprovam que é possível. Inclusive, que a pessoa pode ter boas experiências. E sempre ficou claro para nós que o fundamental é a dose. (...) Lembrando de um caso assim mais especificamente, de um rapaz que tomava durante um tempo antipsicótico e teve esse diagnóstico e tal, ele participou com a gente durante um tempo mas sempre tomava Daime simbolicamente, praticamente um fio né. Porque ele já gostava e se sentia bem de estar dentro do salão, de cantar os hinos, de estar junto com o grupo né. Então participava, mas participava da forma dele. (...) Eu diria que a comunicação é fundamental com a pessoa, ter uma comunicação clara da parte dela conosco e nossa com ela, e um acompanhamento e um olhar bem cuidadoso com a pessoa, para que possa ser benéfico e não prejudicial a ela.

Por fim, dentre os fatores terapêuticos levantados pelos autores da psicoterapia de grupo, podemos aproveitar algumas reflexões ao considerar que o grupo em si exerce uma função de apoio e de cuidado. O mesmo vale para os elementos doutrinários, como a musicalidade e o exercício da fé e da espiritualidade. No entanto, outros fatores terapêuticos podem ser pensados para o Santo Daime. Considerando o ambiente do sítio como um todo, mas principalmente os espaços rituais, o Daime se apresenta como agente terapêutico em muitos sentidos, pois é a combinação das substâncias com o *set* e com o *setting* que pode produzir a cura. Assim, no âmbito nativo dificilmente se usa a palavra terapia e as práticas daimistas, ainda que sejam terapêuticas, não são consideradas dessa forma. Para os daimistas o Daime não é bem um terapeuta, mas sim um ensinador e curador.

A palavra cura acompanha a história do Daime desde as primeiras experiências do Mestre Irineu e está presente em muitas letras de hinos - inclusive há um trabalho

ritual específico de cura. Portanto, para pensar o potencial terapêutico do Santo Daime é relevante considerar alguns sentidos que essa palavra carrega. Passaremos agora para um levantamento teórico a respeito da cura com base em duas disciplinas, a antropologia e a psicologia. Em seguida vamos abordar a cura com Daime e, por fim, retomamos alguns elementos das epistemologias ecológicas para uma discussão sobre o exercício de examinar a consciência, que é uma instrução presente em muitos hinos do Santo Daime.

5.2 A cura em perspectiva

*Lá vem o Sol nos curar
Vamos todos se firmar
No Sol, na Lua e nas Estrelas
E na Rainha do Mar*

Madrinha Rita

A cura na antropologia

A noção de cura remete necessariamente a um movimento, um processo, algo dinâmico. Isso porque está relacionada com a doença e com a saúde, isto é, a cura seria o reestabelecimento de um estado de saúde, ou o movimento de superação de um estado de doença.

Curar, em latim, significa literalmente “cuidar”. Muitas palavras em português conservam esse sentido literal: curador, curioso, etc. No caso da saúde e da doença o verbo curar/cuidar é muito apropriado. Cuidar da saúde, por exemplo, sugere atenção com a saúde antes da instalação da doença. Cuidar da doença, ou da pessoa doente, significa ter cuidado para a saúde não se deteriorar ou o doente não piorar.

Como o resultado do cuidado é muitas vezes o retrocesso da doença e a melhora do organismo, curar, curar-se, passou, por metonímia, a significar sarar. “Eu me curei” atualmente não quer dizer “eu me cuidei”, mas “eu sarei”. Quando se diz que o médico cura, geralmente se entende que ele consegue fazer a pessoa sarar. O remédio cura porque contribui para que o organismo reaja e se recupere. (PAIVA, 2007, p. 99)

O conceito de saúde reflete a organização social, econômica, política e cultural de cada sociedade. Então, saúde não significa a mesma coisa para todas as sociedades. Depende do momento histórico, do lugar, da classe social, de valores individuais, de concepções científicas, religiosas, filosóficas, etc. O mesmo, aliás, pode ser dito das doenças. O que é considerado doença pode variar para cada sociedade.

Consequentemente, a noção de cura também é bastante diversa. Tomemos como exemplo a cultura grega antiga:

É verdade que, na mitologia grega, várias divindades estavam vinculadas à saúde. Os gregos cultuavam, além da divindade da medicina, Asclepius, ou Aesculapius (que é mencionado como figura histórica na *Ilíada*), duas outras deusas, Higiéia, a Saúde, e Panacea, a Cura. Ora, Higiéia era uma das manifestações de Athena, a deusa da razão, e o seu culto, como sugere o nome, representa uma valorização das práticas higiênicas; e se Panacea representa a idéia de que tudo pode ser curado - uma crença basicamente mágica ou religiosa -, deve-se notar que a cura, para os gregos, era obtida pelo uso de plantas e de métodos naturais, e não apenas por procedimentos ritualísticos. (SCLIAR, 2007, p. 32)

É notável que, na medida em que a Filosofia e as Ciências se desenvolveram, os discursos em torno da saúde e da doença deixaram de estar vinculados unicamente às concepções religiosas e/ou mitológicas. Porém, atualmente ainda se apresentam vinculados a esses campos, por exemplo quando se verifica que os cultos ayahuasqueiros da UDV, do Santo Daime e da Barquinha estão fortemente marcados pela busca da cura, caracterizando esses espaços como centros de cura.

De acordo com Scliar (2007), o advento da modernidade transformou os discursos em torno da saúde e da doença. O dualismo entre corpo e mente, proposto pelo filósofo René Descartes no séc. XVII e amplamente adotado e difundido como base epistemológica do racionalismo e da ciência positiva, levou a medicina a direcionar sua atenção para a máquina corporal, para os órgãos e seus mecanismos, enfatizando os aspectos biológicos e deixando de lado outros aspectos das doenças, como os emocionais, sociais e ambientais (CAPRA, 1996). Ao mesmo tempo outras áreas da ciência se desenvolviam e acabavam por contribuir para o ideal de uma medicina universal. “No laboratório de Louis Pasteur e em outros laboratórios, o microscópio (...) estava revelando a existência de microrganismos causadores de doença e possibilitando a introdução de soros e vacinas” (SCLIAR, 2007, p. 34).

Porém, conforme pontua Martins (2004), no esforço de se conceber como um saber científico nos moldes do positivismo, o saber médico acabou por se transformar num poder médico marcado por reducionismos e por uma posição autoritária diante da vida.

Langdon (2013) argumenta que o saber médico hegemônico conhecido como biomedicina se diferencia de outros saberes médicos pela centralidade no indivíduo descontextualizado de seu universo de relações sociais - a busca pela universalidade do conhecimento. De outro modo, em outros sistemas médicos (por exemplo no

xamanismo do povo siona) o indivíduo é parte de um coletivo que reflete uma cosmologia intencional (Langdon, 2013). Segundo a autora, no começo dos estudos antropológicos teorias evolucionistas propunham que a mentalidade ‘primitiva’ (indígena) era qualitativamente inferior quando comparada à civilizada (europeia), posto que faltaria para a mentalidade indígena a capacidade de perceber racionalmente a realidade. Assim, os chamados primeiros antropólogos da saúde confundiram sistemas de conhecimento com capacidade mental e afirmaram que a medicina primitiva nunca poderia evoluir para uma medicina científica (LANGDON, 2013).

Porém, atualmente observamos justamente um movimento reverso, com a crescente busca pelos sistemas médicos indígenas, incluindo a Ayahuasca nessa procura. Recentemente foi inaugurado na cidade de Manaus-AM o primeiro centro médico indígena do Brasil, destinado ao atendimento de populações indígenas e não indígenas.

Al mismo tiempo, ha tenido lugar una revolución en el pensamiento antropológico con respecto a sus conceptos y a sus métodos centrales. La cultura ya no es esencializada ni percibida como si tuviera fronteras claras y definidas contenidas en un territorio geográfico y particular. (LANGDON, 2013, p. 92)

Assim, as perspectivas simbólicas e performativas foram tomando os lugares das buscas sobre a lógica da magia, sendo que os estudos antropológicos foram deixando as preocupações em torno da validade objetiva das crenças, passando a priorizar o entendimento de como as pessoas se comprometem em uma realidade construída mediante processos sociais e culturais (GOOD, 1994 *apud* LANGDON, 2013).

Outro conceito importante para pensarmos o Daime no mundo atual é a intermedicalidade. Tendo origem nos estudos da antropologia da saúde, a intermedicalidade trata dos contextos em que convivem sistemas médicos distintos, originando sistemas médicos híbridos (GREENE, 1998; FOLLER, 2004 *apud* ROSE, 2013). É o caso, por exemplo, de daimistas que também fazem o uso de medicação alopática (incluindo psicotrópicos) e que combinam diferentes dosagens de Daime em diferentes casos. Nesse sentido, Labate et al (2008) apontam que há pouquíssimos trabalhos científicos a esse respeito, e sugerem que tanto os grupos ayahuasqueiros podem se beneficiar dos saberes científicos quanto os cientistas podem aprender com os saberes religiosos-tradicionais.

Rose (2013) estudou o sistema de cuidados da saúde no Céu da Mantiqueira (grupo religioso do Santo Daime) e constatou a ocorrência da intermedicalidade nas atividades desse grupo. Esse centro daimista é fortemente identificado como um centro

de cura e apresenta muitos membros que são profissionais da área da saúde, como médicos, psiquiatras, fisioterapeutas, psicólogos, etc. Segundo Rose (2013), nas atividades desse grupo se nota um duplo movimento de terapeutização do espiritual e espiritualização do terapêutico.

La formación de este espacio intermedio híbrido muestra, una vez más, que las fronteras entre espiritualidad y terapia, entre el uso ritual/religioso y lo terapéutico de la ayahuasca, e igualmente entre ciencia y religión, son porosas y están caracterizadas por síntesis creativas y dinámicas. (ROSE, 2013, p. 189).

Dessa forma a intermedicalidade se relaciona com o conceito de hibridação cultural e seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização, tal como foi proposto por Canclini (1997). Segundo este autor, na pós-modernidade as culturas perdem a relação exclusiva com o seu território, a identidade definida pelo status e pelo lugar (de origem, de trabalho, de crença, etc.).

Canclini estuda o fenômeno da expansão das cidades e dos espaços urbanos. Ele analisa lugares como Tijuana (fronteira entre o México e os EUA), tomada por ele como um laboratório da pós-modernidade. Trata-se de uma cultura intermediária, uma fenda entre dois mundos, onde é possível assumir todas as identidades possíveis. Para Canclini (1997, p. 349), as hibridações presentes neste território não são fenômenos exclusivos das zonas de interculturalidade densa, ao contrário, “todas as culturas são de fronteira”. Ele destaca a importância do crescimento das cidades, das migrações e da globalização no entendimento sobre a hibridação cultural.

Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 1997, p. 284).

Canclini (1997) afirma que da modernidade para a pós-modernidade há uma reorganização cultural do poder, passando de uma concepção vertical e bipolar das relações sociopolíticas para outra descentralizada e multideterminada. Sendo assim, as hibridações culturais seriam uma maneira de compreender as relações de poder nesse mundo da “disseminação dos centros, da multipolaridade das iniciativas sociais, da pluralidade de referências” (p. 348). Por isso, Canclini salienta que para compreender essa configuração da sociedade é preciso ir além dos paradigmas clássicos, que relacionam a dominação com ações verticais e simétricas e que se limitam às noções de

hegemonia e subalternidade. No entanto, há que se questionar se antes dos “fenômenos pós-modernizantes” que Canclini aponta (crescimento das cidades, migrações, globalização, etc.) não haviam esses dinamismos culturais, essa multipolaridade de referências, sobretudo no que se refere às populações indígenas e/ou rurais.

Assim, a rede urbana de consumo de Ayahuasca (LABATE, 2008) é marcada por esse hibridismo cultural, apresentando sistemas combinados de crenças e de práticas curadoras. Os espaços religiosos ayahuasqueiros podem ser compreendidos, portanto, como zonas de intermedicalidade (ROSE, 2013) e interculturalidade, onde os conceitos de doença e saúde são relativizados e reinterpretados.

Não é o caso de olhar para as religiões ayahuasqueiras e considerá-las apenas como repetição de sistemas de crenças antigos com uma roupagem pós-moderna. Também não é o caso de entender esses espaços ayahuasqueiros religiosos como espaços de contenção de loucura, como se não fizessem nada mais do que propiciar catarses aliviantes. Diferentemente, trata-se de olhar para as religiões ayahuasqueiras como sistemas híbridos de cuidado de si onde se expressa uma religiosidade curadora.

Tendo em vista o crescente uso de drogas psicotrópicas criadas e comercializadas pela indústria farmacêutica, pergunta-se Foucault, que significado tem alguns ritos religiosos populares,

senão uma espécie de resistência difusa à medicalização autoritária de seus corpos e doenças? Em lugar de ver nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, o controle médico? (FOUCAULT, 1982, p. 57)

Obviamente as religiões ayahuasqueiras não têm como objetivo a superação do poder biomédico, posto que também se valem dele. Porém, o que se mostra nesse fenômeno é um tipo de medicina espiritual onde a Ayahuasca ou o Daime ocupa posição central. Nesse sistema podem ser combinadas práticas e saberes oriundos de diferentes epistemologias, como descreve Rose (2013) sobre o Céu da Mantiqueira, onde são utilizadas diferentes medicinas como o Kambô⁴¹, as tinturas de plantas, os florais, os rapés - além de medicamentos alopáticos convencionais.

Contudo, há que se tomar cuidado com a generalização das religiões ayahuasqueiras, pois na UDV, por exemplo, há certa preocupação em concentrar os efeitos curativos da Hoasca no aspecto espiritual e religioso, a fim de evitar conflitos

⁴¹ Também conhecido como vacina do sapo, trata-se da aplicação cutânea da secreção extraída do sapo *Phyllomedusa bicolor*, muito usada por povos indígenas da região do alto Juruá, localizada no Acre (ROSE, 2013).

com a legislação brasileira que proíbe práticas de curandeirismo bem como veda o uso da Hoasca fora do contexto religioso. A UDV é considerada como a mais organizada das religiões ayahuasqueiras (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008) e possui um departamento médico próprio, o qual busca pesquisar as propriedades terapêuticas da Hoasca, sobretudo desde um ponto de vista biomédico.

Sendo assim as religiões ayahuasqueiras correspondem a uma prática espiritual curadora marcada por um ideal da Grande Saúde. Teixeira (2004) argumenta que a Grande Saúde é o objetivo de uma hipotética “medicina espinosana”, onde os esforços são direcionados para uma seleção de afetos e por um aumento de potência. A terapêutica da Grande Saúde seria, portanto, orientada por uma fisiologia do *Corpo sem Órgãos*⁴² na qual a patologia é entendida como *afectologia* (TEIXEIRA, 2004), o que será melhor abordado adiante.

A cura na psicologia

A psicologia enquanto ciência possibilita um entendimento específico acerca das doenças, muito embora essa não tenha sido sua preocupação inicial.

Como ciência moderna, a psicologia tem estabelecido como seu objeto os fenômenos que ocorrem na faixa da realidade humana situada entre o puramente lógico e o puramente biológico, ou seja, o psíquico, e tem avançado no entendimento desse objeto com conceitos, modelos e métodos próprios. (PAIVA, 2007, p. 102)

A psicologia, então, conjuntamente com outros discursos que se voltam para a saúde, promove a noção de que acessar o “eu interior” é um modo de produção de saúde, pois é esse “eu interior” que se encontra em um estado de imperfeição, de incompletude, de incapacidade (MEDEIROS; BERNARDES; GUARESCHI, 2005).

Nesse sentido, o conceito de inconsciente proposto por Sigmund Freud é de suma importância. Em seu artigo metapsicológico sobre o inconsciente, Freud (1915) justifica o conceito de inconsciente lembrando que os dados da consciência apresentam um número muito grande de lacunas, ou seja, ocorrem atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais a consciência não apresenta provas.

⁴² O Corpo Sem Órgãos (ou apenas CsO) é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari nas obras “O Anti-Édipo” e “Mil Platôs”. Este conceito foi retirado da obra do poeta, ator e dramaturgo Antonin Artaud e funciona mais como uma prática ou conjunto de práticas do que um conceito teórico definido e apreendido pela razão.

Devido a sua formação médica, Freud volta-se para as afecções da alma, para aquilo que não era do organismo, mas que se manifestava no corpo, isto é, o sintoma. Ele desenvolveu uma tecnologia para o ser humano tornar-se sujeito do desconhecido, considerando o inconsciente como lugar onde se encontra a verdade do sujeito.

Então, para se desenvolver como humano, para compreender o modo como vive e transformá-lo, são necessárias estratégias de autoconhecimento – um autoconhecimento que se faz por meio de práticas que acessem aquilo que se desconhece de si mesmo. (MEDEIROS; BERNARDES; GUARESCHI, 2005, p. 266)

Tais estratégias de autoconhecimento estão diretamente relacionadas com uma noção de cura para a teoria psicanalítica, considerando esta abordagem teórica como uma das mais relevantes para a psicologia ocidental, justamente por ser a primeira teoria a abarcar um dispositivo analítico e clínico simultaneamente. Com o tempo, a abordagem psicanalítica criada por Freud se tornou uma escola dentro da psicologia, incluindo autores que aprofundaram a obra freudiana (Melanie Klein, Donald Winnicott, Jacques Lacan, entre outros) e autores que foram além, mas partindo de conceitos psicanalíticos para criar novas abordagens tanto teóricas quanto práticas (Carl Jung, Wilhelm Reich, Felix Guattari, entre outros). Uma ideia central da psicanálise freudiana é a escuta analítica caracterizada pela técnica da atenção flutuante por parte do terapeuta e com a regra de ouro da psicanálise - "fale tudo o que vier a sua mente".

A vocação da análise, portanto, não é dizer o que somos, mas sim promover a escuta daquilo de que estamos em vias de diferir - ou seja, a sustentação de devires-outro. Tal vocação esteve presente na própria fundação da psicanálise, com a qual se inaugura o campo analítico. A criação por Freud deste novo tipo de prática, no final do século XIX, se constituiu como uma resposta possível ao malestar provocado pelo declínio do modo de subjetivação então dominante, o qual se expressa convulsivamente no conjunto de sintomas que se convencionou chamar de histeria. (ROLNIK, 2000, p. 3)

Entretanto, a teoria psicanalítica com suas dissidências ou desdobramentos formam apenas uma das várias vertentes da psicologia científica. Como exemplos de outras abordagens podemos mencionar a teoria cognitivo-comportamental, o behaviorismo, a gestalt-terapia, a psicologia humanista, a psicologia analítica e a psicologia transpessoal - embora essas duas últimas sejam consideradas pelos psicólogos mais ortodoxos como pseudocientíficas ou até esotéricas. Assim, vemos que a ciência da psicologia se mostra, hoje, bastante plural - e talvez seja mais adequado falarmos das psicologias no plural (BOCK et al, 2001), justamente para enfatizar essa diversidade teórica.

As psicologias formam um campo onde se misturam teorias e práticas que, de maneiras diversas, encontram na subjetividade seus limites. Isso equivale dizer que no esforço de se constituir enquanto ciência, a psicologia sucedeu com o objetivo de "produzir e gerenciar uma subjetividade funcional no período da modernidade e pós-modernidade" (BAREMBLITT, 1998, p. 31). Essa pluralidade de teorias e práticas situadas no domínio da ciência da psicologia - ou esse "Poliverso Psi" (BAREMBLITT, 1998, p. 31) - está passando por profundas transformações que, de um modo ou de outro, acompanham as transformações da ciência e da sociedade como um todo.

A delimitação entre os períodos da modernidade e pós-modernidade, embora muitas vezes considerada controversa ou inconsistente, serve para caracterizar uma mudança, uma diferença importante, entre as visões de mundo (e com elas as noções de matéria, de homem, de sociedade e realidade, etc.) que embasam a ciência e, por isso, influenciam substancialmente seus resultados ou efeitos.

Este grosso e heterogêneo caldo composto de ingredientes teóricos e práticos, mas também místicos e populares (BAREMBLITT, 1998), caracteriza o "Poliverso Psi" embebido de visões e práticas tanto da modernidade quanto da pós-modernidade. Barembritt define o que ele próprio denominou de Poliverso Psi como "um conjunto de limites externos difusos e de composição interna heteromorfa, heterogênea, heterológica e até heteroclítica, cujos meios e fins apresentam desiguais características" (1998, p. 31). Definição difícil, mas é uma ideia mais conceitual do que a simples metáfora do caldeirão do Poliverso Psi. Trata-se, portanto, de um problema de alta complexidade.

Por exemplo, se tentarmos pensar no fato de que somos seres ao mesmo tempo físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade é aquilo que tenta conceber a articulação, a identidade e a diferença de todos esses diferentes aspectos, enquanto o pensamento simplificante separa esses diferentes aspectos, ou unifica-os por uma redução mutilante (MORIN, 1999, p. 176).

No contexto da ciência moderna, em que o mundo se explica a partir da junção de partes isoladas, com funcionamentos distintos e, somadas umas as outras, compõem a realidade; "com os conceitos de espaço e tempo absolutos, e o de objetos materiais separados movendo-se nesse espaço e interagindo mecanicamente" (CAPRA, 1982, p. 172) - desenvolvem-se psicologias que, comprometidas com o rigor exigido por essa

ciência dominante, refletem uma prática muitas vezes superadaptada ao modelo da *tecnociência*⁴³.

Vê-se, então, que frente à enunciação de um novo paradigma alguns conceitos que permeiam as práticas psicológicas mostram-se frágeis. Nesse ponto, não se trata de uma análise a respeito de quais práticas seriam mais “revolucionárias” no atuar *Psi*, mas de uma reflexão sobre as bases que fundamentam metodologicamente esse atuar *Psi*, tanto na formulação de teorias quanto das práticas terapêuticas em si.

Deste modo, percebemos o mecanicismo de conceitos recorrentes, por exemplo, o de *self*. Usado por muitas psicologias, o conceito de *self* abarca os aspectos referentes ao si mesmo, como instância psíquica única e capaz de ser isolada, passível de observação e quantificação. Assim, determinadas escolas da psicologia formularam conceitos bem elaborados sobre a noção de *self* e de métodos para trabalhar com essa instância. Os autores Goolishian e Anderson defendem que:

[...] segundo esta perspectiva, o si mesmo tem existência independente, possui qualidade e quantidade, pode ser são ou enfermo, perdura ao longo do tempo, é possível conhecê-lo, medi-lo, observá-lo e logo se converte na unidade suprema que de alguma maneira sustenta e suporta tudo aquilo de que o *self*, segundo se acredita, participa. (1996, p. 193)

Torna-se evidente o quanto essa noção segue o modelo mecanicista em que há objetos isolados, cuja composição se dá a partir da junção de suas peças também isoladas, em interação mecânica e linear, com conceituações rígidas e pragmáticas. Em termos caricatos, é como se fosse possível apertar o botão *pause* do *self* no momento da relação terapêutica; como se fosse possível pausar, paralisar um processo de tornar-se *self* quando se intervém com ele.

Nesse caso, os vícios científicos de determinismo e reducionismo, bem como os desdobramentos que esse pensamento pode ter sobre a própria atuação, parecem bastante evidentes. Afinal, tornar-se-ia mecanicista também estar com o outro, a relação terapêutica em si.

Assim, não se trata de uma tentativa de atribuir validade a um ou outro conceito/nomenclatura, seja ele o *self*, o inconsciente ou outro. No entanto, torna-se emergente a “desencapsulação” dos conceitos, para que possam sair do isolamento e

⁴³ Abib (2008, p. 425) chama de *tecnociência* um paradigma científico que “em sua hegemonia ameaça devorar a razão prática de todas as ciências, pois se orienta tão-somente por problemas e questões que dizem respeito apenas à razão teórica e à razão técnica”. Outra característica deste paradigma tecnocientífico apontada por este autor é a desvinculação da ciência com a filosofia, o que significa, grosso modo, uma ciência sem consciência.

reducionismo. Dessa forma, poderíamos pensar em um modelo terapêutico capaz de “(...) intervir em estruturas congeladas, em sistemas cibernéticos obstinados e repetitivos, como agentes de mudança” (GOOLISHIAN; ANDERSON, 1996, p. 196) - como um movimento de resgate da fluidez do pensamento para recuperar a processualidade do ser.

O advento de novos paradigmas derramando-se na ciência e, para o maior interesse no momento o derrame causado na psicologia, abre o espaço necessário para que se descubram teorias que colocam o atuar psicológico no mesmo pulsar orgânico que se pretende dar à compreensão da vida. A investigação de uma forma de concepção que corresponda a ruptura da velha visão do mundo e de homem trazem para o âmbito psicológico a produção de teorias que dão conta de trabalhar as separações mente/corpo, objeto/observador e tantas outras dicotomias estabelecidas pela ciência moderna. Nas palavras de Barends:

(...) estes são momentos magnos de intensificação nos quais a subjetividade é questionada e invadida pelo virtual inovador absoluto, dando lugar a uma metamorfose geralmente irreversível. Penso que a busca de recursos para propiciar esse tipo de efeito é um dos caminhos mais fascinantes para a investigação das próximas décadas. (BAREMBLITT, 1998, p. 39).

Assim, através dos conceitos de inconsciente e corpo, vamos introduzir uma das teorias que parecem corresponder de forma mais condizente a este paradigma atual: a psiquiatria materialista de Deleuze e Guattari, também chamada de filosofia da diferença, ou ainda de esquizoanálise.

Inconsciente e corpo são conceitos importantes porque pretendo fazer alguns apontamentos a respeito das possíveis aproximações entre Daime e psicologia, buscando esboçar um corpo teórico para uma terapêutica da pós-modernidade. A psicologia do inconsciente, nesse sentido, pode contribuir nos estudos sobre os efeitos visionários causados pelo Daime, sendo que diferentes concepções de inconsciente proporcionam diferentes abordagens para o entendimento deste tema.

O inconsciente freudiano, por exemplo, pode relacionar os efeitos visuais do Daime (as mirações) com aspectos do conflito edípico com as figuras paternas e maternas, sendo que a figura da madrinha/padrinho ou guia da sessão também propiciaria uma reelaboração dos conteúdos deste conflito. Um estudo feito na Colômbia sobre Ayahuasca e psicanálise identificou fenômenos transferenciais entre os participantes da sessão e os chamados médicos indígenas ou mestres ayahuasqueiros (CÓRDOBA; VALLEJO; SAA, 2012). Os resultados deste estudo demonstraram que os

participantes mais experientes com o chá tendem a desenvolver uma transferência positiva com o guia espiritual, facilitando o processo terapêutico. Em contraste, os participantes inexperientes demonstraram uma transferência ambivalente ou negativa. Em ambos os casos, os participantes atualizaram de maneira inconsciente aspectos primários⁴⁴ na figura do líder ayahuasqueiro (CÓRDOBA; VALLEJO; SAA, 2012).

Também é possível relacionar as mirações com os arquétipos da psicologia analítica de Jung (1987, p. 44) – as mirações como um acesso ao inconsciente coletivo. Para Jung, o inconsciente é uma fonte cujo potencial “revela às vezes uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento”. Outra possibilidade de entendimento faz menção ao inconsciente-multiplicidade de Deleuze (1972), que considera a produção desejante (inconsciente) como processo imanente (não transcendente) e altamente heterogêneo. Pois é essa configuração de inconsciente-multiplicidade que abordaremos com maior atenção.

Se entendemos que na prática terapêutica os esforços estão direcionados para uma diminuição do sofrimento humano, este acontece enquanto uma co-produção entre o corpo e o inconsciente. Contudo, cabe perguntar como que o corpo e o inconsciente interagem na produção do sofrimento ou, antes ainda, que inconsciente é este que não está separado do corpo enquanto uma categoria abstrata ou um “quarto escuro” de difícil acesso? Adiantamos que não se trata de um inconsciente “edipianizado” e nem de um isomorfismo entre a estrutura do inconsciente e a estrutura da linguagem (CARDOSO JUNIOR, 2007).

Ao propor a teoria do inconsciente como multiplicidade, Deleuze e Guattari apontam alguns parâmetros pelos quais se basearam as teorias dominantes do inconsciente - em especial a psicanálise – e apresentam um inconsciente desejoso e produtor de vida. Mesmo apresentando muitas críticas ao inconsciente psicanalítico, uma proposta de uma nova tópica para o inconsciente feita por Guattari & Rolnik (2000) articula nove itens, dentre os quais cinco estão relacionados com a psicanálise⁴⁵.

⁴⁴ Na psicanálise os aspectos primários estão relacionados ao início do desenvolvimento da personalidade, quando há um predomínio de relações inconscientes da criança com as figuras parentais.

⁴⁵ Esta proposta de uma tópica para o entendimento do inconsciente descrita em “Micropolítica: cartografias do desejo” seria um jeito de compreender o inconsciente por meio de uma articulação destas nove entradas. Contudo, é interessante observar que destes nove itens, cinco estão relacionados, direta ou indiretamente, com a psicanálise. Isso significa que, mesmo com tantas diferenças, há uma produção científica de complementaridade, ao menos no que se refere ao conceito de inconsciente.

O primeiro ponto recupera o modelo pulsional freudiano, mas evita reduzir as energias pulsionais ou esvaziá-las das problemáticas corporais e das energias não verbais. O segundo ponto articula o inconsciente a um modelo do tipo icônico, mas sem que as semióticas icônicas estejam na dependência das semióticas da linguagem. O terceiro item trata dos automatismos de repetição. O quarto e o quinto ponto relacionam o inconsciente às memórias discursivas, se aproximando das noções estruturalistas que acentuam o significante. O sexto item trata das formações coletivas e sistêmicas. O sétimo ponto se aproxima da teoria jungiana ao propor um modelo que recupera as semióticas das sociedades arcaicas e restitui a especificidade às concepções mitológicas das produções subjetivas. “Em tais concepções há toda uma economia das almas, dos espíritos, toda uma apreensão por afeto que não passa pelo discurso ao nível significante, que dá um conhecimento de universo anterior a qualquer processo de discursividade” (GUATTARI & ROLNIK, 2000, p. 210). O oitavo ponto se refere ao inconsciente “capitalístico”, que corresponde à subjetividade produzida pela grande mídia, por exemplo. Por fim, o nono item faz menção ao inconsciente “maquínico”, ao qual é atribuído o papel de articulação de todos os outros pontos.

A multiplicidade permite entender o inconsciente fora da trama composta por representações recalcadas, por imagens edipianas que são registradas de forma traumática e que, por isso, determinam a falta pela qual o desejo circulará. O inconsciente passa a ser visto como produção desejante da e na realidade, produção esta que é múltipla, uma vez que não está ligada a uma representação *a priori*, e não tem como mediador uma necessidade nem uma falta. Nas palavras dos autores “a produção desejante é multiplicidade pura” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 61).

A teoria das multiplicidades é desenvolvida por Deleuze tendo em vista a teoria físico-matemática de Riemann e o tratamento filosófico que lhes confere Bergson (CARDOSO JUNIOR, 2007). Porém, o que distingue a teoria das multiplicidades para conduzi-la à questão do inconsciente é o problema da imanência. Assim, as multiplicidades requerem uma “imanência pura”, sendo que não estão relacionadas a qualquer tipo de transcendência ou a uma “imanência imanente a alguma coisa”. Com efeito, Deleuze afirma que “a imanência é o próprio inconsciente” (1981, p. 43 *apud* CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 16) o que, portanto, define um ser que se pode dizer da diferenciação.

As diferenças as quais me refiro não tem um sentido identitário, estabelecido a partir da perspectiva da representação – as supostas características

específicas de cada indivíduo ou grupo, que os distinguiriam de todos os outros. Ao contrário, refiro-me às diferenças no sentido daquilo que justamente vem abalar as identidades, estas calcificações de figuras, opondo-se à eternidade. O inatural, o intempestivo. Diferenças que fazem diferença. (ROLNIK, 1995, p. 1)

Esta associação entre inconsciente e multiplicidade, na qual o múltiplo não é tratado simplesmente como predicado ou adjetivo, mas passa ao estado de substantivo, confere ao conceito de multiplicidade um alcance ontológico – são as multiplicidades por elas mesmas. Tal associação exige uma revisão de elementos básicos para o entendimento do inconsciente, por exemplo, a noção de desejo. Esta preocupação foi marcante durante o início da chamada “psiquiatria materialista” ou “esquizoanálise” de Deleuze e Guattari, “cuja tese mais geral seria conceber a produção do real como um campo de fluxos que atravessam simultaneamente a produção desejante e a produção social” (CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 16).

Sendo assim, o desejo não está mais circunscrito a uma falta ou a alguma imagem traumática – ele não está mais condicionado simplesmente pelo determinismo psíquico⁴⁶. O desejo passa a ser visto como “imanência produtiva” que articula produção desejante e produção social (CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 19). Então, o desejo acontece no movimento das pessoas e das coisas pelo mundo. Ele se liga ao real e ao social porque está relacionado a “todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores” (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 215). As determinações certamente existem e também compõem o real, mas a produção desejante não se limita a isso.

Deleuze e Guattari observaram que não se tratava de entender a sociedade como possuindo um regime de produção que se superporia ideologicamente ao desejo, mas procurar caracterizar este último como dispendo de um regime de produção autônomo que se engrenaria funcionalmente com a produção social... (CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 19).

Na realidade, o inconsciente e a sociedade não são vistos de modo isolado, como se fossem dois pólos entre os quais se estabeleceria uma conexão, algo do tipo projeção ou introjeção. Localizar o inconsciente em um plano de imanência é localizá-lo em um

⁴⁶ O determinismo psíquico é criticado por Guattari & Rolnik (2000) no sentido de que seria um reducionismo da parte de Freud considerar como o mais importante o estabelecimento de “vias de passagem entre a libido sexual e os efeitos de sentido” (p. 267). Há outras reduções que a psicanálise faz da produção rica e variada do inconsciente a certos modelos, redução que, segundo Guattari & Rolnik (*idem*), inaugura-se com o próprio Freud.

plano inseparável da sociedade. Portanto, o desejo não está enclausurado em uma interioridade subjetiva, “porque o inconsciente é uma dobra do lado de fora (campo social) que constitui o lado de dentro” (CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 26). Mas quando há algum problema nesta dobra, algo que paralisa, que causa dor e limita o inconsciente enquanto produtor do real, como lidar com este problema?

...o problema do inconsciente não é um problema de sentido, mas de uso e produção. A pergunta para o inconsciente não é ‘o que isso significa?’, a qual está sempre a pressupor uma interpretação que remete o funcionamento do inconsciente à imitação de um modelo. A pergunta que se dirige às manifestações, aos signos do inconsciente, é ‘como isso funciona?’, quer dizer, como a partir de sua produtividade o inconsciente consegue constituir sua originalidade e ao mesmo tempo se conectar com elementos que, no campo social, funcionam como correias de transmissão, incluindo mesmo suas falhas e enguiços (CARDOSO JUNIOR, 2007, p. 35).

Torna-se intrigante pensar o que é essa produção desejante quando as referências sobre o desejo não indicam o quão livre de representações ele pode ser. O desejo “não é nem uma pulsão orgânica, nem algo que estaria sendo trabalhado, por exemplo, pelo segundo princípio da termodinâmica, sendo arrastado de maneira inexorável por uma espécie de pulsão de morte”⁴⁷ (GUATTARI; ROLNIK, 2000, p. 240). O desejo aqui aparece como condutor de uma ‘auto-produção’, quase ‘auto-regulação’ inconsciente, que ganha movimento pelo simples fato de ter o desejo como combustível para a produção do real. “Se o desejo produz, produz real. Se o desejo é produtor, só o pode ser a realidade e da realidade [...] o real resulta disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como auto-produção-inconsciente.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p. 31).

Esse ponto de vista do inconsciente como expressão (CARDOSO JUNIOR, 2007) e produção do real, conduz a teoria do inconsciente-multiplicidade para o entendimento do homem não de forma integrada (uma vez que não se trata de *partes* – inconsciente e real - em integração, união), mas de forma total. A realidade não se restringe à soma de suas partes, mas é o próprio humano, indivisível, que se faz presente, se faz real e produz vida. O inconsciente, sendo múltiplo, se assemelha a uma:

Teia de elementos heterogêneos que se interpenetram constituindo processos de diferenciação criativa e sistemas autoconsistentes, entretanto abertos e

⁴⁷ Talvez esteja aí uma grande diferença entre a esquizoanálise e a psicanálise no que tange uma possível função social do conhecimento. Para Guattari & Rolnik (2000), os postulados freudianos da primeira e segunda tópica acabam configurando um processo geral de amadurecimento e normalização do indivíduo. Como se por etapas sucessivas houvesse uma “integração da lógica do processo primário às normas do ego, às normas dos valores sociais, às normas dominantes” (p. 205). A esquizoanálise não vê a subjetivação somente como um processo de normalização do indivíduo.

interconectados, que transformam sempre o passado em passageiro presente ativamente atualizado no molecular e no cósmico! (FREITAS, 2009).

É desse movimento vivo que nos fala a esquizoanálise, movimento de criação, de produção e desconstrução da vida e na vida. Neste sentido, não há nada que não faça parte ou que esteja solto, perdido no espaço. Até mesmo convicções inabaláveis da modernidade perdem seu caráter absoluto, sem que por isso deixem de compor o real – é o mundo em transformação. O que trata a esquizoanálise é importante tendo em vista a grande marcha da história, a qual tende a produzir o sempre igual, a manter o que está posto e a desencorajar os que se encontram, nem que por um breve instante, no limiar dos contornos impostos socialmente – uma nova forma de pensar que puxa para uma nova forma de viver⁴⁸.

Ao embaralhar as cartas, do desejo e da economia, do homem e da máquina, da natureza e da cultura, do molecular e do molar, e **pressentindo o grau de hibridação que as décadas subseqüentes apenas intensificariam**, os autores [Deleuze e Guattari] inventavam uma nova maneira de sondar o presente, detectando nele o intolerável não a partir de uma universalidade desacreditada, mas a partir das forças que neste presente pediam novos modos de existência (PELBART, 2003, p. 183, grifos meus).

Em seu viés moderno, a ciência se movimenta embebida em concepções dualistas que perpassam os mais variados níveis de compreensão acerca dos fenômenos. Em contraponto a esse modelo e tentando atender as necessidades de outros paradigmas, outros olhares para o mundo, um outro *outro* e mesmo outros mundos (CASTRO, 2002), Deleuze e Guattari evocam os sentidos múltiplos da vida. Assim, aparecem algumas nuances que preparam o terreno do saber para a eficácia e processualidade dos fenômenos, e não mais para a exaustiva definição dos mesmos. “Acreditamos não mais ser possível conceber o conhecimento científico como representação da verdade do mundo, mas sim como uma maneira, dentre muitas outras, de criação, de invenção de modos de olhar, significar, recriar mundos” (GIACOMEL; RÉGIS; FONSECA, 2004, p. 90).

Nesse sentido, a esquizoanálise aponta de que forma o inconsciente - enquanto usina de produção desejante - se constrói com/no campo social, enquanto criadores inventivos do real. O real não aparece como um reflexo dos desejos do inconsciente, e

⁴⁸ “A esquizoanálise faz um esforço de mobilização das formações coletivas e/ou individuais, objetivas e/ou subjetivas, dos devires humanos e/ou animais, vegetais, cósmicos...” (GUATTARI & ROLNIK, 2000, p. 268). Ela não nega as diferenças em nome de uma suposta legitimidade do conhecimento. Ao contrário, as diferenças são colocadas em destaque, justamente por permitir um alcance maior da realidade, uma vez que esta é múltipla e diversa.

tampouco o inconsciente como uma expressão das internalizações da realidade. Assim, real e inconsciente são um para o outro em imanência, são na medida em que um interage com o outro e, portanto, são a própria interação entre um e outro.

Outra dicotomia da ciência moderna é a divisão entre mente e corpo. Nessa perspectiva, o corpo é visto como um amontoado de órgãos mecanicamente organizados, pelo qual se pode exercer o poder de alteração e dominação. Enquanto isso se atribui à consciência todo tipo de experiência subjetiva anunciada. Como explicam alguns teóricos:

O corpo, portanto, precisa ser controlado em prol da plena emergência da substancialidade subjetiva, identificada à unidade da consciência, porque esta seria a única capaz de uma autêntica experiência e representação do mundo e, portanto, a única possibilidade do conhecimento efetivo da realidade (GIACOMEL; RÉGIS; FONSECA, 2004, p. 91).

Assim, delegam-se funções específicas ao corpo e a mente, de forma que cada um desses tenham capacidades independentes um do outro, tornando-os separados. Na esquizoanálise o corpo deixa de ser visto em sua esfera meramente material, extensiva e anatômica e, passa abarcar a capacidade que ele próprio tem de afetar e ser afetado. Seja em sua face pulsante de impulsos elétricos, seja na sensação por vezes passível de decodificação, o corpo encontra-se no campo de interação do dentro e do fora. “Um corpo cuja potência de vida não se efetua nos órgãos, mas nos encontros agenciados com o mundo”. (GIACOMEL, RÉGIS e FONSECA, 2004, p. 92).

O corpo agora anuncia não só o organismo – enquanto sistemas de órgãos dispostos a fim de regular os processos de sobrevivência física – mas também anuncia aquilo que Deleuze e Guatarri, nos postulados “O Anti-Édipo” (1972) e “Mil Platôs” (1980) da série “Capitalismo e Esquizofrenia”, denominam *Corpo sem Órgãos* (CsO), a partir das obras de Antonin Artaud e de Baruch Espinoza. Então, o corpo é receptáculo do organismo e do Corpo sem Órgãos. Com esta idéia podemos pontuar uma diferença entre imanência e transcendência no processo de configuração das formas da realidade:

[...] quando esse processo é comandado por uma lei que lhe é imanente, ele irá orientar-se pelas intensidades produzidas no Corpo sem Órgãos; já quando é regido por uma lei transcendente, esta impõe ao desejo imagens *a priori*, extrínsecas a seu movimento. A primeira estratégia definirá um modo antropofágico de subjetivação, enquanto que a segunda, um modo do tipo identitário-figurativo (ROLNIK, 2000, p. 10).

Corpo sem órgãos não pode ser quantificado, não se submete à mensuração e cirurgias médicas, não está passível de dominação e não pode ser veículo de poder. O

CsO pode ser entendido como um espaço vazio pelo qual o desejo circunda. Mas o CsO não pode ser um espaço vazio, pois não é extensivo e sim intensivo. Dessa forma, se há produção do pulsar desejante que investe na própria produção, é no CsO que os fluxos desejosos se encadeiam (ORLANDI, 2004). Não um lugar de encadeamento, mas um estado de corpo que se configura no encontro com outros corpos, como uma virtualidade que está sempre atualizando a realidade.

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo, não extenso. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 13).

Apesar da difícil compreensão desse conceito, visto que o CsO é mais facilmente experimentado do que conceituado – e também mais facilmente expresso na arte, como fez o seu propositor Artaud –, a expressão dele se dá nos níveis de intensidade dos encontros. Assim, o plano de imanência ao qual estão tanto o corpo quanto o inconsciente e o próprio campo social, abarca também essa experiência do CsO que não aparece enquanto instância, mas é vivenciado na potencialidade dos encontros.

De todo modo você tem um (ou vários), não porque ele pré-exista ou seja dado inteiramente feito - se bem que sob certos aspectos ele pré-exista - mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo... É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos... (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 9).

Portanto, a esquizoanálise pode ser um importante referencial teórico no estudo da cura com Daime. Se tomarmos como exemplo as mirações enquanto produções mentais, mas também como vislumbres de uma realidade oculta, podemos pensar que tal fenômeno é melhor compreendido se for situado em um plano de imanência. Poderíamos pensar que as mirações correspondam a categorias universais e transcendentais, e nessa perspectiva ficaria explicado como que tantas pessoas que tomam a Ayahuasca apresentam as mesmas visões, com cobras, jaguares, etc. Porém, não seriam estas manifestações decorrentes do set e setting ayahuasqueiros?

A cura com Daime

De acordo com o relato de daimistas e de pessoas que utilizam ou já utilizaram a Ayahuasca de forma ritualizada, as experiências com o chá permitem um profundo autoconhecimento e autoanálise, provocando efeitos terapêuticos em diferentes quadros clínicos, tais como dependência química, depressão e transtornos de ansiedade, além de ser considerada como nobre ferramenta de evolução espiritual (SANTOS, 2006).

Para Shanon (2013), a experiência com Ayahuasca é como uma espécie de autoexame psicológico profundo. Ele estudou os momentos de *insight* psicológico nas experiências com Ayahuasca, evidenciando que tais momentos conduzem a transformações pessoais e cura. Com base na teoria fenomenológica cognitivo-psicológica, em contraste com a perspectiva clínico-psicológica ou biomédica, o autor faz um retrato sistemático de padrões que podem ser considerados como possibilidades psicológicas.

A expansão da Ayahuasca para o meio urbano foi estudada por Labate (2004), descrevendo o uso da Ayahuasca marcado por influências do orientalismo e de vocabulários provenientes do universo *new age* e da psicologia, além de elementos do cristianismo, espiritismo e umbanda. Entretanto, em todos esses grupos ayahuasqueiros é inegável a presença de uma sabedoria indígena, as vezes de forma discreta ou velada. O uso da bebida psicoativa é a marca principal dessa sabedoria indígena, mas há outros elementos. No caso dos grupos ayahuasqueiros mais conhecidos (Santo Daime, UDV e Barquinha) esta ligação com as origens se apresenta de diversas formas.

No Santo Daime, por exemplo, o uso dos maracás, os bailados, a noção de batalha espiritual, a separação entre homens e mulheres durante o ritual, ainda que esta última característica não se verifique em muitos grupos indígenas. Na UDV esta ligação pode ser verificada pelas chamadas, que são cânticos entoados durante as sessões e, na Barquinha, a presença dos encantos (MERCANTE, 2003). Além destes grupos, há que se considerar a existência de outros grupos que utilizam a Ayahuasca de forma ritual e que não estão diretamente ligados a nenhum dos três grupos religiosos já mencionados. Em alguns casos, tais grupos se formam a partir de dissidências de um grupo religioso existente, agregando novos elementos rituais e abandonando concepções consideradas ultrapassadas ou não proveitosas. Em outros casos, o grupo já surge de forma singular e desvinculada de qualquer religião, embora possam apresentar elementos do xamanismo, do orientalismo, do rastafarianismo ou outra escola espiritualista (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

Groisman (1999) realizou um estudo pioneiro que explora as possíveis ligações entre a cosmovisão do Santo Daime e as cosmovisões indígenas. Utilizando o conceito de práxis xamânica, evidencia como que “os grupos sociais recorrem, individual ou coletivamente, a esta práxis que se constitui num efetivo mapeamento do desconhecido, território dos infortúnios, das doenças e dos conflitos” (GROISMAN, 1999, p. 41).

Silva define a concepção daimista de doença enfatizando os traços holísticos e integrativos – “a doença é mais que uma simples manifestação de uma disfunção orgânica individual; na verdade, inscreve-se num quadro de referência cósmico”. Portanto, a doença para os daimistas manifesta-se corporal e espiritualmente enquanto sinal de desarmonia, que pode ocorrer em função da “ignorância das leis que regem o mundo social e espiritual, como pode ser a intenção de transgredir estas leis” (GROISMAN, 1999, p. 114).

Labate et al (2008) sugerem a realização de pesquisas interdisciplinares sobre a Ayahuasca, as quais deveriam superar a visão biomédica⁴⁹ e dialogar com a antropologia, a fim de compreender aspectos culturais relativos ao uso da bebida. Isso porque nos usos religiosos da Ayahuasca há uma tendência a relacionar as causas das doenças com fatores espirituais, além dos físicos. Sobre as diferenças das concepções de doença e saúde entre os modelos médicos e religiosos, podemos trazer a reflexão de Peláez (1994, p. 69-70, grifos meus):

A medicina "científica" aperfeiçoa suas técnicas para descobrir, na intimidade de uma célula, as causas de uma doença e orienta suas terapias visando à remissão do desequilíbrio do órgão ou da função afetados. Os sistemas religiosos, entretanto, colocam num segundo plano o transtorno orgânico e buscam restaurar o desequilíbrio homem/cosmos simbólico através de diferentes práticas rituais: exorcismo, adorcismo, confissão, "passes", orações, etc., gerando um clima de expectativa e fé no paciente e nos que o rodeiam. Aqui a tarefa de cura, mais do que um empreendimento intelectual, seria um exercício de poder do curador (médium, xamã, pastor, etc.). (...) Nos sistemas religiosos, a remissão sintomática não seria necessariamente um indicador de cura, nem a morte do paciente marcaria o fracasso do tratamento. Nestes sistemas a cura equivaleria a uma "transformação espiritual" através da qual o doente recuperaria um "verdadeiro" sentido de vida. Por este ponto de vista, os conceitos de **saúde** e **salvação** seriam sinônimos (ambas as palavras provem da mesma raiz latina: salus).

De acordo com Peláez (1994) há no Brasil uma grande busca pela cura nos sistemas religiosos os quais coexistem com os sistemas médicos, tanto os científicos quanto os populares e "alternativos". Assim, a autora argumenta que essas "opções" de

⁴⁹ O dualismo entre corpo e mente, proposto pelo filósofo René Descartes, levou a medicina a direcionar sua atenção para a máquina corporal, para o biológico, deixando de lado aspectos psicológicos, sociais e ambientais da doença (CAPRA, 1996), configurando o modelo biomédico como reducionista.

cura são utilizadas pelas pessoas de forma pragmática, formando um itinerário terapêutico que não implica necessariamente em conflitos entre sistemas de cura distintos.

Esta autora pesquisou um grupo daimista de Florianópolis e desenvolveu um estudo pioneiro sobre a cura e seus significados. A argumentação é feita com base em duas expressões êmicas, "receber uma cura" e "curar-se na doutrina". A primeira expressão remete a uma experiência de remissão sintomática da doença após a participação no ritual. Aqui, "a participação destes indivíduos pode ser parte de um itinerário terapêutico, por isso, após a desapareção do transtorno, se consideram curados e muitas vezes se afastam da Igreja" (PELÁEZ, 1994, p. 86). No entanto, "receber uma cura" não é exclusivo de daimistas esporádicos ou iniciantes e também pode ocorrer com fardados, após um processo de busca de saúde mental, corporal e espiritual. Já a ideia de "curar-se na doutrina" está mais direcionada ao contexto da irmandade de fardadas e fardados, pois indica um movimento gradual de aprendizado e desenvolvimento nas práticas rituais e na vida cotidiana com um todo.

A segunda expressão: "curar-se na Doutrina", seria um processo de evolução espiritual que estender-se-ia por toda a vida, sendo os rituais e o cotidiano territórios propícios para curarse. Este caminho, em geral, é longo, difícil e doloroso pois as mudanças não seriam instantâneas nem "mágicas" e muitas vezes haveria retrocessos, quando o indivíduo reincide em seus "erros".(...) Em outras palavras, o caminho da cura seria um processo de transformação durante o qual o daimista iria incorporando paulatinamente o *ethos* e *visão de mundo* desta doutrina religiosa. (PELÁEZ, 1994, p. 87-88, grifos do original)

Deste modo, a autora demonstra que as experiências curativas dos daimistas abrangem vários aspectos e podem ser esquematizadas a partir de alguns indicadores de cura. São eles: modificações na personalidade; modificações nas relações com o corpo; reinterpretação das histórias de vida; modificações nas relações com a sociedade em geral; modificações nas relações com a natureza e reinterpretação das concepções de trabalho.

Retomamos a proposta do paradigma ecológico capaz de orientar as atividades terapêuticas com Daime e ao vislumbre de métodos que de certa forma já são postos em prática, ainda que sejam reconhecidos mais como religiosos e menos como científicos. Desse modo, as indagações são importantes pois o território terapêutico remete a um espaço tradicional de um pensamento científico/religioso tradicional. No entanto, por mais que se dê em espaço privado ou religioso, a cura é sempre uma produção política,

social e institucional⁵⁰ (GUATTARI & ROLNIK, 2000). Com base nesse paradigma alguns pontos centrais se sobressaem enquanto fatores terapêuticos do Santo Daime.

Inicialmente, as discussões acerca da imanência pela qual se dão inconsciente, campo social e corpo (enquanto organismo e CsO) privilegiam uma intervenção terapêutica desvinculada de noções patológicas e sintomáticas enrijecidas ou engessadas. Isso não significa um abandono total dos parâmetros terapêuticos pelos quais se convencionou chamar de psicologia clínica. Isso significa outros entendimentos acerca das práticas e atividades terapêuticas e dos modos atuais de subjetivação, como aponta Rolnik (1995), em torno ao conceito de sintoma:

O salto na turbulência do transhumano⁵¹ produz mal-estar. Para nos proteger, fazemos sintomas – formações existenciais de compromisso que funcionam como solução temporizadora. De um lado, neutralizam as diferenças, poupando-nos de enfrentar suas exigências, o que atenua momentaneamente nosso desassossego e abre possibilidades de vida. De outro lado, porém, esquivar-se tem seu custo: um desvigor do processo de construção experimental da existência, através da qual atualizam-se as diferenças. A doença psíquica é exatamente este desvigor – força de resistência contra a finitude das figuras em que nos reconhecemos. (1995, p. 2).

Nesse trecho observamos que a noção de sintoma para a esquizoanálise se configura enquanto a incapacidade do desejo em criar novas conexões, recorrendo a acoplamentos repetitivos e diminuidores da potência. “O fato é que o sintoma deve ser desnaturalizado, isto é, desconectado daquilo que o fixa e enrijece e posto no âmbito da produção” (YONEZAWA, 2004, p. 275). Se o sintoma denuncia a disfunção do desejo ao percorrer novos fluxos, ele denuncia também os fluxos que não estão sendo percorridos, denuncia os corpos sem órgãos que não são criados. Por isso, para que um corpo funcione enquanto sintoma, ele necessariamente tem que denunciar o alcance de vida pelo qual anseia. “O trabalho de análise deixa de ser uma interpretação de conteúdos latentes preexistentes no sintoma e transforma-se numa invenção de novos focos suscetíveis de bifurcar a existência” (YONEZAWA, 2004, p. 282). Desvelar essas novas vias conectivas pelas quais as máquinas desejanter podem se acoplar - aumentando seu potencial de vida - pode ser considerado um fator terapêutico do Santo Daime. Deste modo, “a eficácia do dispositivo analítico está em relançar o ser em sua

⁵⁰ Mesmo que se trabalhe muito ainda com o indivíduo, entendido como um ser-em-si (seus sintomas e conflitos individuais), seria uma ingenuidade muito perigosa desconsiderar o tecido social em que a patologia se produz.

⁵¹ Rolnik (1995) coloca que o transhumano é o “plano virtual, constituído pelos problemas gerados pelas diferenças em suas aglutinações”, enquanto que o humano é o “plano atual, constituído pelos modos de existência criados como resolução para os problemas colocados no virtual” (p. 2). Uma das funções do dispositivo analítico seria facilitar a relação entre o humano e o transhumano.

processualidade, desfazer nódulos de figuras identificatórias calcificadas, criar condições para a invenção de possibilidades de vida produzidas a partir de um processamento das diferenças e não de seu rechaço” (ROLNIK, 1995, p. 3). Assim, o Santo Daime pode ser o agente que potencializa o dispositivo analítico e o desfaz.

Outro ponto para o qual vale a pena se atentar se refere ao trabalho corporal enquanto dispositivo criativo da prática terapêutica na esquizoanálise. Isso nos remete às colocações foucaultianas a respeito de como o poder pretende manifestar-se primeiramente sobre a dominação dos corpos⁵², e não um poder que incide exclusivamente sobre as consciências (MAIA, 2003). Esse pensamento nos conduz à terrenos ainda mais precisos. Afinal, como explicitado anteriormente, é através do corpo (este que carrega um organismo e um CsO) que as máquinas desejantes agenciam o real.

Alma e corpo são uma só e mesma coisa, concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão (...). Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar de nossa alma. (ESPINOSA, 1973).

Podemos encontrar nas ideias de Espinosa (1973) a justificativa para um trabalho corporal efetivo. O aumento da intensidade do corpo promove fluxos e cortes que são partes da criação/intensificação de CsO, “deixando fluir intensidades afetivas, para só assim ser outro de novo” (GIACOMEL, RÉGIS e FONSECA, 2004, p. 89).

Baremlitt (2003) nos aponta como os momentos de intensificação do/no corpo interagem com as vivências subjetivas e produzem linhas de fuga que são fundamentais à prática terapêutica na esquizoanálise. Resgatando os vocábulos gregos *klínos* e *klínamen*, o autor sugere uma prática clínica que opera por um desvio-inventivo, se opondo a uma clínica padrão "clinos-passivo". O termo *klínos* significa "posição horizontal" ou "estar recostado" e alude à clássica posição do paciente no divã. Já o termo *klínamen* significa "desvio" e remete a ideia democratiana de que a realidade é formada por átomos que caem no vazio, e quando um átomo desses se "desvia" entra em colisão com outro criando uma nova unidade inventiva (BAREMBLITT, 2003). Assim, o autor apresenta as propostas de intervenção terapêutica a partir da esquizoanálise as quais ele chama de Klínicas do Esquizodrama. A ênfase no termo clínica com "k" serve

⁵² Foucault (*apud* MAIA, 2003) nos apresenta a ideia de biopoder e poder disciplinar, um que se vincula ao corpo molar das populações e o outro que se vincula ao corpo molecular dos indivíduos. Ambos acarretam “uma progressiva organização da vida social, por meio de meticulosos rituais de poder que têm como objetivo o corpo” (MAIA, 2003, p. 80), isto é, tornar os corpos dóceis e úteis, para o controle e a dominação.

para marcar a diferença de uma abordagem terapêutica não convencional, pois o esquizodrama é inspirado no alternativo, no desviante e original.

Deste modo, Baremlitt (2003) argumenta que em geral o esquizodrama é uma proposta terapêutica que busca efetivar as chamadas tarefas positivas e negativas da esquizoanálise, tais como expostas no *Antiédipo* de Deleuze e Guattari. As tarefas negativas compreendem a demolição, o questionamento ou a "raspagem" das entidades da superfície de registro de controle, isto é, "problematizar a maior quantidade possível de *identidades* das *entidades* fundadas nas sínteses disjuntivas exclusas, quer dizer, as que fundamentam o Ser e o Ter, sob as características do estável, do exclusivo e do excludente" (BAREMBLITT, 2003, p. 21, grifos do original).

Trata-se ainda de *demoluir* (demolir + desconstruir) o corpo como organismo, os representantes do Estado e do Capital na subjetividade, enfim, todos os "Corpos Cheios", enquistados como tendências predominantes de Repetição do Mesmo, Reprodução de Antiprodução etc. (...) As tarefas *positivas* consistem em propiciar a emergência de devires, singularidades, intensidades e individuações inéditas, como se pode ver na Teoria de *atualizações do virtual* de toda *natureza*. Trata-se, porém, não apenas de fazê-las devir, mas também de reconhecê-las (ou melhor, conhecê-las) e de assumí-las, razão pela qual enfatizamos a necessidade de uma sensibilização aberta para captar as invenções emergentes em vários níveis de semiótica (verbal, "não-verbal" etc.). (BAREMBLITT, 2003, p. 21, grifos do original)

Nesse sentido, os trabalhos corporais não fazem referência a práticas de academia, de ginástica, exercícios aeróbicos ou coisa parecida, mas antes de tudo, colocar em movimento o corpo que resiste e se entrega para novas possibilidades do sentir e do experimentar. Nesse sentido, o Santo Daime pode facilitar um processo de introspecção e consciência corporal, ao mesmo tempo que propicia uma vazão ou extravasão de sentidos, possibilitando também uma sondagem e/ou acoplagem ao CsO - enquanto corpo virtual e intensivo, um corpo das afetações, um corpo dos devires.

O Daime age no corpo sem órgãos e no corpo orgânico, o que pode ser visto nas "limpezas" que são comuns nos rituais. A limpeza ou purga funciona como uma intensificação dos corpos por meio da qual são identificadas e ativadas as identidades anti-produtivas ao mesmo tempo em que as cargas emocionais associadas a tais identidades são descarregadas, permitindo um revigoramento e um novo começo. O padrinho Sebastião ofereceu um ensinamento interessante a respeito das limpezas. Constantemente ele lembrava sobre o valor da limpeza e a necessidade de sempre prestar atenção ao motivo do vômito e ao que se está botando para fora, para não fazer igual os cães que vomitam e depois comem o próprio vômito. Ou seja, a limpeza é uma

oportunidade de se restabelecer e ao mesmo tempo de aprender - elimina a carga desagradável e produz autoconhecimento.

Tais efeitos de limpeza ou purga estão relacionados com as propriedades terapêuticas do Daime no tratamento de pessoas com problemas decorrentes do uso abusivo de drogas. A psicóloga Anja Loizaga-Velder (2013) dividiu os efeitos terapêuticos da Ayahuasca no tratamento da dependência química em três grupos: efeitos voltados ao corpo, efeitos pessoais e efeitos transpessoais. O primeiro grupo corresponde aos efeitos de desintoxicação, diminuição da “fissura” pela droga e aumento da consciência corporal. O segundo grupo caracteriza os efeitos de superação dos mecanismos de negação, aumento da introspecção e autoanálise, e ocorrência de *insights* terapêuticos. Por fim, há também os efeitos chamados de transpessoais, que incluem a consciência de um poder maior de si mesmo, com renovação espiritual, a vida ganha novos sentidos, ocorrendo uma reorientação no sistema de valores e sensação de paz interior.

O ambiente ritual pode ser entendido enquanto dispositivo que potencializa os efeitos terapêuticos em questão. Rose (2005) descreve as sessões de psicoterapia com Daime, onde há uma combinação de elementos da psicologia clínica com elementos religiosos e ritualísticos. A sessão terapêutica funciona como um ritual e a bebida sacramental se apresenta como Mestre curador, sendo o principal agente que intervém no tratamento. Nesse modelo de intervenção em que tanto o paciente quanto o terapeuta são daimistas e tomam o Daime, o terapeuta coloca seu corpo (ou melhor, seu aparelho) e seus conhecimentos técnicos à disposição do Daime, agindo como um co-terapeuta. Se a cura vem dos ensinamentos e lições do Daime enquanto entidade curadora, o terapeuta estaria presente apenas para garantir as condições rituais necessárias, guiando a sessão com base nas orientações do Daime e ao mesmo tempo pode prestar auxílio em situações de limpeza e/ou peia.

Nos trabalhos convencionais de Santo Daime, em que não há a figura do profissional da saúde enquanto co-terapeuta, a cura ocorre marcada pela posição de autonomia dos sujeitos. Pois ninguém sabe melhor sobre uma pessoa do que a própria pessoa, o que relaciona essa abordagem dentro de uma perspectiva da Grande Saúde. No entanto, é preciso refletir sobre o contexto ritual e sacralizado para conduzir a experiência nesse nível. Será que uma experiência estritamente terapêutica com o chá, realizada em uma sala "neutra", sem simbolismos religiosos, de forma totalmente dessacralizada, pode curar? E, caso possa, vai curar o quê?

A expansão da consciência proporcionada pela ingestão de Daime nos dá a possibilidade de um contato revelador com o mais íntimo de nosso ser, mas também com toda a natureza, tanto em nível molecular quanto cósmico. Essas conexões experienciadas por muitos que tomam o chá são reveladoras e permitem um mapeamento dos afetos ao mesmo tempo que possibilitam um fluxo de sentidos e afetos positivos - passamos a ter mais autonomia sobre nós mesmos, o que produz ânimo e disposição para seguir adiante. Com base em minhas observações e experiências, mas também apoiado nos relatos e entrevistas realizadas no campo, esta é a maneira como se entende o potencial terapêutico do Daime, dentro de um contexto ritual sacralizado que possa produzir as condições necessárias e seguras para tais conexões.

Há um significado especial dado pela condição ritualística ao se facilitar a possibilidade da emergência de uma catarse e da redução de ansiedade em face do reconhecimento do sofrimento emocional em um ambiente social adequado. A identificação, seja com uma liderança espiritual, um ser divino, uma comunidade religiosa ou toda uma sociedade, aliada à sensação de pertencimento, favorece a liberação de sentimentos, reverte a repressão e auxilia à expressão daquilo que é doloroso, temido ou humilhante" (LOTUFO NETO, 1997 *apud* MIZUMOTO, 2012, p. 51).

Penso que para aproveitar todo o potencial dessa experiência é necessário tratar o Daime com muito respeito e seriedade, não no sentido de rigidez e "ceticismo" e sim de comedimento, abertura, confiança e contrição. Por isso o ambiente ritual sacralizado é favorável. Assim, para os daimistas o Daime é um ser espiritual materializado primeiro no líquido e depois nos corpos das pessoas que o ingerem. Ao batizar a bebida de Daime o Mestre Irineu criou uma espécie de chave para uma boa experiência, pois a palavra Daime é ao mesmo tempo o nome da bebida sacramental e um rogativo ("dai-me amor", "dai-me a cura", "dai-me o conhecimento", etc.). Nesse caso, a sabedoria de Mestre Irineu ensina sobre a importância da intencionalidade ao se tomar Daime, que é preciso buscar, que é preciso saber o que pedir, se não aumentam-se as chances de uma experiência não proveitosa, para não dizer perigosa. "Daime é 'um ser' que conduz a pessoa para o advento de uma percepção espiritual do universo, uma chave que abre portas para que esta percepção espiritual possa ser usada na vida material" (GROISMAN, 1999, p. 99).

Por isso e para retornar ao referencial da esquizoanálise, não é demasiada pretensão pensar os rituais daimistas como atividades terapêuticas capazes de promover revoluções singulares que ameaçam os modelos reprodutivos do capitalismo, pois "uma máquina não é nada revolucionária se não adquire pelo menos a mesma intensidade de

potência de corte e fluxo das máquinas coercitivas” (YONEZAWA, 2004, p. 273). O Daime, nesse sentido, cumpre simultaneamente as tarefas negativas de "raspagem" e limpeza (o que inclui a peia), mas também as positivas como catalizadoras de devires - devir índio, devir vegetal, devir Gaia, devir extra-terrestre, devir guerreiro, etc.

Falamos, enfim, não de modelizações homogeneizantes das existências, mas de formas de afectar a capacidade conectiva dos corpos, de possibilitar a experimentação ativa que faz do corpo uma máquina inventiva de guerra contra os significantes, as culpas e faltas paralisantes (YONEZAWA, 2004, p. 290).

A partir do esgotamento da vida, como se não houvesse outra saída que não fosse o render-se ao que está posto (as imposições do Estado, do Capital, da Família, etc.), surge a necessidade do enchimento da vida, do organismo e do corpo sem órgãos – uma maneira de plenificar e revigorar a existência, tornando-a sutil e suficientemente bela. Reconhecer que a configuração do real atende a um processo complexo de co-produção que articula produção desejante e produção social possibilita a criação de modos singulares de subjetivação, modos inventivos de vida que não se rendam ao fatalismo das instituições dominantes. Podemos, assim, encarar a produção das subjetividades capitalísticas (GUATTARI & ROLNIK, 2000) sem cair num pessimismo desesperançoso, que mais paralisa do que impulsiona os movimentos inventivos de resistência.

A esquizoanálise poderia receber outros tantos nomes uma vez que trabalha com a ideia de multiplicidade, que permite entender a produção do real por meio de uma repetição da diferença – diferenças que se diferenciam de si mesmas. Poderíamos chamar a esquizoanálise de “unicidades diversas construídas por multiplicidades ou idéias precárias que tentam dizer o indizível e dar visibilidade a tudo aquilo ao qual o ocultamento se liga, não como oposição, mas como a outra face necessária de sua existência” (FREITAS, 2009).

A discussão acerca da cura com Daime possibilita fazer apontamentos para uma caracterização da subjetividade atual sob contornos diferentes, o que torna viável a indicação de modos atuais de atividade terapêutica. Estes modos não são considerados como os únicos possíveis – obviamente que outra abordagem da psicologia pode se relacionar com esse universo curador com Daime. Contudo, uma teoria psicológica aberta à multiplicidade pode criar uma sinergia produtiva em contextos de forte hibridismo cultural. Dessa forma, é necessário não cairmos no costume de permanecer no sempre igual ou no mais do mesmo e, assim, realizarmos uma prática cega que

mantém o trágico e o intolerável. A terapia do Santo Daime seria, portanto, uma proposta fundamentada em um paradigma ético, estético e político, portanto, artístico, em contraposição a um paradigma científico/místico, ainda que esse último não esteja totalmente excluído.

5.3 Examinar a consciência é a primeira lição

*Aqui eu vou expor
Eu vim para lembrar
O mistério da oração
Não é somente rezar*

Padrinho Sebastião

Conforme já abordado no capítulo 3 há um conjunto de 14 hinos selecionados que é chamado de "Oração" e que são executados com frequência nos rituais, sobretudo no início dos trabalhos de concentração e cura. Porém, a Oração também pode ser executada em casa, sem tomar Daime, sozinho ou em companhia. De fato, o Padrinho Sebastião estabeleceu a execução desse conjunto de hinos como prática cotidiana, orientando que as pessoas fizessem esse pequeno hinário como exercício de fé e de fortalecimento espiritual na Doutrina do Santo Daime (IMPERIAL, 2018).

O primeiro hino da Oração é o número 71 do hinário "O Justiceiro" do Pad. Sebastião, chamado "Examine a consciência". O último hino da Oração também evoca o exame de consciência. Trata-se do hino número 9 do hinário "Presença transparente do beija-flor" da Madrinha Nonata, chamado "A magia da oração". A letra desse hino traz na segunda estrofe a orientação de examinar a consciência e acalmar o coração por meio das palavras refletidas na oração. Há outros hinos que evocam esse exercício de examinar a consciência ou o pensamento e pode-se dizer que é uma orientação comum e constante na Doutrina daimista.

Geralmente no encerramento dos trabalhos são executados dois hinos específicos. É uma prática que já se consolidou como uma tradição e indica que o ritual está próximo do fim. Trata-se do hino 26 do hinário "Nova Jerusalém" do Pad. Sebastião, chamado "Brilho do sol", e do hino número 25 do hinário "Lua Branca" da Mad. Rita, chamado "Eu vivo na floresta". Ambos os hinos encerram os respectivos hinários e, talvez por isso, também são executados no encerramento dos trabalhos. Na quarta estrofe desse hino da Madrinha Rita é abordado o exame de consciência:

Examinar a consciência
É a primeira lição
Ter firmeza e ter amor
E amar os seus irmãos

A ideia de lição ou de ensinamentos é constante nos hinos daimistas. No hinário considerado de maior importância da Doutrina, que é o hinário do Mestre Irineu, há muitas referências nesse sentido. Deste modo, a Doutrina do Santo Daime se constitui como verdadeira escola espiritual na qual os fardados estão matriculados. Assim, a batalha espiritual é também uma batalha contra a ignorância de si mesmo e da vida como um todo. O Daime e os seres divinos são os professores dessa escola e as aulas não se restringem aos trabalhos rituais, pois além de rezar é preciso colocar em prática, conforme canta o hino "Aqui eu vou expor" do Pad. Sebastião. Contudo, essa aprendizagem por meio da experiência com o chá não é exclusiva da Doutrina do Santo Daime e, de certa forma, se apresenta na cultura ayahuasqueira em geral.

Se a experiência com a ayahuasca é profundamente transformadora, ela não é um fim em si mesma. É apenas o começo de uma relação de aprendizagem que continua quando este ser humano retorna a sua dinâmica cotidiana e é capaz de transformar as informações que acessou com a ayahuasca – tanto de sua realidade psíquica quanto de outras realidades além de si mesmo - em conhecimento. E eu não conheço outro meio de fazê-lo senão através de práticas de vida. (SILVA, 2017, p. 13)

Daí que a Ayahuasca é comumente referenciada como planta professora. No Santo Daime o chá é considerado como mestre ensinador e curador materializado em líquido. Além do Daime ser o próprio Mestre, há constantes referências na Doutrina sobre os ensinamentos da Rainha da Floresta, de Jesus Cristo, dos santos e de outros seres divinos - ensinamentos e lições que podem ser acessados por meio da ingestão da bebida psicoativa. Para isso é preciso prestar atenção aos hinos e à própria consciência.

A experiência da consciência expandida proporcionada pela ingestão de Daime é um movimento multivetorial, ou seja, é a consciência em todas as suas manifestações que adquire outro estado. Isso inclui tanto a consciência corporal como a espiritual, mas também a consciência da posição do indivíduo na família, nas relações de trabalho, nas amizades, nos vínculos amorosos. Enfim, é a consciência de si mesmo, com as próprias motivações e desenganos, a consciência de classe social, de pertencimento no mundo, a consciência ecológica, entre outros modos de consciência. Podemos dizer que esse estado modificado ou ampliado de consciência está diretamente relacionado ao potencial terapêutico da experiência com o chá.

A conclusão é que o potencial terapêutico da ayahuasca se deve ao aumento da qualidade de consciência, presença, não-reatividade, aceitação, não-julgamento e à habilidade de assumir uma visão distanciada do seus próprios pensamentos e emoções vistos como eventos impermanentes da mente. (SOLER, 2015 *apud* SILVA, 2017, p. 9)

Portanto, se essa qualidade diferente de consciência é uma característica marcante das experiências com o chá, torna-se evidente que o cuidado e a atenção focada nessa qualidade possibilita um aproveitamento da experiência. Novamente, o potencial terapêutico é atingido quando há uma posição ativa e um esforço individual, o que indica a formação de um *set* específico para o Santo Daime, pois "não é só tomar Daime", tem que "prestar bem atenção".

Assim, podemos retomar o paradigma ecológico relacionando-o com esse exercício de examinar a consciência a partir do uso do Daime. Não somente durante os rituais mas também na vida cotidiana o Santo Daime enquanto Doutrina proporciona uma percepção sagrada de ambiente, tanto do ambiente interno como do externo. A Doutrina oferece um suporte para essa percepção, pois nela estão contidos os elementos da substância (Daime), do *setting* (hinos, orações, símbolos, etc.) e do *set* (motivações, conduta, etc.). Dessa maneira, é possível perceber as conexões, as continuidades e os padrões que ligam a vida intra e interpessoal e a vida das pessoas com outros seres existentes no ambiente. Isso equivale dizer que o Santo Daime oferece a oportunidade de uma experiência estética no sentido de um contato mais intenso com os elementos e as dimensões da natureza, o que possibilita um revigoramento ou aumento de potência. Contudo, os daimistas entendem que isso não é dado somente pelos efeitos da bebida, sendo necessário o merecimento que vem com a busca e o trabalho. Daí a importância do exame de consciência.

O essencial de se compreender, nesse ponto, é como esse aumento das potências, enquanto uma forte disposição para assumir a iniciativa da ação e do conhecimento, implica fundamentalmente numa interiorização da causalidade: tanto na ação, quanto no conhecimento, uma diminuição das causas externas imaginárias e um reconhecimento da força da "causação" interna. É a própria idéia espinosana da liberdade humana: "reconhecer-se como causa eficiente interna dos apetites e das imagens, dos desejos e das idéias, afastando a miragem ilusória das causas finais externas" (TEIXEIRA, 2004, p. 52)

Dessa maneira, "cada um cuida de si" e cada um vai "zelando a estrada e fazendo o próprio jardim". Para os daimistas, muito desse cuidado e desse desenvolvimento espiritual é relacionado à consciência ou ao pensamento, pois é nessa instância que estariam as causas e as chaves para as compreensões e percepções da vida.

No entanto, esse cuidado também passa pelo corpo físico ou aparelho, o que se expressa majoritariamente nas limpezas enquanto modos de desocupar ou descarregar o corpo. Assim, as limpezas permitem que o aposento ou a morada interna esteja livre para ser um "centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom, alegre e próspero", o que caracteriza a medicina do Santo Daime como uma medicina espinosana.

De um ponto de vista espinosano, a mais alta missão da medicina deve ser a de criar, para os corpos e as almas, as melhores condições para que se amplie a potência humana de perfazer a verdade, a liberdade e a felicidade, alcançando, assim, a Grande Saúde (ou a Ética). E, se ela pode cumprir tal missão, é porque os meios que mobiliza tomam parte em nossas possibilidades e qualidades de ser-existir-agir, aumentando ou diminuindo, de forma significativa, nossas chances de chegar ao conhecimento do necessário. (TEIXEIRA, 2004, p. 68)

Os daimistas entendem que a pessoa é constituída por três instâncias conectadas, o "eu superior", o "eu inferior" e o aparelho. O "eu superior" é o eu divino, verdadeiro, perfeito, o "céu da consciência". O "eu inferior" é o eu ilusório, mundano e está ligado às falhas e ao pecado. Já o aparelho é o corpo físico. De acordo com Teixeira (2004, p. 47) "a alma é consciência do corpo na medida em que é consciente de suas afecções, consciente dos 'estados do corpo': dos efeitos de um corpo sobre outro no espaço". Segundo a cosmovisão daimista o "eu inferior" não pode ser negado, rechaçado ou reprimido, pois é "na mais perfeita comunhão entre o eu inferior e o eu superior" que se deve buscar as potências divinas da vida. O Padrinho Sebastião diria que é da ligação do polo negativo com o polo positivo que se produz a luz (ALVERGA, 1984) e, assim, Santo Daime procede com a doutrinação dos espíritos, tanto dos encarnados como dos desencarnados. Por isso podemos dizer que a batalha espiritual é também uma comunhão que só pode ocorrer no espaço do centro livre.

Esse duelo de natureza moral que se trava na consciência humana é o reflexo de uma luta cósmica que tem como cenário o Universo inteiro. Para os que se encontram com a vidência ou a fé mais desenvolvida, os protagonistas são, de um lado, os anjos, arcanjos e potestades, fiéis a Deus, e de outro lado os anjos rebelados, entidades lucíferas e espíritos decaídos. Para os espíritos mais práticos e materialistas, as questões de fundo são as angústias, os dilemas morais e os dramas colocados pela finitude da existência humana. (...) Disseminado no sistema planetário, o homem foi colocado neste paraíso, segundo os mitos mais antigos, e sua própria evolução espiritual depende do exercício do livre-arbítrio. Sua mente, para libertar-se de todos os estados ilusórios de consciência, precisa incursionar profundamente na dualidade que é, por sua vez, um outro nível de ilusão. Seres protetores e tentadores representam, portanto, dentro do microcosmo da consciência humana que reproduz o Universo, elementos em oposição, de cuja unidade e síntese depende, em última instância, o conhecimento verdadeiro. O Padrinho Sebastião sempre exclamava: "Iguala-te, positivo e negativo, para que haja

luz!” Em nossa vida material, moral e espiritual devemos conhecer essas forças constitutivas, presentes no Universo e em cada um de nós. Esse estudo faz parte do processo de autoconhecimento, base de toda realização espiritual. Uma coisa, porém, é buscar o conhecimento do que existe, do que é real, e outra é “servir a dois senhores”, contra o quê o Cristo nos alertou. (ALVERGA, 1984, p. 119-120)

"Orai e vigiai" diria a instrução cristã presente nas escrituras sagradas. Esse vigiar está relacionado com o exame de consciência, pois é a partir desse observar, conhecer e identificar os próprios padrões que ocorre a transformação. Poderíamos pensar que esse vigiar se refere a uma observação externa da moral e dos comportamentos dos outros e, talvez, muitos religiosos pensam dessa forma. São pessoas que se apegam às práticas de rezos e orações e tendem a confiar cegamente nos gurus, instituições e sacerdotes que, via de regra, são tão humanos e falhos quanto os fiéis. Assim, a oração é importante pois permite a conexão com as figuras divinas, mas essa conexão não se sustenta se não houver auto-observação ou exame de consciência que seja capaz de gerar autoconhecimento e transformação. "A alma é consciência da alma na medida em que é consciente de seus afectos, de suas 'variações de potência': dos efeitos de uma afecção sobre uma duração" (TEIXEIRA, 2004, p. 47).

Teixeira (2004, p. 65) traz o conceito espinosano *conatus* para argumentar sobre a abordagem da Grande Saúde. Trata-se do aumento ou revigoramento da potência vital, que

está estreitamente relacionado ao encontro do desejo com esse “bem verdadeiro”, o que significa sempre um aumento de nossa potência interna de formar “idéias adequadas”, o que é, afinal, o mesmo que a “adequação” de nossos afectos ativos, em termos de sentimentos e de ações, incluindo tanto o modo como afetamos (e nos afetamos), quanto o modo pelo qual somos afetados pelo mundo. Pois, como também já dissemos, citando Deleuze, “o conhecer prolonga-se nos tipos de consciência e de afectos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder de ser afetado seja necessariamente preenchido”.

Com o referencial das epistemologias ecológicas podemos trazer o conceito de corpo sem órgãos (CsO) para pensar as interações na corrente durante os rituais. Se entendemos que se trata de um corpo virtual das intensidades, dos encontros e das afetações, então podemos dizer que a corrente é a própria formação de CsO tanto individuais como coletivos. Assim, a corrente durante o trabalho ritual é como uma máquina de guerra espiritual formada pelos batalhões e pelos seres divinos, que funciona como máquina desejante capaz de produzir fluxos intensivos de afectos positivos. Daí se entende que é preciso sempre estar na proteção da corrente, evitando

permanecer fora do salão. Nos trabalhos bailados, em que há um constante movimento corporal ritmado, essa noção da corrente como máquina espiritual se torna mais evidente. Nesses trabalhos o movimento do bailado adquire significados próprios e metafóricos, pois é a marcha e a jornada da vida que está sendo bailada e dramatizada durante o ritual com o apoio e as referências dos hinos. Portanto, "é nessa 'região' do CsO que Deus se conhece e se ama, porque só aí pode se dar a 'consciência' na/da substância infinitamente infinita, a 'consciência' da Saúde substancial" (TEIXEIRA, 2004, p. 70).

Essa manifestação divina da saúde não se limita ao momento do ritual dentro do salão. Conforme já foi abordado anteriormente, a Doutrina daimista pede que o trabalho se estenda ao cotidiano por meio do exame de consciência, da prática da caridade, do perdão, da fé, do amor, etc. Assim, se a corrente funciona como um CsO durante o ritual, a irmandade, enquanto conjunto das relações fraternas entre daimistas, sugere a criação de CsO para a vida como um todo. Assim, a irmandade funciona como suporte para todas as práticas de vida, incluindo as que são alheias ao contexto daimista. Na irmandade os daimistas são orientados a viver em harmonia e a compreender que o que acontece com cada irmão ou irmã tem o potencial de afetar a toda a irmandade, incluindo erros e acertos, ganhos e perdas. Por isso se escuta com frequência nas rodas de conversas entre daimistas que "tudo está ligado" e que "estamos todos conectados". Certamente é o Santo Daime, enquanto bebida e enquanto Doutrina, que possibilita essa compreensão e promove essa conexão.

Ecopsicólogos se posicionam de forma a ver o ser humano como uma parte integral de um sistema maior e que a saúde deste sistema requer relacionamentos sustentáveis e mutuamente apoiadores, não apenas entre suas partes, mas também entre as partes e o todo. O funcionamento saudável precisa incluir a consciência de sua interconectividade e interdependência, uma compreensão que tem sido uma parte essencial das tradições xamânicas por, pelo menos, 30 mil anos. (KRIPPNER, 2007, p. 23)

Assim, a Doutrina daimista estimula o cuidado de si considerando o cuidado do sistema maior do qual integra, o que inclui as relações com outras pessoas, com outros seres e com o ambiente como um todo. Dessa forma, a cura no Santo Daime não se restringe à dimensão individual e se estende a outras dimensões. A percepção sagrada de ambiente que o Daime proporciona revela as conexões e os padrões que ligam os seres entre si e com o ambiente. Com base na Doutrina essa percepção sagrada pode ocorrer por meio das mirações, mas também pelas intuições, sentimentos e *insights*. Como no Santo Daime não há uma figura centralizadora e/ou direcionadora da experiência, cada

daimista é respeitado em sua autonomia e tem sua própria experiência de acordo com seus próprios esforços e merecimentos. Deste modo, a Grande Saúde (TEIXEIRA, 2004) do Santo Daime opera por uma fisiologia do CsO e compreende a patologia como afectologia, que pode ser revelada por uma "ciência dos sinais" ou semiótica dos sintomas. O exame de consciência se relaciona com a ecosofia mental de Guattari (1990, p. 16) que,

por sua vez, será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os "mistérios" da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização midiática e telemática, o conformismo das modas, as manipulações da opinião pela publicidade, pelas sondagens etc. Sua maneira de operar aproximar-se-á mais daquela do artista do que a dos profissionais "psi", sempre assombrados por um ideal caduco de cientificidade.

Por fim, os fatores terapêuticos do Santo Daime se inserem dentro de um paradigma ético, estético e ecológico. Assim, a cura com Daime pode ser entendida por meio dos aspectos psicointegradores da experiência. Esta ocorre a partir das relações das substâncias com o organismo humano, com as motivações individuais e coletivas e com o ambiente como um todo. Para se ter uma experiência proveitosa nesse sentido os daimistas consideram o vigiar da consciência como lição fundamental, conforme sugerem as letras de vários hinos. Por exemplo no hino 35 do hinário "Caboclo Guerreiro" do Padrinho Manoel Corrente, chamado "Plantar e colher", para se colher bons frutos no "jogo da vida" é preciso observar o que é semeado e plantado, pois "a sementeira está dentro do seu pensamento, semente boa ou ruim se planta a todo momento".

Bateson (2001) discorre sobre o recurso da metáfora no processo mental, e argumenta que os homens são como as plantas. De fato, podemos fazer muitas comparações entre a estrutura corporal dos seres vivos, sobretudo entre animais. Mas o que dizer dessa metáfora no entendimento dos processos mentais? Os críticos ao pensamento de Bateson argumentam que essa lógica da metáfora serve mais à poesia do que à ciência e, por isso, deve ser desconsiderada como ferramenta de compreensão dos organismos vivos. Porém, Bateson diz que a lógica não metafórica surgiu com o advento da linguagem verbal e, portanto, bem tarde na história da evolução. Assim, os organismos

(...) conseguiram organizar-se em sua embriologia, para ter dois olhos: um de cada lado do nariz. Conseguiram organizar-se em sua evolução. De modo que haviam predicados distribuídos entre cavalos e homens, que os zoólogos hoje chamam de homologia. Ficou evidente que a metáfora não era apenas

uma agradável poesia. Não era tampouco uma lógica boa ou má. Mas era de fato a lógica sobre a qual o universo biológico tinha sido construído; a característica principal, o fator agregador deste mundo do processo mental (...). (BATESON, 2001, p. 43)

Com essa citação chegamos ao fim dessa seção, pois assim como Bateson o Daime também produz um movimento de reflexão sobre o lugar do humano no grande esquema da natureza. Certamente muitas questões podem e devem ser feitas no sentido da compreensão dos fatores terapêuticos do Santo Daime. O presente estudo não teve a pretensão de abarcar a totalidade dos fenômenos desse contexto, nem a Verdade em questão, mas procurou demonstrar que o potencial terapêutico do Daime não se limita às ações das substâncias da bebida no corpo humano.

Considerações finais

*Eu já disse e muitos já ouviram
Neste mundo estou fazendo meu estudo
Vou conhecer da natureza os seres fortes
E o mais forte para ser o meu escudo*

Padrinho Alfredo

Tanto do ponto de vista acadêmico quanto religioso, no presente estudo alguns pontos certamente ficaram de fora do entendimento sobre a cura com Daime. A experiência com Daime, assim como as experiências com outras plantas maestras, tende a ser difícil de abarcar com palavras. Assim, para muitos daimistas é um desafio muito grande falar dos efeitos do Daime em suas vidas, pois envolvem os seres divinos, o sagrado, outros modos de consciência e mesmo outros mundos.

Do ponto de vista acadêmico, estamos vivendo uma "revolução psicodélica na saúde", conforme tem sido reportado recentemente em alguns veículos da mídia (BBC, Folha, Revista Galileu, Portal Terra, UOL notícias, entre outros). De modo geral, considera-se que houve um período inicial de pesquisas do potencial terapêutico dos psicodélicos nas décadas de 1950 e 1960, mas foi interrompido na década de 1970 com a legislação desfavorável que criminalizou estas substâncias em muitos países. A retomada dos estudos a esse respeito se iniciou no final de 1990 e o Brasil é um território fértil em relação às pesquisas sobre a Ayahuasca, onde o uso é reconhecido e protegido por lei. De acordo com Bia Labate (2018):

O uso da ayahuasca é regulamentado no Brasil, e está ligado a tradições com raízes culturais na Amazônia, além de ter uma penetração e legitimidade razoável em grandes cidades. Tudo isso cria um ambiente de pesquisa mais favorável, com maior acesso à substância, menos burocracias, estigmas e bloqueios. Também há um diálogo entre pesquisadores e usuários, o que é muito rico.

Podemos afirmar que nesse estudo se buscou um diálogo entre os saberes "nativos" e os saberes acadêmicos. Por meio dos dados das entrevistas, das observações e das experiências de campo, e com o apoio na literatura acadêmica e em alguns elementos doutrinários (principalmente hinos e orações), buscou-se elaborar um conjunto simétrico de conhecimento que valoriza diferentes áreas do saber.

Importante dizer que a letra dos hinos aqui evocados servem para demonstrar um argumento ou fortalecer um ponto de vista. De modo algum consideramos que os hinos possam ser compreendidos em profundidade somente com a leitura da letra de seus

versos. É imprescindível que a melodia seja contemplada e podemos dizer que já é comum nos estudos antropológicos sobre o Daime a inclusão das partituras musicais quando se trata de abordar os hinos. No entanto, mesmo com a inclusão das partituras outro fator importante é que os hinos devem ser compreendidos na força do Daime, pois o Daime é o agente ensinador. Mas também não é suficiente tomar Daime sozinho e escutar os hinos, pois assim se perderiam os laços da corrente e todo o agenciamento do *setting* daimista. Por isso, se optou por não incluir as partituras dos hinos aqui, até porque o mesmo hino pode ser executado em diferentes tons e arranjos musicais, além das variações do *set* e do *setting*. Assim, cada trabalho ritual é único, mesmo quando são executados os mesmos hinos.

Por fim, vamos retomar alguns pontos centrais do texto como forma de considerações finais. No primeiro capítulo foi abordada a perspectiva epistemológica e metodológica que serviu de sustentação ao presente estudo. No âmbito nativo é muito comum encontrarmos referências ao Daime como um disparador ou catalizador de uma sensibilidade ecológica, a qual promove outro olhar/sentir para a natureza. Assim, as epistemologias ecológicas são produtivas na compreensão das experiências daimistas, inclusive a cura. Sobre a metodologia desse estudo antropológico podemos dizer que este se insere em um quadro de múltiplas referências. Além da observação participante contou também com a observação experiencial, levantamento documental e revisão bibliográfica.

O segundo capítulo buscou introduzir alguns pontos considerados importantes para a compreensão da cultura ayahuasqueira tal como se apresenta na atualidade brasileira. Assim, na primeira parte deste capítulo a discussão teve como foco a terminologia empregada nos estudos dos psicoativos como a Ayahuasca, bem como outros conceitos relacionados. Isso não significou uma defesa deste ou daquele termo, posto que é um campo aberto e em disputa. Mas, no caso específico do presente estudo, alguns termos se mostram mais apropriados que outros. Outra parte deste capítulo aborda a legitimação do uso da Ayahuasca no Brasil, buscando evidenciar diferentes atores e agentes nesse processo. Ainda que consideremos essa legislação favorável para o estudo da cultura ayahuasqueira, algumas críticas podem ser feitas, principalmente no sentido da invisibilidade dos usos indígenas do chá, mas também de outros usos. Por isso e como a cultura daimista é profundamente marcada pelos usos indígenas da Ayahuasca, esse capítulo encerra com alguns breves apontamentos sobre os contextos indígenas de usos da Ayahuasca.

O capítulo seguinte centrou-se na história de criação e no desenvolvimento do culto do Santo Daime, buscando diferenciar o Daime da Ayahuasca. Assim, além de uma simples incursão na história do culto daimista, o texto descreveu os principais trabalhos do calendário oficial do Santo Daime na linha do Padrinho Sebastião e trouxe alguns conceitos chave na compreensão dessa cultura religiosa. Certamente outros conceitos poderiam ser incluídos, pois o Santo Daime é uma Doutrina ampla e de muitos significados.

O quarto capítulo tratou da igreja daimista Céu de Santa Fé, localizada no norte do estado do Paraná. A partir de uma ligeira abordagem da história desse centro daimista, o texto apontou algumas características da região onde está localizada a igreja, bem como fez um levantamento numérico dos trabalhos rituais e dos participantes nos últimos quatro anos. Em seguida há uma caracterização das atividades cotidianas no sítio onde está a igreja, bem como de outras atividades do grupo.

Por fim, o último capítulo abordou os fatores terapêuticos do Santo Daime. Tendo como base as experiências no Céu de Santa Fé, tanto as de pesquisador acadêmico como as de pesquisador fardado, o texto demonstra os fatores que se relacionam com a cura daimista. Além das características das substâncias da bebida psicoativa, mas sem excluí-las da questão, os fatores terapêuticos do Santo Daime envolvem a Doutrina religiosa, o grupo de adeptos e todo o ambiente.

Um elemento doutrinário constantemente evocado nos trabalhos rituais daimistas se refere ao exame de consciência. De acordo com o trecho do hino que foi escolhido para compor o título do presente estudo, essa seria a primeira lição da escola espiritual daimista. Assim, podemos pensar que há outras lições do Santo Daime e, da mesma forma que na escola comum o estudante precisa ser aprovado em uma lição para poder avançar para as outras, com o Daime não seria diferente. Dessa forma o movimento daimista mescla elementos de diferentes culturas na criação de um modo único e bem definido de práticas espirituais com o chá. Assim, o cristianismo Juramidã é um cristianismo amazônico que traz os valores cristãos aos dias atuais com uma estética própria. Nesse sistema eclético o rosto de Cristo está mais próximo do rosto do negro, do indígena e do caboclo ribeirinho, do que do rosto do branco de olhos claros.

Para encerrar o texto trazemos a letra inteira do hino da Madrinha Rita que compõe o título desse estudo. Assim como os trabalhos rituais são encerrados com a execução desse hino, aqui vamos encerrar o texto da mesma forma. Porém, como já foi dito, quem quiser compreender em profundidade os significados de um hino deve

buscar por um ritual na igreja, pois não há palavras suficientes que possam abarcar a amplitude das experiências com o Santo Daime.

Eu vivo na floresta
Aprendendo a me curar
Eu convido os meus irmãos
Vamos todos se cuidar

Estou dentro da batalha
Sofrendo mas sou feliz
Nela estou aprendendo
O que eu ainda não sabia

Eu não vou enganar
Eu vim e vou dizer
Quem quiser passar nas provas
É começar do ABC

Examinar a consciência
É a primeira lição
Ter firmeza e ter amor
E amar os seus irmãos

Isto eu digo é porque sei
Pois estou examinando
É o tempo do apuro
Do meu Senhor São João

Já foi dito e lembrado
Todos prestem atenção
O começo da história
Vem do rio de Jordão

Anexos



Figura 16: Padrinho Nel

Homenagem à memória do Padrinho Nel, o patrono do Céu de Santa Fé

Texto de Oswaldo Guimarães
(www.santodaime.org)

Manoel Gregório da Silva foi o primeiro morador da Colônia Cinco Mil, onde recebeu a família do Pad. Sebastião, recém-chegada do Juruá. Nascido em Açu, no Rio Grande do Norte, desde criança ajudava os pais na agricultura, na colheita da palha de babaçu para fazer cera e caçando passarinhos para ajudar na alimentação dos muitos irmãos. Jovenzinho foi trabalhar nas salinas em Mossoró e pouco depois viajou com os pais para a Amazônia, para ser soldado da borracha. Na épica viagem foram escoltados por submarinos e zepelins em plena 2ª. Guerra Mundial. Seu destino, porém, estava traçado, embora já encaminhado para determinado seringal, a morte prematura de um irmãozinho seu, João Batista, em Manaus, fez com que a mãe não quisesse mais esperar o navio que os levaria e optasse por outro seringal, Adélia, vizinho de onde morava Sebastião Mota de Melo.

Daí em diante a história já é conhecida, moraram neste seringal por 8 anos, onde Sebastião conheceu e se casou com Rita Gregório. Com a decadência do ciclo da borracha, Nel e a família seguiram para Rio Branco-AC, onde um irmão era sargento, ficando só Sebastião, Rita e os filhos pequenos. No Acre Nel conheceu Cristina Raulino, por quem logo se apaixonou. Trabalhando duro abrindo estradas na enxada e no machado, ainda encontrou tempo para construir sua casa que logo estando pronta recebeu os recém-casados. Tiveram 10 filhos: Sílvia, Antonio Jorge, Odemir, Roberval, Rosa, Maria Amélia, Rosineide, Rutilene, Sebastião e Sérgio (que fez a passagem ainda criança).

Mestre na agricultura, no feitio de Santo Daime, de açúcar, de farinha, de carvão e com muitas outras habilidades, Padrinho Nel foi grande companheiro e amigo do seu cunhado Sebastião. Acompanhou-o na ida ao Rio do Ouro e na abertura do Céu do Mapiá. Entre muitos causos contados, tem [tinha] uma frase lapidar: “nesta Vila, aonde minha vista alcança, minha enxada já passou”.

Fez a passagem no dia 16 de maio de 2018, no Mapiá, às 23h30m, despedindo-se da matéria ao lado do seu filho Odemir. Em 06 de setembro completaria 90 anos de vida.

Referências

- ABIB, J. A. D. Ensaio sobre desenvolvimento humano na pós-modernidade. **Psicologia em Estudo**. V. 13, n. 3. Maringá, 2008.
- ALBUQUERQUE, M. B. **Uma heresia epistemológica**: as plantas como sujeito do saber. Oficina 328 - Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra, 2009.
- ARAÚJO, F. S. Os usos lícitos da ayahuasca no contexto internacional de políticas sobre drogas. In: **II Seminário de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas**. Universidade Federal de Sergipe, Campus Itabaiana, 2010.
- ARISI, B. **Ayahuasca teaches in Europe**. Publicado em <<http://amazoniareal.com.br/ayahuasca-teaches-in-europe/>>. Acessado em 10/04/2017.
- ASSIS, G. L. **A religião of the floresta**: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ASSIS, J. T. **Uso ritualístico da ayahuasca**: percursos terapêuticos, saúde e espiritualidade. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília.
- ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 2, 2014.
- ASSIS, C. L.; LINS, L. F. T. Bem-estar subjetivo e qualidade de vida em adeptos da ayahuasca. **Psicologia & Sociedade**, v. 26, n. 1, 2014.
- BAREMBLITT, G. Introdução às terapias intensivas. In: THIERS, Elaine (org.). **Compartilhar em terapia**. Casa do Psicólogo: São Paulo, 1998.
- BAREMBLITT, G. **Introdução à Esquizoanálise**. Biblioteca Instituto Felix Guattari: Belo Horizonte, 2003.
- BARROS, G. C. **Tradição e modernidade no campo ayahuasqueiro**: uma análise a partir dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande.
- BARTH, W. L. A religião cura? **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 44, n. 1, 2014.
- BATESON, G. Os homens são como a planta: a metáfora e o universo do processo mental. In: THOMPSON, W. I. (org). **Gaia**: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Gaia, 2001.

- BOCK, A. et. al. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia. Saraiva: São Paulo, 2001.
- BOUSO, J. C. et. al. Efectos a largo plazo sobre la salud mental del consumo ritual de ayahuasca. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- BUCHER, R. **Drogas e drogadição no Brasil**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas** - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CAMURÇA, D. M. et. al. Etnomedicina hoasqueira: La tradición del Uso de los Nove Vegetais en la União do Vegetal. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. 17.ed. Cultrix: São Paulo, 1996.
- CARDOSO JR., H. R. Teoria das multiplicidades e conceito de inconsciente no pensamento de Gilles Deleuze. In: ____ (org.). **Inconsciente-multiplicidade**. Ed. Unesp: São Paulo, 2007.
- CARNEIRO, H. As plantas sagradas na história da América. **Varia História**, Vol. 20, n. 32, julho de 2004.
- CARNEIRO, H. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. In: LABATE, B. et al (orgs). **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salavador: EDUFBA, 2008.
- CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CHIESA, G. R. À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 60, n. 2, 2017.
- CÓRDOBA, M. I.; VALLEJO, A. R.; SAA, J. M. Fenómenos transferenciales en las tomas rituales urbanas de ayahuasca. **Revista Universidad y Salud**. Vol. 15, 2012.
- COUTO, F. R. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2002.
- CUNHA, R.; VOLPI, S. A prática da musicoterapia em diferentes áreas de atuação. **Rev. Cient. Faculdade de Artes do Paraná**, v. 3, s/n, 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972). **O anti-édipo**. São Paulo: Editora 34, 2010.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, v.3. 1996.
- ESCOBAR, J. A. C. **Ayahuasca e saúde: efeitos de uma bebida sacramental psicoativa na saúde mental de religiosos ayahuasqueiros**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Cognitiva) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Cognitiva, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Os pensadores. Abril Cultural: São Paulo, 1973.
- FERICGLA, J. M. **El árduo problema de la terminología en los psicotropos**. Fundació Josep M^a Fericgla - Societat d'Etnopsicologia Aplicada, 2004.
- FERNANDES, V. F. **História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime**. Manaus: SUFRAMA, 1986.
- FERNÁNDEZ, X.; FÁBREGAS, J. M. Experiencia de un tratamiento con ayahuasca para las drogodependencias en la amazonia brasileña. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- FERREIRA, C. A. O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FREITAS, E. W. **O segredo que secretamente tudo revela**. Texto pessoal enviado por email, 2009.
- FREUD, S. (1915) trad. Jayme Salomão. O inconsciente. In: **História do movimento psicanalítico, artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. “O mal-estar na civilização” (1930). In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GEARIN, A. K. ‘Whatever you want to believe’: kaleidoscopic individualism and ayahuasca healing in Australia. **TAJA – The Australian Journal of Anthropology**, v. 26, p. 442-455, 2015.
- GIACOMEL, A.; RÉGIS, V.; FONSECA, T. Que tal um banho de mar... para ativar a potência política do corpo! In: **Corpo, Arte e Clínica**. FONSECA, T. M. G.; ELGELMAN, S. (orgs.). Ed. UFRGS: Porto Alegre, 2004.
- GOMES, B. R. **O uso ritual da Ayahuasca na atenção à população em situação de rua**. Salvador: Edufba, 2016.
- GOOLISHIAN H. A.; ANDERSON H. Narrativa e self: dilemas pós-modernos da psicoterapia. In: SCHNITMAN D. F. (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Artes Médicas: Porto Alegre, 1996.

- GÖTSCH, E. **O renascer da agricultura**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 1996.
- GRINSPOON, L. & BAKALAR, J. B. **Psychedelic Drugs Reconsidered**. New York: The Lindesmith Center, 1997.
- GROB, C. S. et al. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brasil. **Journal of Nervous & Mental Disease**. v. 184, 1996.
- GROISMAN, A. **Eu venho da floresta**: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: EdUFSC, 1999.
- GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 1990.
- GUATTARI, F., ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 3. ed. Vozes: Petrópolis, 2000.
- IMPERIAL, M. G. **A história da Oração do Padrinho Sebastião**. Disponível na página "Santo Daime" em <www.facebook.com>. Acesso em julho de 2018.
- JUNG, C. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- KRIPPNER, S. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. **Rev. Psiq. Clínica**. v. 34, n. 1, 2007.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. Mercado das letras: São Paulo, 2002.
- LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.
- LABATE, B. C.; PACHECO, G. **Música brasileira de ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2009.
- LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. dos. **Religiões ayahuasqueiras**: um balanço bibliográfico. Mercado das letras: Campinas, 2008.
- LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Mercado das letras: São Paulo, 2004.
- LABATE, B. C. e cols. Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca. In: **Anais**. I Congresso da Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas (ABRAMD). São Paulo, 2008.
- LABATE, B. C. Por que 2017 está sendo visto como o ano da 'revolução psicodélica' na saúde. **BBC News Brasil** (internet). Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-40651635>>. Acesso em julho de 2018.

LABIGALINI JR., E. **O uso de ayahuasca em um contexto religioso por um ex-dependente de álcool**: um estudo qualitativo. 1998. Dissertação (Mestre em Saúde Mental) - Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

LAGROU, E. Controlar la fuidez de la forma: la sanación con el uso del Nixi Pae (Cipó Forte) entre los Cashinahua. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

LANGDON, E. J. “A viagem à casa das onças”: narrativas sobre experiências extraordinárias. In: RAPOSO, P. et. al. **A terra do não lugar**: diálogos entre antropologia e performance. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

LANGON, E. J. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

LOZAIGA-VELDER, A. **A Psychotherapeutic View on the Therapeutic Effects of Ritual Ayahuasca Use in the Treatment of Addiction**. MAPS, 2013.

LOZAIGA-VELDER, A.; PAZZI, A. L. Therapist and patient perspectives on ayahuasca-assisted treatment for substance dependence. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.

LUZ, P. O uso ameríndio do *caapi*. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.

MABIT, J. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da alta amazônia peruana. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.

MACRAE, E. **Guiado pela lua**: xamanismo e uso da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora, 1992.

MAIA, C. Biopoder, biopolítica e o tempo presente. In: NOVAES, A. (org.). **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. Companhia das Letras: São Paulo, 2003.

MARTINS, A. Biopolítica: o poder médico e a autonomia do paciente em uma nova concepção de saúde. **Interface Comunic., Saúde, Educ.** v. 8, n. 14, 2004.

MATÉ, G. Postscript - Psychedelics in unlocking the unconscious: from cancer to addiction. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.

McKenna, D. J. Ayahuasca: an ethnopharmacology history. In: METZNER, R. **Ayahuasca experience: a sourcebook on the sacred vine of spirits**. Toronto: Park Street Press, 2014.

McKENNA, D. J. Ayahuasca and human destiny. **Journal of Psychoactive Drugs**. ProQuest Medical Library, v. 37, n. 2, p. 231-234, 2005.

MEDEIROS, P. F. de; BERNARDES, A. G.; GUARESCHI, N. M. F. O conceito de saúde e suas implicações nas práticas psicológicas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 21, n. 3, 2005.

MENEGUETTI, D. U. O.; MENEGUETTI, N. F. S. P. Benefícios a saúde ocasionados pela ingestão da ayahuasca: contexto social e ação neuropsicológica, fisioimunológica, microbiológica e parasitária. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**, v. 6, n. 13, 2014.

MERCANTE, M. S. **Imagens de Cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012.

MERCANTE, M. S. A ayahuasca e o tratamento da dependência. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 529-558, 2013.

MERCANTE, M. S. O uso ritual da ayahuasca. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 322-330, 2003.

MERCANTE, M. S. Ayahuasca, dependência química e alcoolismo. **Ponto Urbe**. França, v. 5, 2009.

MIZUMOTO, S. A. **Dissociação, Religiosidade e Saúde: um estudo no Santo Daime e Umbanda**. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. EDUFBA: Salvador, 2011.

MOUNTIAN, I. Questões éticas e morais do conceito de drogadição. In: **Anais**. Congresso Latino-Americano de Psicanálise de Buenos Aires. Buenos Aires, 2002.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MORTIMER, L. **Bença, Padrinho!** São Paulo: Céu de Maria, 2000.

NASCIMENTO, S. B. **No brilho da lua branca**. Rio Branco: Fundação Garibaldi, 2005.

NIELSON, J. L.; MEGLER, J. D. Ayahuasca as candidate therapy for PTSD. In: In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.

ORLANDI, L. B. Corporeidades em minidesfile. In: **Corpo, Arte e Clínica**. FONSECA, T. M. G.; ELGELMAN, S. (orgs.). Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

OSÓRIO F. L. et al. Antidepressant effects of a single dose of ayahuasca in patients with recurrent depression: a preliminary report. **Revista Brasileira de Psiquiatria**. Vol.37, 2015.

OTT, J. Yajé chamánico: ni sacramento religioso, ni tampoco remedio contra la dependencia química. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

PAIVA, G. J. de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. **Estudos de psicologia**. Campinas, v. 24, n. 1, 2007.

PALHANO-FONTES, F. et al. The therapeutic potentials of ayahuasca in the treatment of depression. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.

PALMA, J. M. G. P. **Aplicações psicológicas e psiquiátricas da ayahuasca**. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia Médica) - Faculdade de Medicina, Universidade de Lisboa, Lisboa.

PELÁEZ, M. C. **No mundo se cura tudo**: interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

PELAEZ, M. C. Santo Daime, transcendência e cura. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.

PELBART, P. P. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. Iluminuras: São Paulo, 2003.

PEREIRA, J. M. N. **Ir para fora cá dentro**: a experiência do uso de substâncias psicadélicas. 2014. Dissertação (Mestrado Integrado em Psicologia do Comportamento Desviante e da Justiça) - Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade do Porto, Porto.

PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; YONAMINE, M. Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos. **Revista de Ciências Farmacêuticas Básica e Aplicada**. São Paulo, v. 31, p. 15-23, 2010.

POLARI, A. **O guia da floresta**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

PRANIS, K. **Processos circulares de construção de paz**. São Paulo: Palas Athena, 2010.

PRICKETT, J. I.; LIESTER, M. B. Hypotheses regarding ayahuasca's potential mechanisms of action in the treatment of addiction. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.

- QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- REGINATO, A. D. de A. Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da ayahuasca. **TOMO**. São Cristóvão, n. 17, 2010.
- REINAGA, F. **La revolucion india**. La Paz: WA-GUI, 2010.
- RIBA, J.; BOUSO, J. C. Ayahuasca and the treatment of drug addiction. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (orgs). **The therapeutic use of Ayahuasca**. New York: Springer, 2014.
- RIBEIRO, C. N. Que lugar para as drogas no sujeito? Que lugar para o sujeito nas drogas? Uma leitura psicanalítica do fenômeno do uso de drogas na contemporaneidade. **Ágora**. Rio de Janeiro, v. XII, n. 2, p. 333-346, 2009.
- RODRIGUES, S. **Modulações de sentidos na experiência psicodélica:** saúde mental e gestão autônoma de psicotrópicos prescritos e proscritos. Curitiba: CRV, 2016.
- RODD, R. **The biocultural ecology of Piaroa shamanic practice**. Tese de doutorado em Filosofia. University of Western Australia, 2004.
- ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Anuário Brasileiro de Psicanálise**. Relume-Dumará: Rio de Janeiro, 1995.
- ROLNIK, S. Esquizoanálise e antropofagia. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Editora 34, São Paulo, 2000.
- ROMERO, D. B. **Los estados alterados de consciencia y su papel en las culturas de la antigüedad**. 2002. Tese (Doutorado em História Antiga) - Departamento de Ciências Históricas, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria.
- ROSE, I. S. **Espiritualidade, terapia e cura:** um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- ROSE, I. S. Cura espiritual, biomedicina e intermedicalidad en el Santo Daime. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- ROSENBERG, M. B. **Comunicação não-violenta:** técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais. São Paulo: Ágora, 2006.
- SAKAI, F. A.; LORENZZETTI, C; ZANCHETTA, C. Musicoterapia corporal. In: CONVENÇÃO BRASIL LATINO AMÉRICA, CONGRESSO BRASILEIRO E ENCONTRO PARANAENSE DE PSICOTERAPIAS CORPORAIS. 2004, Foz do Iguaçu. **Anais**. Centro Reichiano, 2004.

SAMOYLENKO, V. et.al. Banisteriopsiscaapi, a unique combination of MAO inhibitory and antioxidative constituents for the activities relevant to neurodegenerative disorders and Parkinson's disease. **Journal of Ethnopharmacology**, v. 127, n. 2, 2010

SANTOS, R. G. dos; MORAES, C. C. de; HOLANDA, A. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica? **Revista Psicologia Teoria e Pesquisa**. Brasília, v. 22, p. 363-370, 2006.

SANTOS, R. G. dos. Ayahuasca: neuroquímica e farmacologia. **Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas**. São Paulo, v. 3, n. 1, 2006.

SANTOS, R. G. Efeitos da ingestão de Ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime. **Dissertação de Mestrado em Psicologia**. Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SCLIAR, M. História do conceito de saúde. **Physis**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2007.

SERRANO-DUEÑAS, M.; CARDOZO-PELAEZ, F.; SÁNCHEZ-RAMOS, J.R. Effects of Banisteriopsis caapi extract on Parkinson's disease. **The Scientific Review of Alternative Medicine**, v.5, 2001.

SHANON, B. Momentos de Insight, sanación y transformación: un análisis fenomenológico cognitivo. In: LABATE, B. C.; BOUSO, J. C. B. **Ayahuasca y salud**. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

SILVA, C. M. 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. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002.

SILVA, D. K. P. Por uma abordagem ecológica dos efeitos anti-depressivos da ayahuasca. **Ponto Urbe**, v. 20, n. 1, 2017.

SILVA, L. O. **Marachimbé veio foi para apurar**: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. 2004. Texto apresentado na defesa da dissertação de mestrado em Ciência da Religiões. Disponível em <www.neip.info>. Acesso em agosto de 2017.

SOUZA, S. N. **Origens do Santo Daime**: Raimundo Irineu Serra, vida e obra. São Paulo: Caminho das ideias, 2012.

STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. M. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, 2014.

STROPA, A.; ALMEIDA, A. M. Religiosidade e saúde. In: SALGADO, M. I.; FREIRE, G. (orgs). **Saúde e espiritualidade**: uma nova visão da medicina. Belo Horizonte: Inede, 2008.

TAVARES, L. A. (orgs.) et al. **As drogas na contemporaneidade**: perspectivas clínicas e culturais. Salvador: EDUFBA, 2012.

TEIXEIRA, R. R. A Grande Saúde: uma introdução à medicina do corpo sem órgãos. **Interface – Comunic., Saude, Educ.** v.8, n.14, 2004.

VARELLA, A. C. Sobre a resistência alucinógena dos índios através do relato dos “extirpadores da idolatria”. **Anais: XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão.** ANPUH/SP-USP. São Paulo, setembro de 2008.

VIEGAS, D. R.; BERLANDA, N. **Ayahuasca: medicina del alma.** Buenos Aires: Biblos, 2012.

VILLAESCUSA, M. **Aplicaciones de la LSD en psicoterapia: una historia interrumpida.** ULISES, 2006. Disponível em <www.neip.info>. Acesso em agosto de 2017.

WINKELMAN, M. **Shamanism: a biopsychosocial paradigm of consciousness and healing.** Santa Barbara: PRAEGER, 2010.

YALOM, I. D.; LESZCZ, M. **Psicoterapia de grupo: teoria e prática.** Porto Alegre: Artmed, 2006.

YONEZAWA, F. H. Corporeizar a vida: uma conexão entre os conceitos de corpo e Corpo sem órgãos e o exercício da prática na teoria e na vida. In: CARDOSO JR., H. R. (org.). **Inconsciente-multiplicidade.** Ed. Unesp: São Paulo, 2007.

ZEHR, H. **Justiça restaurativa.** São Paulo: Palas Athena, 2012.

ZINBERG, N. **Drug, set and setting: the basis of controlled intoxicant use.** New Haven: Yale University Press, 1984.

Documentos:

RELATÓRIO FINAL GT AYAHUASCA/CONFEN, 1987.
RELATÓRIO FINAL GMT AYAHUASCA/CONAD, 2006.
RESOLUÇÃO 01/2010 - CONAD

Sites de internet:

www.neip.info
www.maps.org
www.iceers.org
www.ayaconference.com
www.santodaime.org
<http://cronicasindigenistas.blogspot.com/>