ALGUMAS NOTAS SOBRE A RELIGIOSIDADE MODERNA E O ESPAÇO PÚBLICO NO BRASIL:
O CASO DA IGREJA UNIVERSAL E DO SANTO DAIME

Glauber Loures de Assis¹
Nina Rosas²

Resumo: Mediante a perda de fiéis enfrentada pelo catolicismo nas últimas décadas no Brasil, observa-se o surgimento de novas alternativas religiosas. Nesse sentido, este trabalho aborda os modos pelos quais duas dessas alternativas, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o Santo Daime (ICEFLU), buscam obter legitimidade no campo da fé e se inserem na sociedade civil e na mídia brasileiras. A IURD, uma das maiores igrejas neopentecostais do Brasil, será focada a partir da instrumentalização de uma agenda de obras sociais. Comparativamente, o ICEFLU, novo movimento religioso de matriz amazônica, busca reconhecimento a partir do acionamento de um discurso ambientalista, cultural e crítico da sociedade contemporânea. A metodologia empregada para a abordagem dos casos supracitados foi observação participante e análise de dados secundários, realizados entre 2009-2012.

Introdução

A relação entre religião e modernidade – desencantamento do mundo e secularização, laicização do Estado e pluralidade religiosa, privatização e desprivatização da religião – embora bastante estudada pela sociologia, nunca sai de cena. A produção acadêmica que aborda o tema da modernidade e sua interface com as religiões (Casanova, 1994, 2001; Hervieu-Léger, 2008; Freston, 2009; Pierucci 2008; Zepeda, 2010) aponta para a crise dos modelos tradicionais e para a emergência de novas alternativas na contemporaneidade.

Com a perda da capacidade regulatória das instituições eclesiais, os indivíduos podem escolher mais livremente de quais rituais, cultos e cerimônias participar, principalmente porque em alguns contextos a pluralidade de opções de escolha se intensificou (ainda que para alguns países a liberdade religiosa seja apenas pretensa (Freston, 2003)). Pensou-se que com a suposta crise da religião, ela iria sucumbir, e, com o tempo, passar à

¹ Glauber Loures é doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Durante o mestrado pesquisou o Santo Daime em Minas Gerais, e atualmente estuda essa religião no contexto transnacional. Email: glaubeloris@yahoo.com.br

² Nina Rosas é doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Durante o mestrado estudou as obras sociais da Igreja Universal e atualmente pesquisa as contribuições do Ministério de Louvor Diante do Trono para a construção da religiosidade evangélica no Brasil. Email: rosasnina@gmail.com.

inexistência (ideia presente desde clássicos como Durkheim (1984)). Concomitantemente, também se apostou no deslocamento da prática da fé para o âmbito do privado, de modo que a esfera pública fosse “purificada” de suas impurezas. Como nenhuma das duas coisas aconteceu, chegou-se, enfim, a postular que a religião de fato se publicizaria, mas por meio da contestação da moral e da política.

No Brasil, em linhas gerais, a secularização levou à alocação da religiosidade na sociedade civil a partir da separação entre Igreja e Estado, embora nessa separação as religiões (principalmente a católica) nunca tenham saído da cena pública. Ao longo do tempo, para se legitimar institucionalmente, as religiões, em maior ou menor medida, dialogaram com a Igreja Católica (IC) (Montero, 2006). A relação de proximidade entre Estado e o catolicismo nos meados da década de 30 era bem evidente, ressaltando senão o absoluto controle católico da vida civil, ao menos o favorecimento da IC por meio da Constituição de 1934, que passou a garantir o ensino religioso nas escolas, a assistência religiosa às Forças Armadas, e a representação diplomática junto à Santa Sé; o que fazia da Igreja uma espécie de “sucedânea do Estado” nas questões relativas à educação, saúde e pobreza.

O desgaste das relações da IC com o Estado se deu apenas a partir de 1950, engrenado pela desestabilidade social decorrente da Guerra Fria, pela descolonização da África e pelo esforço ecumênico advindo da tolerância com outros credos e práticas religiosas (Montero e Almeida, 2000, p. 327). Assim, com o passar dos anos, predominou no Brasil a pluralidade religiosa e a emergência, tanto no campo propriamente das religiões quanto transcendendo esse espaço, de inúmeras alternativas de fé (Guerriero, 2006).

Embora o catolicismo seja religião majoritária no país e continue sendo herdado por grande parte dos brasileiros (Montero e Almeida, 2000), nos últimos dois levantamentos censitários (2000, 2010) percebeu-se o declínio do número de autodeclarados católicos, acompanhado do aumento do grupo de evangélicos (sobretudo dos que se declaram pentecostais), e também do aumento dos que não se identificam com instituições eclesiásticas (que é o caso dos sem-religião). Mas a cada dois indivíduos que deixam o catolicismo, apenas um se torna evangélico³. O outro passa a aderir a distintas religiões (Freston, 2009, 2010). Há inúmeras alternativas de fé para as quais esse indivíduo pode migrar, e dentre elas, está o amplo escopo daquilo que se convencionou chamar de “novos movimentos religiosos”.

³ O número de evangélicos já ultrapassa 22% da população (IBGE, 2010). Trata-se de crentes cuja fé é capaz de dissolver antigas pertencas (Pierucci, 2006), fazendo com que os indivíduos abandonem identidades religiosas herdadas rumo a novas alternativas de pertencimento.

Assim, visando contribuir com o debate da reconfiguração religiosa no Brasil, nos propusemos a abordar o cenário nacional através de dois estudos de caso sobre o modo como a religião ocupa o espaço público. A partir dessa exposição, nossa intenção é contribuir com a ampla discussão sobre o papel das religiões em tempos de globalização. Na primeira parte deste trabalho apresentaremos a intensa participação pública da Igreja Universal (IURD). Ao invés de recuperarmos toda a trajetória da IURD no que tange às tentativas de ocupação religiosa do espaço público, focaremos a participação da igreja na política partidária através do caso do senador e atual Ministro da Pesca e da Agricultura, Marcelo Crivella. Iremos nos centrar no modo como este ator religioso instrumentaliza ações sociais.

Na segunda parte deste trabalho trataremos o caso do Santo Daime/CEFLURIS, e o modo como esta expressão religiosa, através da discussão sobre a legalidade do uso de psicoativos, do ecletismo religioso e da valorização da natureza e cultura nacional se insere na cena pública, abordando ainda como as igrejas daimistas dialogam com o campo religioso brasileiro. A última seção apresenta algumas considerações concernentes à ocupação do espaço público no Brasil através dos casos supracitados⁴.

O caso da Igreja Universal

A constituição do espaço público no Brasil pode ser interpretada a partir das diversas tentativas das opções de fé de se definirem como religião. O espiritismo é emblemático neste sentido, pois fomentou diversas ações beneficentes a fim de se legitimar como alternativa de fé para além das acusações de curandeirismo e charlatanismo, que sofria no final do século XIX e início do XX; o que Giumbelli (2008) chamou de “argumento generalista”. Giumbelli também argumenta que algumas religiões que acionam um “argumento culturalista”, sustentando o direito à diferença cultural, e defendendo uma pretensa preservação da diversidade. Giumbelli cita como exemplo deste último argumento, o tombamento de um terreiro de candomblé no final da década de 80, sob a justificativa de se tratar de um “espaço cultural”, isto é, de um patrimônio. Segundo ele, as definições de religião no Brasil passam por investigações de mecanismos que, ao regularem outros domínios que não o da fé, acabam por interferir no religioso.

Tomando esse raciocínio como referência, é possível dizer que o caso da Igreja Universal é típico de uma instituição de fé que tenta obter o status de religião. Ao longo da

⁴ Escolhemos por em diálogo o exemplo da IURD e do CEFLURIS pela quase ausência na literatura especializada de exercícios comparativos que aproximem duas religiosidades aparentemente distintas.

trajetória desta igreja vê-se ao redor dela o surgimento de uma série de controvérsias, muitas delas em nome do reconhecimento ou não da IURD como alternativa evangélica (vide o caso da inserção da Universal em Portugal (Freston, 1999)). Nesse sentido, a realização de assistência social se tornou um dos mecanismos mais usados a fim de obter legitimidade. Para ilustrar isso, retomemos alguns acontecimentos paradigmáticos na história da IURD no Brasil⁵.

A Igreja surgiu no Rio de Janeiro em 1977 no local onde era uma antiga funerária. Começou pequena, mas logo se expandiu passando a ocupar lugares como antigos teatros e cinemas da cidade. Diferentemente de muitas denominações evangélicas, a Universal não ficou restrita ao campo religioso, ela acabou dando um largo passo no sentido de expandir-se no tocante a afrontar os detentores do monopólio das comunicações – comprou a Rede Record de rádio e televisão por 45 milhões de dólares em 1989. Desde 1985 também começou a se transnacionalizar, algo facilmente propiciado pelo alto capital econômico advindo das grandiosas ofertas arrecadadas dos fiéis.

No final da década de 80, as acusações de charlatanismo, enriquecimento ilícito, mercantilização da fé, entre outras, não faltaram. Afinal, a IURD comandava um jornal, uma rede de rádio e de televisão, e com isso, “tornou-se ela mesma parte desse campo jornalístico” (Giumbelli, 2002, p. 368). E “a compra da Record fez com que a briga de Macedo com a imprensa se tornasse um conflito com as principais redes de televisão” (Campos, 1997, p.188), o que desencadeou uma série de acusações feitas por diversas fontes, em especial pela Rede Globo (maior emissora de televisão brasileira) ao longo da década de 90. Em 1991, apareceram acusações de um ex-iurdiano que alegava que a IURD estava envolvida com sonegação de impostos, narcotráfico, e transmissão ilegal de fundos. Essas denúncias, somadas a vários escândalos, levaram o principal líder da Igreja (Edir Macedo) à prisão em maio de 1992, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato (Mariano, 2005, p.69-81).

As acusações contaram ainda com o apoio do presidente da AEvB⁶, reverendo Caio Fábio, que, além de se projetar na época pelo envolvimento político e social, dizia ser frequentemente consultado por jornalistas sobre aspectos envolvendo o campo religioso⁷.

⁵ Ver mais sobre a história da IURD em Freston, 1999; Giumbelli, 2002; Mariano, 2005.

⁶ A antiga AEvB, Associação Evangélica Brasileira, foi criada em 1991 e intentava informar e representar os evangélicos. Na época, ela não conseguiu a adesão de todas as igrejas, e em certo sentido, até barrou a de algumas, como da Igreja Universal.

⁷ Na verdade, Caio Fábio e Edir Macedo construíram desavenças há muito tempo, a partir do apoio da IURD às eleições de Fernando Collor e do envolvimento da igreja com a criação do CNPB (Conselho Nacional de Pastores do Brasil). Apoiado e divulgado pela mídia da Igreja Universal, o CNPB surgiu em 1993 e visava zelar

Nesse contexto surge a *Associação Beneficente Cristã* (ABC), criada em 1994 e reconhecida como entidade de utilidade pública em 1997 (Mariano, 2005; Montero, 2006; Novaes, 2007, Scheliga, 2010⁸). Segundo os autores que escreveram sobre o tema, a Universal havia criado a ABC para: concorrer com outras instituições de auxílio social, combater as críticas advindas de grandes jornais e revistas, mediar o socorro divino, projetar-se como um modelo replicável de ação social, fortalecer a identidade da igreja⁹. Este foi um dos principais instrumentos de publicização da IURD, que, além disso, se apropriava de categorias leigas do voluntariado, e visava o fomento de carreiras políticas de seus líderes religiosos.

A IURD se incursiona pela esfera política desde 1982, visando basicamente obter poder de barganha e defender interesses comuns aos evangélicos, como a oposição à união civil dos homossexuais, a descriminalização da maconha, a legalização do aborto etc. (Mariano, 2005). Na década de 80 sua atuação ainda foi tímida; a igreja elegeu apenas um parlamentar. Já nas eleições de 1990, elegeu seis representantes, sendo três deles deputados federais, e três estaduais. Em 1994 foram 14 os políticos da igreja (seis para a Câmara Federal, e oito para as assembleias legislativas). Em 1998, a IURD conseguiu subir o número de estaduais para 26, e teve 17 candidatos federais eleitos (Oro, 2003). Em 2000, foram diversos os representantes. Em 2002, a igreja elegeu um senador, que é ainda hoje um dos políticos religiosos que mais se destaca. Ele é Marcelo Crivella, sobrinho do fundador da IURD, Edir Macedo.

Crivella conseguiu angariar a simpatia dos fluminenses sem ter necessariamente que se valer da identidade da Igreja Universal (Machado e Mariz, 2004), muito embora seja quase impossível enxergá-lo para além ou aquém dessa identidade. Crivella, juntamente com Macedo, idealizou a *Fazenda Nova Canaã* como parte de um projeto maior (*Projeto Nordeste*), que visava prestar um socorro ‘efetivo’ à região nordeste do país. A fazenda foi construída em Irecê, interior da BA, patrocinada pelas doações de Crivella que eram decorrentes do lucro da venda de seus CDs. Segundo a assessoria da igreja, Crivella, após trabalhar dez anos na África, foi convidado pelo bispo Edir Macedo para retornar ao Brasil para novas atividades. A *Fazenda* tem mais de 500 hectares de extensão e produz várias frutas e legumes, além de agregar um rebanho leiteiro, um criadouro de porcos e um de galinhas.

pela ‘liberdade religiosa’ e pela ‘defesa dos pastores’. Sua criação esteve diretamente associada à prisão do bispo Macedo e a fazer frente à AEvB. Ver mais em Freston, 1999.

⁸ Outros três trabalhos importantes que poderiam ser mencionados não foram abordados diretamente em função da dificuldade de acesso dos mesmos, por estarem esgotados em suas editoras e não terem sido encontrados para consulta. São eles: Campos, 1997; Oro, Corten e Dozon, 2003; Torres, 2007.

⁹ Ao longo de 2008, as unidades regionais da *Associação* foram desativadas e a filantropia da IURD passou por alterações.

Com açudes de tilápias e carpas, a fazenda é propagandeada como sustentadora de mais de 180 empregos diretos, garantindo a subsistência de todas as famílias envolvidas no projeto. Como parte de *Nova Canaã* fora criado o *Centro Educacional Betel*, responsável por fornecer educação, alimentação, transporte, materiais didáticos e de higiene a crianças carentes da região. Os Universais declaram já ter investido na fazenda mais de 10 milhões de reais, oriundos de diversas doações. Apesar das diversas denúncias de irregularidade que envolvem o projeto, *Nova Canaã* permitiu parcerias com empresários e circulação da IURD no campo das assistências.

Após tal projeto, Crivella propôs o *Cimento Social*, por meio do qual seriam construídas e reformadas casas em morros e favelas, arregimentando a mão de obra dos futuros beneficiados. Ainda seriam construídas redes de esgoto, centros comunitários e creches. O *Cimento Social* foi considerado o maior projeto eleitoreiro de Crivella, embora tenha saído de cena em 2008, após um acidente envolvendo a morte de três civis. Em 2009, o senador se dedicou principalmente ao relato de emendas, a fim de arrecadar verbas para diversos municípios do Rio. Em 2010, Crivella defendeu a *Ibsen Pinheiro*, se opondo à redistribuição dos *royalties* do petróleo. Também se juntou à Arquidiocese do Rio para discutir o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e defender (mesmo que temporariamente) que, “independente de dogmas”, evangélicos, católicos e espíritas deveriam lutar contra a descriminalização do aborto, contra a proibição do uso de símbolos religiosos em prédios públicos, e contra a criminalização da homofobia¹⁰. No início do ano de 2011, Crivella gravou a música *Há de brilhar uma luz*, para auxiliar na *Campanha de ajuda a vítimas da região Serrana*¹¹.

Além do senador, há exemplos de figuras da igreja que seguiam os passos de Crivella. Uma das pessoas também está no Rio de Janeiro; trata-se da vereadora Tânia Bastos, que, ao contrário de Crivella, faz questão de ressaltar a todo tempo as boas obras praticadas pela IURD, frequentemente associando a marca da igreja a suas campanhas pessoais. Como exemplo, em 2010, Bastos entregou a medalha *Pedro Ernesto*¹² aos líderes da Força Jovem e ao presidente da Rede Record, a fim de reconhecer os projetos culturais, sociais e espirituais por eles desenvolvidos. Tendo como referência o sul do país, é possível citar outros dois

¹⁰ Ver em: <http://marcelocrivella.com.br/site/2010/04/crivella-participa-de-seminario-sobre-direitos-humanos-na-arquidiocese-do-rio/?pid=275>. O referido evento aconteceu em 24/04/2010.

¹¹ Em sua tese de doutorado, Scheliga enxergou que a gravação de CDs, a arrecadação de alimentos e bens de primeira necessidade, e a realização de um projeto local seriam um modelo cunhado a partir do *Projeto Nordeste* para o desenvolvimento de “experiências de ajuda humanitária” (Scheliga, 2010, p.128-130).

¹² Medalha de honra que é concedida pela Câmara de Vereadores do Rio de Janeiro.

nomes da IURD com destaque na política¹³. Um deles é Carlos Gomes, deputado pelo PRB-RS, que expõe sua identidade religiosa defendendo pescadores, policiais, pagadores de pedágio e trabalhadores da reciclagem. Tal qual Tânia Bastos, Gomes procura homenagear tanto o trabalho social quanto o de evangelização da IURD, justificando que o Rio Grande precisa conhecer as benesses que a igreja vem praticando ao longo de tantos anos¹⁴. Assim como Gomes, vê-se também Jerônimo Alves – agente importante na Universal, que tem levantado a bandeira em prol dos marginalizados. Juntamente com o *Instituto Ressoar*, Alves organizou um projeto de construção de casas em Santa Catarina em 2008, e, ao longo de 2009 criou iniciativas envolvendo atividades de educação e esporte, e tentando estabelecer parcerias com o Ministério da Educação¹⁵.

Assim, observa-se que as iniciativas de líderes como Crivella são paradigmáticas para a ação social da IURD, pois incitam diversos membros da igreja no país a lançarem suas candidaturas visando lutar pelos direitos dos desfavorecidos. Em prol da defesa de indivíduos “vulneráveis”, a Universal vem ocupando a esfera pública especificamente via participação na política partidária, produzindo um forte discurso sobre como fazer o bem ao próximo. A ação destas figuras localiza a Universal na relação caridade – contribuição – política, afinal, os benefícios concedidos aos carentes acabam fomentando a participação de uma massa de fiéis pobres na eleição de novos representantes eleitorais.

Como o dinheiro doado em dízimos e ofertas durante cultos e campanhas da IURD é em parte usado para a construção de templos, esses espaços de alguma forma ‘reembolsam’ a sociedade mesmo que em pequena proporção, abrigando projetos sociais, e assim retribuindo os generosos doadores por meio da realização de ações beneficentes. Quem aparece à frente na distribuição dessas ajudas são os próprios políticos, o que reforça o caráter eleitoral da filantropia iurdiana, capaz de angariar votos e apoio, além de promover e sustentar novas e regulares doações monetárias de fiéis agraciados. Além disso, por meio de pessoas públicas, a IURD se projeta no campo partidário através do discurso de que promove uma assistência que visa beneficiar não apenas os evangélicos, mas uma população carente, independente do credo religioso. Inserindo-se em regiões de periferia a partir da ação de seus políticos, a Universal se porta como mediadora da relação entre os necessitados e as instâncias governamentais, que seriam as responsáveis pela mínima provisão de recursos.

¹³ Sobre a presença de religiosos nas eleições no Rio Grande do Sul ver Oro, 2006.

¹⁴ Fonte: <http://deputadocarlosgomes.blogspot.com/2010/07/igreja-universal-do-reino-de-deus-sera.html>. Acesso em 30/06/2011.

¹⁵ Ao que tudo indica, no Sul, há ainda uma forte atuação de líderes da IURD nos conselhos tutelares.

É preciso sublinhar ainda que, ao menos no que tange à eleição de representantes, a IURD vem produzindo um efeito mimético, isto é, vem influenciando não só diversos de seus pastores e bispos a lançarem suas candidaturas, mas vem principalmente fazendo com que outras igrejas pentecostais, que até a década de 60 não participavam ativamente da vida política, se interessem pelo sucesso eleitoral (Oro, 2003).

Voltando à ABC, é fato curioso que ela tenha sido fechada quando figurava como uma das maiores entidades sociais de identidade evangélica, comparável em maior ou menor grau a outras organizações, como as conhecidas: Visão Mundial, Rede Evangélica Nacional de Assistência Social (RENAS), Diaconia, Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) etc. Mas como alguns dos líderes que articulavam a *Associação* acabaram se envolvendo com escândalos financeiros, a rearticulação da ABC não causa espanto. Em termos institucionais, atualmente a ação social da IURD está ligada ao *Instituto Ressoar*, braço social da Rede Record de televisão. Desde seu surgimento, o *Ressoar* desenvolve constantes discussões sobre o terceiro setor, realiza ações culturais e de lazer, cursos profissionalizantes e de capacitação, além de eventos esporádicos em formato de mutirões solidários. O *Instituto* apoia intensamente a *Associação Brasileira de Assistência e Desenvolvimento Social (ABADS)*, antiga *Pestalozzi*.

Por fim, vê-se que o que predomina na atuação social da IURD é um trabalho emergencial de cunho eleitoreiro aliado a novas formas de ação que intuem atualizar a igreja, pois permitem a apropriação de categorias da filantropia recente, leiga e religiosa, levando ao desenvolvimento de um extenso repertório possível de assistências, que vai desde a arrecadação/distribuição de alimentos até a execução de trabalhos educacionais, elaboração de propostas de leis, e direcionamento de verba para benefício social. Quando se observa a filantropia iurdiana a partir da atuação política dos líderes, percebe-se que as ações sociais dessa alternativa religiosa são decorrentes de uma precisa deliberação e organização em função do rumo que se intenta seguir no cenário público em cada momento.

O caso do Santo Daime

O Santo Daime, ou ICEFLU/CEFLURIS (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo), é uma religião com origem na Amazônia brasileira, estruturada a partir da década de 30 do séc. XX por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, um negro maranhense (de acordo com Moreira e McRae (2011), nascido em São Vicente Férrer (segundo documento oficial, em 1890; de acordo com a tradição oral

daimista, em 1892), e neto de escravos) que emigrou para os seringais amazonenses, onde passou a trabalhar no primeiro ciclo da borracha (inclusive na Comissão de Limites, responsável pela demarcação daquele espaço do território nacional), que faz uso sacramental da ayahuasca¹⁶.

Essa religião é marcada pelo sincretismo (Labate, 2004), incorporando em sua cosmologia elementos das religiões afro-brasileiras, da religiosidade indígena, do esoterismo europeu, do espiritismo kardecista e do catolicismo brasileiro (ver também MacRae (1992), Labate (2011) e Moreira e MacRae (2011)). Mais do que por qualquer outra coisa, entretanto, é conhecida por fazer uso da ayahuasca em seus rituais, uma bebida psicoativa (que tem seu uso liberado no Brasil, para fins religiosos, pelo Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas, o CONAD), chamada pelos adeptos de santo daime ou simplesmente daime, feita da mistura de duas plantas amazônicas, tradicionalmente o cipó Jagube, ou *Banisteriopsis caapi*, e a folha Rainha, ou *Psychotria viridis*.

Apesar de vir sendo estruturado desde a primeira metade do século XX, o Daime só ultrapassa as fronteiras do norte do país na década de 80, quando o psicólogo carioca Paulo Roberto funda a primeira igreja daimista do sudeste brasileiro, o Céu do Mar, em 1982, no Rio de Janeiro. A partir de então, essa religião se expande para todas as regiões do Brasil e diversos países, como Japão, EUA, Holanda e Alemanha, e começa a ganhar espaço na esfera pública e em discussões da sociedade civil e da mídia.

Após o início de sua difusão para diversos contextos, o Daime recebe alguma notoriedade midiática, quase sempre negativa, e se mobiliza para a obtenção de legitimidade e legalidade como expressão religiosa *bona fide*. Com relação aos meios de comunicação de massa, embora permaneça por ser feito um trabalho que reflita mais especificamente sobre o espaço desproporcional, em relação ao número de seus fiéis regulares, ocupado pelo Santo Daime (na mídia impressa em especial), pode-se conjecturar que a emergência dessa religião se relacionou a algumas figuras ilustres que tomaram parte em seus rituais, como as atrizes Lucélia Santos e Maitê Proença e o cantor Ney Matogrosso e à criação de polêmicas em relação ao uso da ayahuasca.

Nesse último sentido, o Daime estampou, por exemplo, a capa das revistas de maior circulação do país: Veja, Época e Isto É, sempre com cobertura que questionava a

¹⁶ Prática que tem sido reivindicada pelos grupos ayahuasqueiros junto ao governo brasileiro e analisada pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Sobre a importância do próprio Raimundo Irineu Serra no contexto acreano, Moreira e Macrae (2011) dizem: “A importância de Raimundo Irineu Serra é atualmente reconhecida em Rio Branco pela atribuição de seu nome a logradouros públicos, a uma Área de Proteção Ambiental, um bairro e a uma linha de ônibus”(p.56).

legitimidade do uso da ayahuasca e outros psicoativos em rituais religiosos (este tipo de abordagem persecutória também esteve presente em documentários televisivos, como do programa “Tabu“, do National Geographic).

Na edição 2157 da Veja, ano 43, nº 12, 24 de março de 2010, a reportagem de capa trouxe a chamada “*O psicótico e o daime*”, juntamente com o subtítulo; “*Até que ponto se justifica a tolerância com uma droga alucinógena usada em rituais de uma seita?*”.

A revista Veja ainda publicou a seguinte nota sem assinatura quando o uso da ayahuasca foi legalizado (edição 2150, de 3/2/2010):

"Liberado oficialmente pelo governo brasileiro o consumo do santo daime, o chá lisérgico que faz a cabeça do pessoal da nova era com a promessa de abrir a seus seguidores as portas do autoconhecimento. O daime causa alucinações pesadíssimas, provocadas pela dimetiltryptamina, substância presente no cipó da ayahuasca, planta que serve de base ao daime e é venerada por seus entusiastas. O governo diz que autorizou o pessoal a ficar viajando para respeitar a liberdade religiosa. Cabe a pergunta: se alguém criasse uma religião batizada, digamos, Santo Pirlimpimpim, baseada em aspirações mágicas da cocaína, o Planalto também oficializaria o consumo?"

Saindo da questão midiática para pensar a atuação social do Daime, percebe-se que esta religião, em contraposição à atuação de cunho eleitoreiro e emergencial da IURD, atua a partir de uma pauta relacionada à conquista de legitimidade religiosa. Para analisarmos esse aspecto da religiosidade daimista, façamos uma breve incursão na sociologia da religião.

Pois bem, depois de qualquer rápida inspeção no que se produz no âmbito da sociologia da religião acerca das variadas profissões de fé, percebe-se com muita nitidez que o sistema religioso é uma rede de relações dialógica; em outros termos, nenhuma religião se encontra isolada em uma “bolha”, sem contato com outras, mas precisa continuamente dialogar com as diversas religiões, seja com intuito de se aproximar de teologias com maior aceitação social seja de modo crítico para demarcar a diferença.

Nesse processo, as religiões e o campo religioso se transformam continuamente. No caso das crenças minoritárias do ponto de vista numérico, percebe-se nitidamente que existe uma necessidade premente de amíúde se fazer referências às religiões estabelecidas, inclusive para obter o reconhecimento enquanto religião.

No Brasil, quer seja nos cultos de matriz africana, que através do sincretismo aproximaram suas deidades do panteão cristão, quer seja no espiritismo, que faz referência aos evangelhos e enfatiza a questão da caridade, ou ainda no Islamismo, que busca encontrar

referências ao profeta Mohammed na Bíblia, as religiões que buscam um mínimo de legitimidade social tem que manter um diálogo e continuamente fazer alusão ao cristianismo, sobretudo, embora talvez cada vez menos, ao catolicismo, detentor de maior capital simbólico do campo religioso brasileiro.

Com relação ao Santo Daime, essa argumentação também é válida, de modo que essa religião se vincula ao cristianismo, sobretudo o catolicismo de origem popular, intitulando-se uma doutrina cristã, e estabelece diálogos de aproximação e afastamento frente a outras expressões religiosas (ainda que por vezes de maneira não premeditada, com a crença genuína de inúmeros fiéis na teologia cristã/católica).

Existem mesmo afirmações de informantes que buscam afastar o daime da bebida utilizada em outros grupos religiosos. O daime seria algo diferente da ayahuasca; algo consagrado, uma substância consubstanciada no corpo de Jesus. Em outras palavras, as igrejas daimistas e seus membros, via de regra, se veem categórica e assertivamente enquanto cristãos, e interpretam que sua história faz parte da mesma história narrada na Bíblia. Conforme sustentam Labate e Pacheco (2011), pontuando a divergência de opinião que os diversos usos da ayahuasca assumem, e demonstrando como esta varia entre épocas e grupos sociais diferentes:

There is an understanding –asserted in subtle and less subtle ways – among Daimistas that Christian tendencies represent an “evolution” of this practice in comparison with indigenous and mestizo contexts, where ayahuasca use was somewhat chaotic and lacked coherent doctrines or moral direction. Ayahuasca use prior to Mestre Irineu’s revelation is seen as bearing the mark of sorcery, seductions of power, and false analogies. This ambiguity as to rupture vs. continuity with indigenous ayahuasca practices, and a correspondingly ambiguous attribution of positive vs. negative value to the role of shamanism and shamanic healing, appears to vary between social classes whithin the Daime membership. Modern middle-class Daimistas tend to idealize indigenous peoples, while the lowerclass rubber workers who founded the movement, on the contrary, sought to distance themselves from the stigmatizes position of indigenous people whithin the frontier social hierarchy. Inversely, however, while lower-class, ethnically mixed Amazonian populations frequently turn to shamans, curanderos (healers), and rezadeiras (prayer-based healers) for their medical problem, urban middle class people tend to prefer Western medical care (p.81).

A vinculação do Santo Daime ao cristianismo, se por um lado é propagada pela maioria dos daimistas, que algumas vezes inclusive “camuflam” sua identidade religiosa sob a rubrica genérica de “cristãos”, por outro provoca algumas tensões, uma vez que o Daime é condenado pelo catolicismo e protestantismo, sobretudo o neopentecostalismo, como herege, profano e pagão. Segundo o presidente de uma igreja da região metropolitana de Belo

Horizonte (Assis, 2013), por exemplo, o grupo que mais os persegue é o dos evangélicos. De acordo com ele, entretanto, não tanto pela bebida, mas pelos daimistas não serem apegados à Bíblia (o que em sua opinião é uma falácia, haja vista que, de acordo com seu relato, na Igreja são feitos até trabalhos que tratam especificamente de questões bíblicas).

Os discursos de legitimação, para além do diálogo de aproximação/afastamento com outros credos religiosos e do “argumento culturalista“ (Giumbelli, 2008), se estende para a esfera jurídica. Como o Daime usa um psicoativo em seus rituais, suas igrejas estão inseridas em discussões relacionadas à própria legalidade de seus rituais e ao uso de drogas. Nesse ponto, os grupos daimistas de cada sociedade distinta têm sua própria maneira de abordar a questão, evocando sobretudo o mote da liberdade religiosa (por exemplo Sandberg, 2011).

No Brasil, o uso religioso da ayahuasca, após intensa discussão e amplo estudo longitudinal (ver Labate, 2004 e Moreira e MacRae, 2011), é considerado legal; alguns grupos inclusive reivindicam as práticas ayahuasqueiras como patrimônio imaterial da cultura nacional, e há todo um discurso de que o Santo Daime é uma religião nativa e uma expressão original e legítima da religiosidade brasileira.

De acordo com Boiteux (2011), no contexto brasileiro

(...) The creation of a “National System for Public Policies on Drugs” is considered to be the greatest advance of new legislation, and is based on the principles proclaimed in article 4 of the new law, such as: respect “for the fundamental rights of the individual, especially in regard to autonomy and freedom,” “to diversity and particular aspects of existing populations,” and “the promotion of the ethical and cultural values of citizenship of the Brazilian people,” among others (p. 264).

Outra ponto levantado na questão da legitimidade da prática religiosa daimista é a questão ambiental. É notório que um dos movimentos sociais mais bem-sucedidos dos últimos tempos é o movimento ambientalista. Fala-se em toda parte do aquecimento global, do derretimento de geleiras, da destruição da natureza e dos recursos minerais e vegetais pela ação do homem e das consequências catastróficas que isso pode trazer para a vida humana.

O Santo Daime se torna bastante atrativo nessa conjuntura, como uma religião vinda da floresta amazônica, que dota as plantas e a natureza de “mana” e de um caráter sagrado (o cipó Jagube, o Rei, representa a força masculina, criadora do universo, e a folha chacrona, a Rainha, representa a força feminina, a energia maternal), louva o sol, a lua e as estrelas a partir da ingestão de um composto de duas plantas nativas da América Latina tropical (compreendido pelos daimistas não como uma “droga”, mas como um “ser divino”) e opera uma nítida divisão entre o mundo utópico da floresta e da natureza, cheio de pureza, harmonia

e felicidade, e a ilusão cidadina, onde impera a maldade, a criminalidade e a violência (o próprio ICEFLU tem o IDA-CEFLURIS (Instituto de desenvolvimento ambiental Raimundo Irineu Serra), destinado à proteção e cuidado com a floresta amazônica e a natureza).

Feitas as discussões precedentes, ainda podemos observar que o Santo Daime tem uma postura oposta a da IURD com relação ao recrutamento de novos fiéis. Enquanto a Universal é uma igreja extremamente proselitista, que se utiliza de canais de rádio e televisão, bem como de uma pregação que objetiva o maior crescimento numérico possível, o Daime se apresenta como uma religião não proselitista, em que não se deve nem mesmo convidar outras pessoas para participar dos rituais religiosos. Nos dizeres nativos, “*o daime é pra todos, mas nem todos são pro daime*”. Isso significa que, embora aberto para a participação de visitantes e peregrinos e a entrada de novos membros, o Daime não incentiva a busca de novos fiéis através da pregação pública.

Com relação à inserção das duas religiões no contexto transnacional, a oposição se repete. Enquanto a IURD se expande para além das fronteiras brasileiras através de uma estratégia deliberada (inclusive mudando de nome em alguns casos) e da compra de diversos veículos midiáticos, realizando cultos em estádios de futebol e locais abarrotados de pessoas, o Santo Daime chega em outros países através da iniciativa pessoal de fiéis brasileiros e nativos e luta para obter legitimidade e legalidade jurídica em distintos contextos.

O próprio *ethos* do Santo Daime vai em direção contrária ao proposto pela IURD. Enquanto essa última se orienta por um modelo de conduta moral voltado para este mundo, baseado na ascese intramundana, que valoriza a aquisição de bens, a riqueza e pujança material e a atuação na política estatal, o Daime é uma religião baseada na ascese extramundana, de caráter místico, que atua na esfera pública não para a obtenção de cargos eletivos mas de legitimação e legalização de seu sacramento, a ayahuasca.

Por fim, no que tange ao diálogo com outras religiões, a IURD tem uma postura bastante clara de afastamento e condenação de tudo aquilo que remete à religiosidade afro-brasileira ou espírita, construindo sua identidade em contraposição categórica a grupos religiosos minoritários. O Santo Daime, por sua vez, carrega o ecletismo no próprio nome e historicamente (apesar da multiplicidade daimista apresentar alguns exemplos distintos, de fundamentalismo cristão) busca o diálogo e a aproximação com distintos sistemas teológicos e cosmológicos.

Considerações finais

Na sociedade contemporânea, a religiosidade é vivida de uma forma cada vez mais plural. Contrariando a tese dura da secularização e a ideia da privatização do religioso, a religião se mantém como agente bastante presente na vida das pessoas, atuando e se posicionando na esfera pública e na sociedade civil de forma bastante dialética. Como argumenta Beyer (2006), há um processo político e social pelo qual as religiões passam a ser reconhecidas enquanto tal:

“o fato de que ao redor do mundo nós tendemos a julgar o que é religião em comparação com aquelas religiões que são familiares e que nós já aceitamos, e somente neste caminho indireto com referência a um modelo abrangente. A este respeito, distinções desagradáveis como religião/seita, zongjiao/xiejiao, ou menos severamente religião/cultura representam tentativas de controlar a proliferação de religiões.”(p. 255, tradução nossa)

O sistema religioso só é entendido a partir do estudo comparativo e, nesse sentido, os casos da Igreja Universal do Reino de Deus e do Santo Daime, embora bastante diferentes entre si, são muito relevantes como ilustração do caráter dialógico da religião contemporânea, demonstrando que, para o entendimento mais global das formas de se viver o religioso no mundo hodierno e globalizado, o estudo da América Latina, do Brasil e das religiões que emergem nesse contexto nas últimas décadas, na esteira do declínio do catolicismo, têm muito a oferecer.

Referências:

ASSIS, Glauber Loures. *Encanto e Desencanto: Um estudo sociológico sobre o Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (no prelo).

BOITEUX, Luciana. “The new Brazilian law on drugs and the religious uses of ayahuasca: legal and anthropological aspects”. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag, 2011.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. “Religion, the New Millenium, and Globalization”, *Sociology of Religion*, 62, 4, 2001, p.415-441.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

DURKHEIM, Émile. “As formas elementares da vida religiosa“. IN: *Os pensadores*. 2 ed. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983

FRESTON, Paul. “A Igreja Universal na Ásia” In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003, p.197-229.

_____. “As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina”, *Ciencias Sociales e Religião/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n.12, outubro de 2010, p.13-30.

_____. “Latin America: the ‘Other Christendom’, Pluralism and Globalization” In: BEYER, P.; BEAMAN, L (edits). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 2009, p.571-593.

_____. “Neo-Pentecostalism in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 105, janeiro a março de 1999, p.145-162.

GIUMBELLI, Emerson. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2), 2008, p.80-101.

_____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Ed. FAPESP/ Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag, 2011.

LABATE, Beatriz e PACHECO, Gustavo. “The historical origins of Santo Daime: Academics, Adepts and Ideology”. LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag, 2011.

MACHADO, Maria dos Dolores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. “Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro”, *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano6, n.6, outubro de 2004, p.31-49.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, 2ª edição.

MONTERO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.74, março de 2006, p.47-65.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas In: RATTNER, H (org). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo: Edusp, 2000.

MOREIRA, Paulo e MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: Edufba, 2011.

NOVAES, Regina. Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do “espírito da dádiva” In: BRITO, M; Melo, M. *Hábitos de doar e captar recursos no Brasil*. São Paulo: Peirópolis, 2007, p.15-56.

ORO, Ari Pedro. “A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.18, n.53, outubro de 2003, p. 53-69.

ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, e DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.

ORO, Ari Pedro; SCHOENFELDER, Rosilene. “A religião nas eleições de 2006 no Rio Grande do Sul: o que há de novo?”, *Debates do Ner*, Porto Alegre, ano 7, n.10, julho a dezembro de 2006, p.7-26.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “De olho na modernidade religiosa”, *Tempo Social – revista de sociologia da USP*, São Paulo, vol. 20, n. 2, novembro de 2008, p.9-16.

_____. “Religião como solvente: uma aula”, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.75, julho de 2006, p. 111-127.

SANDBERG, Russell. “Judging Religious Drug Use: The Misuse of the Definition of Religion“. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag, 2011.

SCHELIGA, Eva Lenita. *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, tese de doutorado, 2010.

TORRES, Raimunda Célia. “A trajetória da assistência na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): configurações e significados – um olhar sobre a Associação Beneficente Cristã (ABC) do Rio de Janeiro”. Juiz de Fora: Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da UFJF, tese de doutorado, 2007.

ZEPEDA, José de Jesus Legorreta. “Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n.73, 2010, p.129-141.