UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MESTRADO EM SOCIOLOGIA

Glauber Loures de Assis

Orientadora: Prof.ª PhD. Cristina Maria de Castro

Encanto e desencanto: Um estudo sociológico sobre a inserção do Santo Daime no cenário religioso contemporâneo.

BELO HORIZONTE

JANEIRO DE 2013

ÍNDICE

Agradecimentos----------4

Resumo----------7

Introdução----------8

1. Capítulo I - Metodologia ----------14

1.1. Breve discussão epistemológica ----------15

1.2. Ética ----------18

1.3. Realização do trabalho e problemas envolvidos ----------19

2. Capítulo II - O que é o Santo Daime ----------24

2.1. Ayahuasca – sacramento daimista----------25

2.2. Diferentes grupos religiosos – O ICEFLU ----------29

2.3. Nascimento do Santo Daime e do ICEFLU ----------31

2.4. Características litúrgicas e teológicas ----------34

2.4.1.1. Os hinários, referencial teológico daimista ----------35

2.4.1.2. Os diversos tipos de trabalho espiritual ----------39

3. Capítulo III – O Daime na sociedade contemporânea----------54

3.1. Apresentação----------55

3.2. Sociologia da religião – NMRs e a Nova Consciência religiosa -55

3.3. O Santo Daime na mídia: Uma visão estereotípica----------57

3.3.1. A postura da mídia impressa frente ao assassinato de Glauco----------59

3.4. O Santo Daime no sistema religioso global ----------62

3.4.1. O peregrino e o convertido ----------62

3.5. Uma perspectiva interacionista ----------72

4. Capítulo IV – Encanto e Desencanto - O Santo Daime em Minas Gerais e na Europa ----------79

4.1. Pluralidade e ressignificação ----------80

4.2. O Santo Daime em Minas Gerais ----------80

4.3. Ecletismo, sectarismo e cristianismo: discursos e posicionamentos religiosos no Santo Daime a partir do estudo da igreja Flor de Jagube ----------82

4.4. O Santo Daime na Europa----------90

4.5. Afinidades eletivas – A ética daimista e o 'espírito' da "Nova Era"----------94

Considerações finais ----------99

Apêndice – Sociologia ayahuasqueira----------103

Bibliografia ----------111

Agradecimentos:

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFMG e ao CNPq por toda a estrutura e suporte que possibilitaram a realização dessa dissertação;
A André Moísés Gaio e Paulo Roberto Figueira Legal, da UFJF, pela solicitude e gentileza na ajuda com meus trabalhos;
A Raul Francisco Magalhães, pelos preciosos comentários;
A Alexandre Cardoso e Renan Springer, da UFMG, pelas valiosas sugestões e críticas;
A Nina Rosas, pelo incentivo e a parceria intelectual;
A Ana Paula Evangelista, por todas as conversas e discussões durante todo o desenvolvimento da pesquisa;
A Rodrigo de Assis Lima, pelo importante auxílio linguístico;
A Yumi Garcia dos Santos, pelas instigantes reflexões sobre Max Weber;
A Bia Labate, pelas críticas, o frutífero diálogo e a ajuda sem conta de sua obra;
A Cristina Maria de Castro, por ter me inserido nas discussões da sociologia da religião e pela brilhante e atenciosa orientação;
Ao Ceflu São Miguel, da Alemanha, e ao Céu de Santa Maria, da Holanda;
E especialmente a Bruno Azevedo e Gustavo Teixeira, pelo apoio, críticas, sugestões e correções do trabalho, a Marcos Moyses e Daniela Freitas, pela abertura à pesquisa, e a toda a igreja Flor de Jagube.

Para Glauco, Elizabeth e Claudia, as inspirações de minha vida.

"I was made to love magic
All its wonder to know
But you all lost that magic
Many many years ago"
Nick Drake

"*If men define situations as real, they are real in their consequences*"
William Thomas, Selected papers.

Resumo: Essa dissertação é um esforço de se pensar sociologicamente o Santo Daime para além do norte do Brasil; de se refletir extensivamente sobre a inserção do Santo Daime no contexto religioso global. A partir dos conceitos de "encantamento" e "desencantamento do mundo" e do debate sobre a secularização e a pluralidade religiosa no mundo ocidental, este trabalho aborda o processo social dialógico e conflituoso que acompanha a expansão, legitimação e ressignificação desse grupo religioso na sociedade contemporânea.

Ao fazer isso, nossa pesquisa alerta para a premência da sociologia da religião em observar os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) e as religiões ayahuasqueiras para a compreensão mais ampla da religiosidade hodierna, evidencia as possibilidades e desafios que o Daime, as chamadas religiões "enteógenas" e outros grupos que utilizam a ayahuasca engendram para a pesquisa sociológica e demonstra que o Santo Daime/CEFLURIS não é um fenômeno contingencial, mas faz parte de amplos processos sociais e está inserido no sistema religioso da contemporaneidade.

Para tanto, com base na observação participante de grupos daimistas de Minas Gerais e da Europa, feita entre os anos de 2011-2012, este trabalho se divide em quatro etapas distintas e um apêndice. A primeira é uma discussão metodológico-epistemológica, que problematiza a observação participante e a validade e confiabilidade da pesquisa científica em minorias religiosas estigmatizadas. A segunda, mais descritiva, apresenta o Santo Daime em linhas gerais, abordando sua liturgia e os conceitos-chave de seu repertório simbólico.

A terceira parte procura analisar o Daime através da sociologia da religião e de discussões mais amplas sobre a religiosidade no mundo ocidental contemporâneo. O quarto capítulo trata da expansão e ressignificação do Daime no sudeste (com ênfase em Minas Gerais) e na Europa, comparando estes contextos. Por fim, há um apêndice nessa dissertação, que se refere à própria experiência subjetiva do pesquisador com a ayahuasca durante o Mestrado e suas implicações para o desenvolvimento do trabalho sociológico, de modo a dar ao leitor ferramentas para a reflexão sobre as escolhas metodológicas na pesquisa sociológica de grupos religiosos e sobre a neutralidade axiológica e o distanciamento do cientista social frente a seu objeto de estudo.

Palavras chave: Santo Daime, Novos Movimentos Religiosos, ayahuasca, sociologia da religião.

1. Introdução

> *"O sistema de ação não opera mediando percepções através do cálculo, mas antes por meio de uma fonte imediata de escolha: a fé, que é a substancia da dimensão pré-reflexiva, dogmática, da consciência".* Raul Francisco Magalhães, Crítica da Razão Ébria

Quando escuta falar em religião, o indivíduo mais desavisado pode pensar em instituições antigas, rígidas e hierárquicas. Em modelos de conduta moral a serem ultrapassados. Em um entrave ao progresso. Pode também imaginar algo fadado à derrocada e ao esquecimento, ou tratá-la como sinônimo de anacronismo.

O discurso do paulatino desaparecimento ou diminuição da importância da religião na sociedade contemporânea, seja na argumentação presente no senso comum de que um estado laico pressupõe sua abolição no espaço público, seja em discursos mais sofisticados acerca da secularização, *mutatis mutandis*, costuma em geral ter como pano de fundo a ideia de que religião e modernidade não combinam.

Como argumentam diversos autores, tal concepção está equivocada. Religião e modernidade não só combinam entre si como são propulsoras uma da outra. Em outros termos, a religião, hoje, não se esvanece, se transforma. Uma olhada minimamente aprofundada em questões importantes no mundo contemporâneo, como a globalização e as migrações (tanto no âmbito nacional quanto internacional), mostra claramente, e trabalhos como os de Campbell (2007)[1] e Robertson (2007) o atestam, que ela é um agente especialmente relevante em grandes dilemas atuais.

Nesse sentido, é possível afirmar que a sociologia da religião possui hoje terreno pelo menos tão fértil quanto no início do século passado. Contrariando a "tese dura" da secularização, que apregoava o fim da religião na modernidade, e a perspectiva de alguns clássicos da sociologia, como Durkheim, que pressupôs sua paulatina substituição e submissão pela ciência[2], é possível afirmar, segundo, por exemplo, Silas Guerriero (2006), que o homem moderno continua tão religioso quanto sempre foi.

[1] Campbell faz, neste artigo, uma análise das diferentes fases da globalização e demonstra que em cada uma delas a religião fora um ator especialmente relevante na sociedade.

[2] Disse Durkheim em "*As formas elementares da vida religiosa*" (1983): "O pensamento científico não é senão uma forma mais perfeita do pensamento religioso. Portanto, parece natural que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro, na medida em que este se torna mais apto a dar conta da tarefa. (...) Em face dela (da religião) ergue-se uma potência rival que, nascida dela, a submete doravante à sua crítica e ao seu controle. E tudo faz prever que este controle se tornará sempre mais extenso e mais eficaz, sem que seja possível atribuir limite à sua influência futura." (p.232/233, parênteses nossos)

Como ilustração, no Brasil o Censo de 2010 apontou que a imensa maioria da população continua a ter um credo religioso.

A permanência da religião como agente relevante na contemporaneidade deu origem a inúmeros conceitos e explicações. Fala-se em *dessecularização, privatização* e *desprivatização* da religião, bem como de "*reencantamento*" do mundo e até mesmo de "*vingança de Deus*". Essas ideias ilustram o intenso debate que existe hoje em torno da religião na modernidade tardia[3] e demonstram que a mesma é uma esfera social que sofreu grandes transformações no decorrer da história e permanece em constante movimento.

De acordo com Peter Beyer (2006, 2007), podemos perceber na atualidade a existência de um "sistema religioso global" que, tal como o sistema politico e o sistema econômico, possui suas próprias regras e seus próprios atores. Segundo ele (Beyer, 2007):

> Controversies within religious studies over the categories of religion and religions are reflective of changes in religion that correspond to the historical development of global society in recent centuries. The globalization of society has created social conditions that encourage the differentiation of religion as a distinct modality of social communication based on binary codes and centred on institutionalized programmes that flow from these. The result has been the gradual construction and imagining of an ambiguous but nonetheless observable and operative global religious system. From its beginnings in early modern Western Christianity, the system has spread haltingly and gradually to the rest of the world.

Dois outros autores que também discutem com propriedade a questão religiosa na modernidade são Daniele Hervieu-Léger e Silas Guerriero, respectivamente nos livros "*O peregrino e o convertido – a religião em movimento*" (2004) e "*Novos movimentos religiosos: O quadro brasileiro*" (2006). A primeira destas obras destaca a inevitável desinstitucionalização da religião (que se torna mais fluida e individualizada) perpetrada pela modernidade, enquanto a segunda discute a emergência de novos credos e movimentos religiosos engendrada pelo contexto hodierno. Ambas, entretanto, salientam que na atualidade há algo de novo na questão religiosa, que passa a ser

[3] Essa designação, que se tornou consagrada pela obra de Anthony Giddens (1991), é usada aqui apenas para diferenciar a época contemporânea da conjuntura social moderna estudada pelos clássicos da sociologia, como Durkheim, Weber e Marx. Assim, não tenho a pretensão de uma discussão mais aprofundada do conceito, que poderia igualmente ser substituído pelas ideias de modernização reflexiva, modernidade líquida, pós-modernidade e outros tantos que disputam o troféu de paradigma oficial da sociologia atual. Preferi termo de Giddens por considera-lo menos controverso.

encarada, na civilização ocidental, de uma forma bastante original, mais plural, individualizada e multifacetada.

No Ocidente globalizado contemporâneo, o "desencantamento do mundo" (*Enzauberung der Welt;* Weber, 2004) e a racionalização da vida, certamente muito presentes nas sociedades atuais, convivem com um novo "encantamento do mundo" e uma nova espiritualidade. Conforme sustenta Charles Kaplan (2011),

> "(…)The limits of the narrow rationalism that brought about the disenchantment of the world have been critically challenged. There is accumulating evidence of a re-enchantment of everyday life with the emergence of new media technologies populating the "internet galaxy" and with them "new" so called entheogenic drugs (…) The narrow limits of rationalism that culminated in an almost total disenchantment of the world a century ago are being challenged by the re-enchanting spiritual practices of the 21 century(…[4])"(p. 19)

Nesse sentido, embora haja um sistema religioso global, no qual para "fazer parte do clube" um grupo religioso precisa ser definido e aceito como tal pelos outros, necessitando de legitimação social e de um constante diálogo com esse sistema, em que há "*the crystallization of 'religions,' especially but not exclusively what we now call the world religions*" (Beyer, 2007), também existe hoje uma religiosidade[5] difusa, fluida, amorfa, individualizada, não institucional, diluída por exemplo em práticas terapêuticas e em "movimentos espirituais" como a "Nova Era".

Nessa conjuntura complexa de encanto e desencanto, permanência e transformação da religião, o Brasil emerge, no panorama global, como um cenário bastante generoso de estudo, já que todas essas questões supracitadas afloram de modo perceptível na sociedade brasileira. É possível citar, como ilustração da relevância e complexidade do Brasil nessa esfera, que, apesar de ser um estado laico, o país possui um número considerável de deputados ligados a instituições religiosas (como a chamada "bancada evangélica"), é a maior nação de maioria católica do planeta, teve um grande crescimento do número de evangélicos nos últimos anos, sobretudo neopentecostais, apontava já em seu Censo de 2000 (Guerriero, 2006), mais de 35 mil respostas diferentes para o quesito "religião", possui um número bastante expressivo de Novos

[4] Tais como a União do Vegetal e o Santo Daime.

[5] A despeito das controvérsias e diferenças entre os conceitos de "religião" e "religiosidade" (ver, por exemplo, HANEGRAAFF, 2011), neste trabalho não há a necessidade de diferenciá-los detidamente; assim, eles são tratados como mais ou menos equivalente, embora o termo "religião" envolva grupos, instituições e coletividades, e "religiosidade" esteja ligado a práticas e modos de conduta.

Movimentos Religiosos atuantes em seu território e hoje se tornou exportador de religiões.

Embora o catolicismo ainda se configure como a 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 de evangélicos (sobretudo dos que se denominam pentecostais), e também do percentual dos que não se identificam com instituições eclesiásticas (que é o caso dos sem-religião). Malgrado o vertiginoso crescimento dos protestantes, a cada dois indivíduos que deixam o catolicismo apenas um se torna evangélico[6]. O outro passa a aderir a distintas religiões (Freston, 2009, 2010). Há inúmeras alternativas de fé para as quais esse indivíduo pode migrar, dentre as quais está o amplo escopo daquilo que se convencionou chamar de "Novos Movimentos Religiosos"[7].

É tal contexto social e religioso que enseja a expansão da doutrina do Santo Daime, um sistema de crenças nascido no Brasil do século XX, permeado de sincretismo, exportado para diversos países, como a Holanda, a Itália e o Japão (e que, vale notar, conquanto estudada há duas décadas por antropólogos ainda foi pouco explorada pela sociologia), repleto de ressignificações e que, ao mesmo tempo em que se aproxima de diferentes teologias e tradições religiosas, busca se firmar enquanto religião institucionalizada e reconhecida enquanto tal perante a sociedade em geral[8].

Destarte, penso que o Daime e sua dialética interna, que apresenta um constante diálogo e tensão entre desinstitucionalização e institucionalização, sincretismo e sectarismo, hierarquização e flexibilidade, estigmatização e alofilia e peregrinação e conversão, bem como o uso ritualístico de um psicoativo, é um *locus* especialmente rico para estudos sociológicos que visem não só compreender essa nova religião brasileira, mas a própria religiosidade do mundo atual em sua miríade de manifestações[9].

---

[6] O número de evangélicos já ultrapassa 22% da população (IBGE, 2010). Trata-se de profissões de fé capazes de dissolver antigas pertenças (Pierucci, 2006), fazendo com que os indivíduos abandonem identidades religiosas herdadas rumo a novas alternativas de pertencimento.

[7] A definição do termo se encontra um pouco mais à frente nesse trabalho.

[8] Do ponto de vista legal, o Santo Daime é reconhecido enquanto religião desde 2005, após deliberação do CONAD.

[9] Ademais, como o estudo de grupos religiosos minoritários aumenta nossa própria percepção sociológica das religiões majoritárias, é possível que os NMRs e as religiões ayahuasqueiras possam revelar aspectos ainda não mensurados da dinâmica do campo religioso em geral e, inclusive, da perda percentual de fiéis católicos no Brasil.

Embora bastante pequeno quantitativamente em comparação a outras religiões (apesar de ter aumentado exponencialmente o número de sua membresia, que há algumas décadas era composta de algumas poucas famílias e hoje chega a alguns milhares, o que por si só já é um dado interessante), o Santo Daime é um Novo Movimento Religioso bastante interessante para a compreensão mais aprofundada do campo religioso contemporâneo. Ele tem uma música, uma linguagem, um vestuário e uma interpretação de mundo próprias. Uma cultura própria, em suma, com raízes regionalistas que remontam ao Acre do início do século passado e que, não obstante, angaria adeptos dos mais distintos perfis e contextos sociais, de São Paulo a Berlim, de Fortaleza a Amsterdã, de Belo Horizonte a Tóquio.

A fim de abordar essa religião e o movimento ambivalente de "encantamento" e "desencantamento" que acompanha sua inserção no cenário religioso contemporâneo global da maneira mais extensiva possível (de modo a acompanhar minimamente sua grande multiplicidade e complexidade), esse trabalho faz uma pesquisa sociológica na referida doutrina religiosa e seu *ethos* a partir do estudo de uma igreja daimista da região metropolitana de Belo Horizonte e de uma incursão em outros núcleos de Minas Gerais e da Europa.

Uma vez que os estudos sociológicos em geral, e da sociologia da religião em particular, sobre o Santo Daime ainda são muito incipientes[10], essa dissertação tem um caráter, além de extensivo, em alguma medida descritivo e mesmo exploratório, optando por mapear as características dessa religiosidade no contexto estudado, pontuar as diversas possibilidades de análise daí advindas e os diversos discursos mobilizados no tratamento desse grupo religioso e refletir sobre os processos de interação, expansão e legitimação observados no campo com uma abordagem mais ensaística, em detrimento de testes rigorosos de hipóteses pré-definidas.

Dito isto, esta pesquisa analisa o Santo Daime a partir de duas perspectivas: uma coletiva, que visa estudar essa religião enquanto grupo, e uma individual, focada nos fiéis. Com a primeira pretendo descrever os rituais daimistas e entender como o Daime se constrói enquanto religião e estrutura e ressignifica suas práticas, como é encarado pela mídia, de que maneira dialoga com outras religiões e com a sociologia da religião e como os grupos estudados se posicionam no contexto daimista; no âmbito individual,

[10] Por exemplo, até o momento não há quase nada publicado sobre o Santo Daime na Europa, excetuando alguns poucos trabalhos, como o de Groismann (2009).

foco minha atenção nas trajetórias de vida de seus membros, de modo a compreender como estes são atraídos pelo Santo Daime, reestruturam sua visão de mundo através do contato com a bebida psicoativa utilizada nas cerimônias, compartilham ou não de uma mesma definição de situação, interpretam determinados elementos doutrinários e teológicos e lidam cotidianamente na família e no emprego com a pertença a um grupo estigmatizado; por fim, descreverei minha própria experiência como pesquisador nos rituais daimistas.

Como veremos no decorrer desta dissertação, uma série de outras questões pontuais e específicas, que vão desde a concepção de papéis de gênero compartilhada pelo grupo (área ainda não explorada pela sociologia nesse *locus* de estudo) até a discrepância entre os discursos de lideranças e fiéis, emerge a *posteriori* com as observações de campo, sem, contudo, prejudicar o referencial acima estabelecido; pelo contrário, acredito que as reflexões e possibilidades de análise oriundas dessas observações estão interligadas e são potencialmente ricas e passíveis de desenvolvimento ulterior. Antes de fazermos uma digressão acerca dessa religião e prosseguir com o desenvolvimento teórico do projeto, entretanto, discutamos sua metodologia, o que certamente irá facilitar o acompanhamento desta dissertação pelo leitor.

Capítulo I – Metodologia

"Não há fontes últimas do conhecimento. Toda fonte, todas as sugestões são bem-vindas; e todas as fontes e sugestões estão abertas ao exame crítico". Karl Popper, Conhecimento objetivo: uma análise evolucionária.

Esse capítulo discute a metodologia de pesquisa dessa dissertação com base nos seguintes pontos:

Epistemologia – Uma pequena discussão sob os referenciais epistemológicos das ciências sociais e sua relação com as *hard sciences* e as religiões ayahuasqueiras.

Ética – Um breve levantamento da questão da ética na pesquisa sociológica e em grupos estigmatizados.

Apresentação do método – Exposição da metodologia de pesquisa empregada nessa dissertação.

1.1. Breve discussão epistemológica

Tal como já disseram sociólogos tão diferentes como Peter Berger e Earl Babbie, embora a ciência seja neutra, o cientista jamais o é. Alguma forma de viés pessoal, portanto, sempre estará presente em trabalhos feitos por pessoas. Como demonstrou Thomas Kuhn (2003), inclusive as chamadas *hard sciences*, como a física, possuem muito de acordos intersubjetivos, dissenso e grandes mudanças de paradigma não necessariamente advindos do acúmulo de conhecimento. Nesse sentido, considero a sociologia uma ciência tão "dura", no que a diz respeito a seu objeto de estudo, quanto a biologia ou a matemática. Cabe ao sociólogo minorar seu viés, explicitando suas inclinações pessoais e utilizando um método adequado para sua situação de pesquisa.

Essa discussão é importante para situar a relevância dos trabalhos sociológicos sobre grupos que utilizam plantas psicoativas, como a Native American Church dos EUA (que faz uso do cacto peiote, ou *Lophophora williamsii*), o Rastafarianismo (que utiliza *cannabis sativa*) ou o Santo Daime; isso porque existem diversas maneiras pelas quais essas substâncias são compreendidas, que vão desde a denominação "alucinógeno perigoso" até a rubrica "ser divino", dependendo do tipo de discurso e interpretação daquele que fala.

Acredito que há, em um largo escopo que vai do senso comum e da mídia até círculos acadêmicos, uma supervalorização do discurso médico-farmacológico, que, imbuído da autoridade da ciência, generaliza uma concepção técnica das substâncias químicas presentes nessas plantas como o "conceito oficial" da comunidade científica, deixando de lado muitas dimensões dos referidos grupos, inclusive a própria visão que eles têm sobre si, dando margem para a rotulação pejorativa e a estigmatização dos

mesmos. Penso que a sociologia, como ciência tão legítima quanto qualquer outra, pode fornecer uma interpretação diferente sobre os grupos religiosos que utilizam plantas psicotrópicas, que abarca dimensões e processos interacionais que vão muito além do discurso biomédico[11], contribuindo para um debate mais profundo acerca dessas religiosidades.

Assim, embora esteja enquadrado no escopo de uma sociologia da religião, este trabalho não é de maneira alguma uma sociologia religiosa, que transforma a discussão sociológica em simples questão de fé no que afirma o autor. Esse projeto tem uma pretensão científica e se afasta categoricamente de um relativismo radical (assim como de seu extremo contrário objetivista, que pressupõe a possibilidade de apreensão da realidade em si, já devidamente criticado[12] pelo menos desde David Hume (2001), embora permaneça vagando pelas publicações científicas como uma espécie de zumbi), que em sua ânsia por criticar uma abordagem positivista acaba adotando uma postura hermética, na qual toda pesquisa qualitativa é completamente idiossincrática, impossível de ser minimamente replicada, e, por conseguinte, de ser verificada e testada.

Em minha opinião, esse tipo de escola teórica, ao defender uma contingência e uma originalidade avassaladoras em todas as situações sociais, ignora um preceito básico do interacionismo, qual seja, o de que pessoas com referenciais cognitivos semelhantes, imersas em situações sociais semelhantes, observarão coisas semelhantes. Pretendo, assim, tomar as decisões metodológicas cabíveis para me situar bem longe de tal antropologia *flower power*[13], ou do que eu chamo de antropologia "maluco beleza"[14].

Concordando com Popper (1975) de que "*não há fontes autorizadas de conhecimento e nenhuma fonte é particularmente digna de fé. Tudo é bem-vindo como fonte de inspiração, inclusive a intuição; especialmente se nos sugerir problemas*

[11] O livro "*The internationalizaton of Ayahuasca*" (Labate e Jungarberle, 2011) é uma das raras obras disponíveis que tratam a ayahuasca sob uma perspectiva multidisciplinar, reunindo em um mesmo trabalho artigos médico-farmacológicos, jurídicos, antropológicos e nativos, contribuindo bastante para acabar com a relação beligerante existente entre nativo-antropólogo-ciências humanas/médicos-delegados-farmacologia.

[12] No âmbito sociológico brasileiro, isso foi feito com muita propriedade, por exemplo, por Roberto Cardoso de Oliveira (2006).

[13] "Força das flores", slogan utilizado pelos hippies nos anos 60 como um símbolo da ideologia da não-violência. No sentido aplicado aqui, designa uma postura completamente impermeável à crítica e à "violência intelectual" da abordagem positivista.

[14] Referente à música homônima e à obra de Raul Seixas, músico brasileiro que, ao ser questionado sobre que tipo de música fazia, respondia que era adepto do "Raulseixismo". Designa aqui o relativismo extremo que pressupõe que cada pesquisa é feita a partir de um *set* e um *setting* impossíveis de serem minimamente replicados.

novos. Mas nada é seguro e somos todos falíveis."(p.133), esse trabalho estuda o Santo Daime a partir de múltiplos referenciais: o interacionismo simbólico, a sociologia da religião e uma metodologia qualitativa mais tradicional (por exemplo Babbie, 2007), mas também de relatos e documentos nativos e da própria experiência subjetiva do autor com a ayahuasca e os rituais daimistas (ver apêndice).

Essa postura mais ampla nos resguarda da ambição de descobrir uma pretensa verdade objetiva dos fatos, já criticada, na medida em que "*há muitos tipos de fontes para o nosso conhecimento, nenhum dos quais tem autoridade*"(p.52), ao mesmo tempo em que nos dá munição para questionar a epistemologia das ciências sociais e debater as visões farmacológicas e médicas mais unilaterais, tão alardeadas pelos detratores do Santo Daime e os arautos de sua proibição, que imputam autoridade ao discurso médico "*imaginando que o conhecimento possa ser legitimado pelo seu pedigree*"(p.53), não levando em conta as questões sociais, religiosas, psicológicas, subjetivas e culturais dessa religião que poderiam oferecer uma visão mais global sobre esse grupo religioso.

Para se realizar um exame crítico, entretanto, penso que, no tocante ao trabalho qualitativo, é válida a afirmação de Babbie (2007), que diz que "*different scientists, having different subjective views, can and should arrive at the same results when they employ accepted research methods*" (p.78), acrescentando que, além dos métodos, é necessário para a replicabilidade mínima de um experimento o acordo sobre a perspectiva teórica adotada, que possibilite uma relação de intersubjetividade entre os pesquisadores, ponto que, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), parece ser a grande função do método: *Os métodos estabelecidos pela comunidade de profissionais geram um campo intersubjetivo por meio do qual os resultados das investigações passam a ser considerados válidos ou não* (p.90).

Encarando o método como ferramenta garantidora de intersubjetividade, e não como a essência inquestionável da pesquisa, provedora de certeza apodítica sobre as descobertas científicas, concordo com Becker (1997) que na pesquisa qualitativa deve haver uma maleabilidade de método, ou flexibilidade de procedimentos[15] (ver apêndice), contanto que as escolhas metodológicas não usuais sejam explicadas e

[15]Becker menciona três possibilidades criadas por essa flexibilidade: utilizar medidas não-convencionais sugeridas pela experiência da situação, fazer uso da própria experiência como evidência e usar estilos agressivos e ardilosos para provocar as pessoas a ponto de fazer com que elas digam coisas que de outro modo guardariam para si mesmas. Sem descartar a importância dessa última possibilidade, minha pesquisa se vale das duas primeiras.

justificadas para, reitero, ser possível a intersubjetividade entre o pesquisador e seus pares.

Feita essa discussão sobre meus referenciais epistemológicos, faço agora uma rápida discussão sobre ética em pesquisa para então apresentar minha própria metodologia de trabalho que, acredito, fornece as bases para um *minimum* de confiabilidade e intersubjetividade, acrescentando ainda que essa dissertação, embora não exclua outras definições possíveis da disciplina, pretende ser um exercício de sociologia segundo a acepção de Weber (1991), no sentido de uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos.

1.2. Ética

Com relação à importante questão da ética em pesquisa, assumo aqui uma postura análoga a de grande número de pesquisadores, como Earl Babbie (2007), de tentar garantir aos pesquisados que meu trabalho não causará danos a eles e a seu ambiente social. Entretanto, como grande parte das afirmativas peremptórias na sociologia, também essa pode ser relativizada. O que significa dano? A própria publicação do trabalho não poderia provocar um prejuízo para o sujeito da pesquisa, na medida em que outras pessoas falarão sobre sua vida e o pesquisador, no limite, pode alcançar a notoriedade às suas custas, como bem parece ser o que Doc acabou pensando de Foote Whyte (Whyte, 2005)? Seria impensável que alguém, depois de ler uma etnografia sobre populações sem terra, utilizasse os conhecimentos adquiridos ali para construir um manifesto pró-latifúndio? Da mesma maneira, alguém que queira empreender uma cruzada moral (Becker, 2008) contra uma religião como o Santo Daime não poderia utilizar dados de minha pesquisa? E nesse caso essa não estaria causando dano ao meu pesquisado, ao menos indiretamente?

Sem esgotar a dimensão especulativa da questão, digo que um trabalho científico, uma vez publicado, é uma ferramenta intelectual imprevisível em suas possibilidades de alcance. Mas afirmo também, em consonância com as ideias de outros pesquisadores, como o próprio Babbie (2007), que algumas medidas simples são suficientes para superar sem maiores problemas essa questão, como a prévia autorização

do pesquisado para a realização do trabalho científico e a transparência do pesquisador *vis-à-vis* as pessoas que estuda acerca do que se trata a pesquisa.

Essa dissertação procurou adotar esses procedimentos e, além disso, se comprometeu a disponibilizar o trabalho para apreciação das lideranças da igreja estudada durante a pesquisa de campo, de maneira a possibilitar que estas fizessem uma leitura crítica do mesmo e a considerar possíveis objeções e sugestões daí advindas, mantendo, entretanto, autonomia intelectual frente ao *feedback* dos nativos, de modo a não permitir que sua ideologia grupal definisse os rumos da pesquisa.

Outra questão ética diz respeito à da linguagem adotada. O estudo de grupos estigmatizados exige cautela nesse quesito, uma vez que algumas palavras estão carregadas de juízos de valor, conforme será apontado em nossa discussão teórica. Assim, o uso dos termos "maconheiro", para designar aqueles que fumam *cannabis*, ou "aleijado", para se referir aos que possuem alguma limitação física, reforçam o estigma negativo que essas pessoas já têm.

Desse modo, será evitada nesse trabalho a alcunha "alucinógeno" (ou "gerador de alucinação", utilizada pela biomedicina) para se referir ao daime, por ser um termo que, além de discutível cientificamente, está carregado de um conteúdo pejorativo que limita nossa compreensão do caráter sagrado que esta bebida adquire dentro da religião estudada. Nesse sentido, considero mais apropriada a designação "psicoativo", termo entendido aqui genericamente como uma substância capaz de gerar alterações nos estados psíquicos das pessoas que a ingerem, por ser uma denominação mais neutra que as outras disponíveis (como a de "enteógeno", por exemplo, que, utilizada por alguns pesquisadores, implicitamente advoga uma visão nativa).

1.3. Realização do trabalho e problemas envolvidos

Esse projeto teve como força motriz uma intensa pesquisa de campo realizada entre os anos de 2011 e 2012 em grupos daimistas de Minas Gerais, da Alemanha e da Holanda, concentrando-se, sobretudo, na igreja *Flor de Jagube*, localizada na região metropolitana de Belo Horizonte, onde acompanhei a maior parte do calendário religioso do referido período de tempo.

Essa igreja, além de ter sido bastante acessível por conta de recomendações pessoais que consegui, foi escolhida por ser uma das maiores e mais representativas

dessa religião em Minas Gerais, com dezenas de fiéis assíduos (sem contar os que não participam com frequência, os convidados especiais, os indivíduos oriundos de intercâmbio com igrejas de outros lugares do Brasil e do exterior e os visitantes), além de também possuir estrutura para produzir a própria beberagem e receber regularmente a visita dos líderes mais importantes do Santo Daime na região amazônica, se constituindo, por todos esses motivos, como o *locus* de estudo mais pertinente para a realização da pesquisa.

Em um primeiro momento, imaginei que a replicabilidade mínima do trabalho seria garantida aqui pela premissa de que a Flor de Jagube não é um caso excêntrico ou extremamente peculiar do ponto de vista sociológico em comparação a outros centros[16] daimistas, de modo que os resultados teóricos mais abrangentes poderiam ser observados também em outras igrejas relativamente grandes das metrópoles brasileiras, uma vez que, haja vista a possibilidade de inserção das igrejas do Daime em um mesmo esquema teórico sobre a religiosidade contemporânea, em consonância com o que foi discutido acima, e a homogeneidade ritualística e litúrgica das referidas igrejas, conforme sustenta Edward MacRae (1992):

> no Santo Daime existe uma grande ênfase na fidelidade às formas rituais legadas por Mestre Irineu. Conforme apuraram o grupo de trabalho do Confen e outros estudiosos, onde me incluo, é notável a uniformidade mantida na maioria das práticas ritualísticas realizadas nos núcleos do CEFLURIS (o Cefluris mudou recentemente de nome, para ICEFLU), considerando sua diversidade geográfica. (P.97, parêntesis meus)

Entretanto, minha observação participante me fez questionar essas afirmações. Embora exista certa uniformidade ritualística nas igrejas do Santo Daime, sobretudo nos trabalhos "oficiais", que seguem um calendário padronizado, existem algumas idiossincrasias que diferenciam nitidamente uma igreja de outra, e uma pluralidade de interpretações e filiações teológicas entre os grupos. A igreja Flor de Jagube, foco principal desse estudo, por exemplo, se esforça de maneira bastante clara para se filiar à história abraâmica, se apresentando como continuadora da trajetória judaico-cristã. Assim, procura se afastar de outras teologias, práticas espirituais e religiões, como o

[16] Não obstante no campo religioso em geral, do ponto de vista nativo, haver diferenças e divergências em relação aos termos igreja e centro, para essa dissertação não é necessária a distinção entre os conceitos.

esoterismo, o espiritismo e a umbanda, atitude que não é necessariamente compartilhada por outros centros daimistas.

Como ilustração, em dada ocasião fiz um pedido ao líder da igreja para participar de uma cerimônia de um grupo do Santo Daime sediado em Juiz de Fora e ele me aconselhou a não fazê-lo, porque o referido ritual seria fora do calendário oficial; de acordo com ele, um trabalho de umbanda[17]. Essa heterogeneidade, entretanto, longe de prejudicar a realização dessa dissertação, se revelou rica de reflexões e de grande auxílio na discussão não só da pluralidade do Santo Daime, mas do próprio sistema religioso em geral.

A abordagem metodológica utilizada foi a observação participante (integrada com entrevistas em profundidade e elementos de história de vida), que se iniciou, a fim de testar a viabilidade do projeto e a abertura dos religiosos para com a pesquisa, em junho de 2011, logo após o desenvolvimento de parte da discussão teórica deste trabalho, construída durante a disciplina de "Sociologia da Religião" ministrada pela professora PhD. Cristina Maria de Castro na UFMG, no primeiro semestre de 2011, e teve duração de um ano e meio, de modo a abarcar, no primeiro ano de ida a campo, todo o calendário religioso do Santo Daime na igreja Flor de Jagube, com seus festivais, feitios da bebida e celebrações especiais[18] e, nos seis meses restantes, realizar a pesquisa de campo em grupos daimistas da Europa, a fim de possibilitar a comparação entre diferentes contextos e igrejas, e a analisar mais minuciosamente na própria Flor de Jagube os eventos religiosos análogos aos observados no início do estudo, com um olhar mais maduro e a estrutura da pesquisa já desenhada.

Ela teve como proposta principal, como já mencionado brevemente na introdução, compreender, do ponto de vista grupal, como o Santo Daime se constitui e se posiciona enquanto religião, dialoga com outros grupos religiosos e a sociedade secular e se insere nos contextos estudados, bastante distintos da floresta amazônica (onde essa religião nasceu), bem como apontar particularidades e características singulares dos grupos observados, com ênfase na Flor de Jagube, e discutir o Daime

[17] Ainda precisa ser melhor avaliado em que medida essas diferenças entre as igrejas podem mudar o perfil de seus adeptos, e em que medida é uma diferença apenas manifesta no discurso oficial das lideranças, que não afeta a composição do grupo e, por conseguinte, o padrão de trajetórias de conversão de seus adeptos.

[18] Tive assim a possibilidade de verificar a variação máxima dos encontros ritualísticos da igreja. Como o número mensal de celebrações religiosas é relativamente pequeno, cerca de 4 por mês, isso foi plenamente realizável, sem prejuízo para a confecção da dissertação.

através da sociologia da religião. Ou, em outros termos, analisar, ainda que suscintamente, os processos estruturais de nascimento, expansão, ressignificação e legitimação do Santo Daime.

Do ponto de vista individual, pretendi analisar, a partir do trabalho de campo na igreja Flor de Jagube, como se opera a conversão religiosa dos indivíduos para o Daime e como estes reconstroem sua visão de mundo e seu *self* a partir da experiência mística, além dos processos de interação que reforçam a identidade daimista e a coesão grupal, bem como os conflitos entre os fiéis e a estrutura comunitária das igrejas.

Um trabalho de campo com essa extensão permitiu também, ainda que superficialmente, a observação de outros aspectos da vida daimista, que certamente enriqueceram o trabalho, como as relações de gênero e de ordenação e subordinação dentro das igrejas, do perfil e fluxo dos fiéis e do florescimento de grupos de status dentro da instituição. Já a pesquisa em centros daimistas na Europa foi realizada nos meses de julho e agosto de 2012, onde foram observadas semelhanças e diferenças ritualísticas com as igrejas brasileiras, composição étnica dos participantes e lideranças, classe social e escolaridade dos adeptos, dentre outras questões.

Como um foco importante da pesquisa são os indivíduos daimistas, além da observação participante e das anotações de campo oriundas dessa experiência, considerei importante (para assimilar a reconstrução do *self* dos membros da igreja, por exemplo), a realização de entrevistas em profundidade e o estabelecimento de intenso diálogo informal com os nativos. Assim, foram realizadas entrevistas em profundidade estruturadas e diversas conversas informais com membros de todas as posições mais distintas da igreja (líderes, homens, mulheres, músicos) de modo a cotejar as informações obtidas frente às teorias interacionistas, e observar como se constrói a identidade daimista.

A opção por esse tipo de abordagem foi feita por considerar mais frutífero para minha discussão teórica um diálogo aprofundado com os membros deste grupo (que pode proporcionar interessantes *insights* teóricos e revelar elementos ainda não mensurados da religiosidade daimista) do que um rigoroso *survey* com validade estatística acerca dessa igreja específica que, não obstante, teria muito menos a contribuir junto aos propósitos desse trabalho, uma vez que este concorda com a postura de Weber de que o entendimento do comportamento humano só pode ser alcançado pelo ponto de vista das experiências subjetivas (opto aqui por sacrificar a uniformidade de

questionamento para alcançar um desenvolvimento mais completo da informação (Babbie, 2007)).

Por questões principalmente de prazo para a realização da pesquisa, foi impossível a consecução de entrevistas com todos os membros da igreja. Como o objetivo nesse tocante foi conseguir a maior variação e riqueza possível de depoimentos, trabalhei com a ideia de uma amostragem não probabilística baseada em amostragem intencional ("*purposive sampling*", nas palavras de Babbie). De acordo com Babbie (2007), esse é o tipo de amostragem no qual se selecionam as unidades de análise a serem observadas com base em seu próprio julgamento sobre quais serão as mais úteis ou representativas. Vale ressaltar que, como o foco da pesquisa reside em indivíduos convertidos ao daime, somente os "fardados"[19] foram entrevistados, de modo que ficaram excluídos da amostra visitantes e possíveis indivíduos já nascidos em um contexto daimista, que não passaram pelo processo de conversão.

Feita a discussão metodológica, podemos agora nos ocupar em definir o que é o Santo Daime, descrever suas principais características teológicas e ritualísticas, e quando possível abordar os processos de gênese, pluralidade e mudança desta religião.

[19] "Fardado" é o nome dado ao indivíduo que passa pelo fardamento, rito de passagem que simboliza a inserção do indivíduo como membro do grupo. Discussões sobre o termo se encontram mais à frente nesta dissertação.

Capítulo II - O que é o Santo Daime

"*Eu estava em pé firmado olhando para o firmamento/ uma luz me apareceu iluminou meu pensamento./ Iluminou meu pensamento e perguntou se eu conhecia/ nos meus olhos eu enxerguei a sempre Virgem Maria./ Meu pai é carinhoso/ ele não quer mal a ninguém/ devo amar com firmeza/ a meu pai que nos quer bem./ A minha mãe é tão formosa/ Me dá luz e o clarão/ devo amar eternamente/ e consagrar no coração*." Hinário O Cruzeiro, Mestre Irineu

Esse capítulo pretende apresentar e descrever, em linhas gerais, o Santo Daime, sua bebida sacramental e seus rituais, discutindo um pouco de sua gênese, construção histórica e pluralidade.

2.1 Ayahuasca – sacramento daimista.

O Santo Daime é conhecido principalmente por fazer uso da *ayahuasca*, se configurando como uma das religiões ayahuasqueiras do Brasil (Labate, 2004). Antes de abordá-lo mais a fundo, portanto, é útil fazer aqui uma breve apresentação dessa bebida, que tem caráter tão fundamental no cotidiano daimista.

A ayahuasca, nome genérico de origem Quéchua[20], a língua franca de parte da floresta amazônica (Mori, 2011), que em uma tradução mais literal significa "cipó de morto" (e também é traduzido mais livremente como "vinho das almas"), é a bebida psicoativa utilizada como sacramento nos rituais do Santo Daime. Seu uso e sua origem, entretanto, extrapolam bastante esse cenário.

Em primeiro lugar, a ayahuasca não é encontrada *in natura* no meio ambiente, sendo antes uma bebida preparada a partir de plantas distintas. Em contextos diferentes, diversas plantas podem fazer parte da beberagem. Ott (2011), por exemplo, menciona que "*At least 100 plants are known to be added to B. Caapi brews throughout Amazonia"*(p.107), e Luna (2011) cita a *Diplopterys Cabrerana* como matéria-prima da bebida. Entretanto, sua fórmula mais conhecida, impreterivelmente utilizada no Daime, é a cocção do cipó *Banisteriopis Caapi* em conjunto com a folha *Psychotria Viridis*[21].

Com relação à sua origem, há muita controvérsia. Os grupos religiosos que a utilizam vinculam seu uso a um passado mítico e longínquo, como o império Inca; embora isso possa ser motivado por uma sentimentos genuínos de fé, é interessante

[20] Essa bebida é designada de diferentes maneiras de acordo com a tradição religiosa. O nome que se tornou uma forma genérica de designá-la é ayahuasca, mas ela também é conhecida como Yagé, Vegetal, Hoasca e Daime, entre outras denominações. O nome daime vem de um rogativo, como "dai-me força" e "dai-me" amor, e foi cunhado por Raimundo Irineu Serra.

[21] O efeito psicoativo produzido pela ayahuasca decorre da substância Dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas de *Psychotria Viridis*. O êxtase produzido pela ingestão da bebida, entretanto, só ocorre pela associação da DMT com os alcaloides presentes no *Banisteriopis Caapi*, Harmina, Harmalina e Tetrahidroharmina. Para maiores discussões sobre o assunto, ver Frecska (2011) e Riba e Barbanoj (2011). Sobre uma descrição farmacológica dos efeitos da ayahuasca, segundo estes últimos autores "*The most prominent pharmacological effects of ayahuasca are those observed at the subjective level (...) feelings of euphoria and well-being, altered somatic perception and notably modifications in visual perception with open ayes, and elaborate dreamlike visions with close eyes*".

notar que essa ligação a uma "tradição" e a um passado mais remoto cumpre uma importante função como ferramenta de legitimação da bebida, já que o suposto uso tradicional vinculado a tempos imemoriais dá credibilidade frente à sociedade (observação que também pode ser estendida aos indígenas). Como argumenta Beyer (2007), no sistema religioso é muito importante para a legitimação social de qualquer grupo a sua caracterização como "tradição". Diz o autor: "*Their character as 'traditions', in other words, is essential to their identity as religions*" (p.257). De acordo com Beyer (2007), "*As with nations, it is vital for religions to 'have a history', the longer the better"* (p.257)

Como salienta Mori (2011)

> "Indigenous protagonists often use references to pre-Columbiam roots as a (well-working) strategy to obtain a stronger position in the globalizing world (…) Westerns still – perhaps even unconsciously – tend to connect "old" with "precious" and specifically "indigenous", and correspondingly, "new" with "invented, constructed, copied". (p.27)

Mesmo para além dos discursos nativos, contudo, a origem da ayahuasca permanece um mistério. Há estudiosos que apostam que seu uso realmente é um costume muito antigo, como Luna (2011), que afirma: *It seems to me unlikely that the use of Banisteriopsis caapi, perhaps also with some additives, is only a recent phenomenon – at least the hypothesis that it is old seems equally probable* (p.125). Não obstante, outros pesquisadores são bastante céticos quanto a essa suposição, como Mori (2011), que sustenta que a "descoberta" da ayahuasca não deve ultrapassar cerca de 300 anos. Esse último autor tem inclusive uma teoria de como a ayahuasca surge e se expande pela região amazônica e depois pelo mundo:

> Regarding the Peruvian Amazon, ayahuasca use first spread from the Tukano among the now Kichwa-speaking groups that emerged from Jesuit missions in the Ecuadorian and northwestern Peruvian lowlands and among the Kukama. In a second phase it spread among the peoples in the Peruvian north, reaching southwards to the Quechua de Lamas and Shawi populations. The third phase was its journey upriver on the Rio Ucayali, probably with the rubber workers, finally crossing the Brazilian border into Acre. The ultimate phase, which is still in progress, is the acceptance of ayahuasca among groups that only recently re-established contact with riverine populations (..) and among groups outside the Amazon basin. (p.42)

Já com relação a sua utilização[22], a ayahuasca, enquanto uma bebida e a cocção de plantas retiradas da natureza, não tem um caráter moral, ético ou religioso intrínseco. Ott (2011), por exemplo, encara-a como uma "tecnologia xamânica". Assim, os usos da ayahuasca, bem como suas interpretações filosóficas, religiosas, médicas, morais e éticas, variam muito de grupo para grupo, e essa bebida só pode ser compreendida mais profundamente se inserida nesses contextos sociais específicos.

Autores como Mori (2011) salientaram que o uso da ayahuasca em sociedades indígenas da Amazônia peruana é somente uma pequena parte de uma medicina, uma filosofia e um sistema de comunicação com a natureza e o "universo espiritual". Já de acordo com Luna (2011):

> There are reports of ayahuasca being used in hunting magic, which often involves the idea of seduction that may include the realm of human sexuality (…) Banisteriopsis is not thought as a medical plant, but is mainly related to spheres of cosmology, religion, philosophy, social organization, to artistic manifestations and the world of imagery. (p.128/129)[23]

Além disso, hoje, com a expansão da ayahuasca para os centros urbanos (Labate, 2004), a abrangência de significados e usos da bebida adquire caráter jamais visto, de modo que ela é utilizada para fins terapêuticos, artísticos, religiosos e lúdicos das mais diferentes maneiras[24].

Essa pluralidade ayahuasqueira, sua presença em diversos grupos religiosos e sua internacionalização, aliadas à recente cobertura midiática (ver seção 3) sobre o tema, fazem com que ela seja usada e debatida hoje internacionalmente como talvez jamais tenha sido. Muitos de seus entusiastas a associam ao "início de um novo tempo para a humanidade" e alguns acadêmicos a vinculam a uma transformação na maneira de se encarar o uso de drogas no século XXI, enquanto outros se mostram mais céticos e a associam a um processo mais amplo de consumismo místico-religioso.

---

[22] De acordo com Frecska (2011), "*Ayahuasca in particular are much safer than is generally believed by the public and even by professionals*" (p.164), e Barbanoj e Riba (2011) sustentam que "*Its administration to healthy volunteers seems relatively safe, and it provides an excellent means to study the neurobiological mechanism of action of visionary substances*" (p.150).

[23] Apesar da pluralidade de usos possíveis da ayahuasca, a ideia dela como um remédio, vinculada a uma medicina tradicional, ou de um ser encantado/divino capaz de curar é muito presente nos vários grupos ayahuasqueiros. Como diz Schmid (2011): "*Healing" is one of the most prominent concepts and motives in all kinds of different uses of ayahuasca.. Indeed, "healing" seems to be inextricably associated with ayahuasca rituals. "Ayahuasca healing rituals" seem to attract all kinds of people trying to "heal" themselves, and especially patients searching for an alternative method to cure various diseases*. (p.245)

[24] Há inclusive uma série de "ayahuasca analogues" e "pharmahuasca", preparados que não utilizam *Banisteriopsis Caapi* e *Psychotria Viridis,* mas que supostamente tem os mesmos efeitos e/ou princípios ativos, como mostra Ott (2011).

Dentre os que se mostram otimistas em relação à relevância da ayahuasca na contemporaneidade, Charles Kaplan (2011), por exemplo, compara a situação da ayahuasca nos anos dois mil ao papel do ópio para a formulação da atual política contra as drogas, relembrando os estudos de Weber (2004) sobre a vinculação entre o protestantismo e o "espírito" do capitalismo, e sugere:

> Weber could not avoid the conclusion that the marriage of capitalism and Protestantism resulted in a disenchantment of the world, a process preparing the way for legitimizing the modern ideologies such as progressivism that brought about Shangai and with it a century of prohibitionist drug policy. (…) Could ayahuasca, like opium a century earlier, play the pivotal role in the formulation of an international drug policy that is fitting of the current century*?* (p.18).

Este mesmo autor argumenta, aventando o suposto caráter terapêutico desse psicoativo e seu uso no contexto religioso: *(...) the case of ayahuasca use in religious settings was more than a legal fight for human rights; it was also a "challenge test" through a social experiment traversing the limits of the international public mental health system.* (p.16)

O Santo Daime, ao lado das outras religiões ayahuasqueiras brasileiras (*União do Vegetal* e *Barquinha*), representa sua vertente religiosa coletiva, nascida com os migrantes nordestinos nos seringais do norte do país no início do século XX, e interpreta a ayahuasca (conhecida nesse grupo como daime[25]) de maneira própria, com forte influência cristã e de um modo bastante diferente do *Vegetalismo* peruano e dos "*Psiconautas" (Psychonauten)*, por exemplo, fornecendo ferramentas para a compreensão dialógica dessa bebida e da própria religiosidade moderna: enquanto o uso ritualístico da ayahuasca em um contexto religioso contribui para o maior entendimento e a reflexão sobre a bebida e o caráter contextual do uso de psicoativos, a estruturação, expansão e legitimação de uma religião de caráter universalista e bastante plural em torno do consumo de um psicoativo problematiza a questão religiosa no mundo globalizado. Desse modo, a partir de agora irei abordar esse grupo religioso, foco dessa dissertação, em mais detalhe.

[25] Nesta dissertação, *Santo Daime* e *Daime*, com letra maiúscula, significam a religião, enquando *daime*, com letra minúscula, se refere à bebida utilizada nos rituais.

2.1 Diferentes grupos religiosos – o ICEFLU

O Santo Daime, ou ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal patrono Sebastião Mota de Melo), é uma religião[26] originária da amazônia brasileira. Começa a ser estruturada na década de 30 do séc. XX por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, um negro maranhense[27], neto de escravos, que emigrou para os seringais amazonenses, onde passou a trabalhar no primeiro ciclo da borracha[28], e é conhecida principalmente por fazer uso sacramental da ayahuasca[29].

Em primeiro lugar, é importante salientar que distintos grupos religiosos utilizam a ayahuasca sob o nome de daime; os três mais representativos e tradicionais[30] a fazê-lo são o Alto Santo, a Barquinha e o ICEFLU[31], tratado tanto por seus adeptos quanto aqui neste trabalho simplesmente como Santo Daime. Existem ainda outros grupos ayahuasqueiros de grande representatividade, como a União do Vegetal[32], que, entretanto, não denomina a bebida de daime, mas de *vegetal* ou *hoasca*, e não tem conexão com a história de Raimundo Irineu Serra, que aproxima (e também afasta) em grande medida os outros grupos citados.

A Barquinha, embora reconheça a ligação de Mestre/Frei Daniel, seu fundador, com Irineu (ambos eram amigos e foi Irineu quem o apresentou ao daime), compreende

[26] A despeito das controvérsias (já mencionadas em outra nota) acerca do conceito de religião na sociologia hodierna, o Santo Daime se encaixa até mesmo na definição clássica de religião feita por Durkheim (1983), visto que apresenta uma nítida divisão das coisas entre o sagrado e o profano e se organiza em torno de crenças e ritos estruturados em igrejas, bem como na definição de Roland Robertson (2007). Os daimistas, quando indagados a respeito disso, fazem questão de enfatizar que seu grupo é reconhecido perante a lei brasileira enquanto prática religiosa legítima. Discussões sobre o conceito de religião a partir do estudo dos grupos ayahuasqueiros se encontram em Hanegraaff (2011).

[27] De acordo com Moreira e MacRae (2011), nascido em São Vicente Férrer (segundo documento oficial, em 1890; de acordo com a tradição oral daimista, em 1892).

[28] Mestre Irineu trabalhou inclusive na Comissão de Limites, responsável pela demarcação daquele espaço do território nacional.

[29] 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).

[30] Embora a questão da tradição seja sempre aventada pelos grupos daimistas em seus discurso acerca da legitimidade do uso da ayahuasca, a própria religião Santo Daime não tem senão cerca de 80 anos, e o ICEFLU, menos de 40.

[31] O ICEFLU já tivera o nome de CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra. Ocorre que o Santo Daime foi separado em duas organizações em 1998: O nome CEFLURIS hoje é oficialmente atribuído a uma organização ambiental ligada ao ICEFLU, chamada de Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra, ou Instituto CEFLURIS, embora ainda hoje seja utilizado genericamente por muitas nativos e pesquisadores como sinônimo do ICEFLU.

[32] Que apesar de sua representatividade também não tem mais do que 50 anos.

que Daniel Mattos também teve sua própria revelação espiritual, contida no Livro Azul do Mestre Daniel. Essa vertente religiosa que utiliza o daime também é a que mais se aproxima dos rituais de incorporação da umbanda e do candomblé, e está praticamente restrita ao norte do país (embora alguns centros do sudeste reivindiquem sua vinculação à Barquinha).

Já o Alto Santo e o ICEFLU são, ambos, grupos que se intitulam legatários da história do Mestre Irineu, que inclusive foi quem fundou o primeiro, registrado sob o nome de CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal) em 1971. Depois de seu falecimento, seguiu-se uma disputa pela liderança da religião, que acabou com o desligamento de Sebastião Mota, um dos discípulos de Irineu, do Alto Santo (hoje comandado pela Madrinha Peregrina, viúva do Mestre Irineu, e, imediatamente após a morte de Irineu, por Leôncio Gomes, filho de Antônio Gomes, um dos principais companheiros do Mestre) e o nascimento do CEFLURIS (liderado atualmente pelo filho de Sebastião, o Padrinho Alfredo Gregório, sob o nome ICEFLU), que mais tarde se tornaria o grupo mais representativo entre aqueles que utilizam a denominação *daime* para designar a beberagem.

A própria comparação entre os dois grupos, Alto Santo e ICEFLU, seria um interessante estudo acerca das disputas pelo poder simbólico e religioso no Santo Daime. Como foi dito, hoje o Alto Santo é dirigido pela viúva de Irineu Serra, dona Peregrina, e tenta se legitimar a partir de um ponto de vista, no linguajar weberiano (Weber,1991), da dominação tradicional, uma vez que enquanto viúva ela seria a herdeira natural da instituição do marido[33]. O ICEFLU, por sua vez, foi fundado por um discípulo de Irineu, Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião. Seus seguidores interpretam que ele teria legitimidade de seguir a missão do Mestre, caracterizando esse grupo, ainda de acordo com o raciocínio de Weber (1991a), como centrado na liderança carismática de Sebastião.

Enquanto o Alto Santo ficou restrito ao norte do país, embora alguns grupos do sudeste, como o "Alto Santo de Minas", nos arredores de Belo Horizonte, reivindiquem pertencer ao mesmo (o que não é necessariamente aceito pela matriz do norte), o

[33] De acordo com Weber (1991b), isso se constitui como *"carisma hereditário",* a transferência do carisma do líder pela ideia de que esta qualificação está no sangue. Entretanto, o problema da sucessão do líder carismático pode fazer com que esse tipo de ordenação seja substituído pelo tipo tradicional, que pressupõe a crença na santidade das leis e costumes, o que parece ser em boa medida o caso do Alto Santo.

ICEFLU, a partir do contato que teve com mochileiros, hippies e viajantes do sudeste, se expandiu por todo o país e pelo exterior, possuindo hoje igrejas em vários lugares do mundo[34], tornando-se, assim, sinônimo de Santo Daime para leigos, mídia e a sociedade em geral. Seus adeptos inclusive enfatizam que Sebastião Mota foi o responsável pela expansão do Daime para além das fronteiras amazônicas.

Dito isso, vale ressaltar que o Alto Santo não reconhece a legitimidade do ICEFLU, considerando-o uma dissidência e um desvio dos verdadeiros preceitos de Irineu Serra. Por outro lado, como centro fundado pelo próprio Mestre Irineu, o Alto Santo é visto com alguma simpatia e reconhecimento por vários daimistas do ICEFLU, sobretudo os do sudeste, que por vezes procuram visitar sua sede no Acre quando peregrinam à floresta amazônica. Entretanto, os membros do ICEFLU não têm nem mesmo permissão de usarem suas fardas (vestes que todo daimista utiliza nos rituais religiosos) no Alto Santo, uma vez que as fardas da vertente de Sebastião Mota não são reconhecidas por este último grupo.

2.2. Nascimento do Santo Daime e do ICEFLU

É de suma importância, até para pontuar as diferenças de contexto social do nascimento do Daime e de sua presença nas metrópoles do século XXI, mencionar que essa religião surge no Acre seringalista em um cenário de grande pobreza e dificuldades materiais. Como dizem Moreira e MacRae (2011),

> "um dos aspectos da vida acreana que mais nos chamou a atenção foi o grau de sofrimento causado pelos rigores do trabalho e por problemas de saúde. (...) Entre os piores estava a malária, mas a tuberculose, a desnutrição, a hanseníase, problemas dermatológicos diversos, ferimentos devidos a acidentes, ataques por animais etc. tornavam a vida difícil de suportar para os indivíduos e, muitas vezes, para comunidades inteiras. Aquela remota região do Brasil era quase inteiramente desprovida de atendimento médico, havendo somente a alternativa de remédios caseiros, nem sempre muito eficazes. Em momentos de maior aflição, só restava o recurso a rezadores e à pajelança indígena ou mestiça. (p.58)"

[34] A título de curiosidade, é digno de nota dizer que dia 24 de fevereiro de 2012 a Corte Superior da Holanda, em Amsterdam, emitiu sentença favorável, insofismável e definitiva sobre a liberdade do Santo Daime neste país, em decisão judicial que pode ser encontrada no seguinte endereço: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/07/Press_Release_High_Court_Amesterdam_Feb_2012.pdf
Alguns informantes europeus, entretanto, me indicaram que esta medida não é definitiva, e que lá a situação legal do Daime ainda não está resolvida.

É nesse horizonte desprovido de perspectivas de ascensão social que o Daime instituído por Irineu angaria fiéis, chama a atenção de pessoas marginalizadas, sobretudo negros (algo bastante diferente do que ocorre no sudeste, onde grande parte dos daimistas é composta por brancos escolarizados de classe média) e torna-se um alento espiritual e uma esperança de cura de doenças para aqueles que o procuram. Abordaremos agora, brevemente, como Irineu Serra estabeleceu seu grupo.

A partir de relatos presentes na literatura ayahuasqueira (por exemplo Moreira e MacRae, 2011), é possível inferir que Mestre Irineu conheceu a ayahuasca juntamente com um companheiro, Antonio Costa, num seringal próximo ao Peru, em um contexto ritual indígena. Essa primeira experiência com a bebida teria sido motivada pelo desejo de fortuna e boa sorte por parte de Irineu. Alguns contam que, de tanto procurar Deus e não encontrar, ele teria ido tomar a bebida em um ritual satânico (Moreira e MacRae, 2011).

Ali, ao chamar por satanás, Irineu Serra teria visto cruzes por todos os lados, o que o fez perceber que a ayahuasca não poderia vir do demônio, que teria medo de cruz, mas de Deus. Esse caso interessa para além de compreender a origem do grupo de Irineu, uma vez que também mostra como a ayahuasca usada no contexto "vegetalista" (xamanismo/medicina popular do Peru) e não cristão era tratada por aqueles mais próximos do referencial católico como algo de caráter maligno. Conforme sustentam Labate e Pacheco (2011), pontuando a divergência de opinião que os diferentes 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).

De acordo com a crença daimista, após esse primeiro contato com a bebida, Irineu, a partir de um pedido para ser um grande curador (ver hino que abre o capítulo), teria recebido a doutrina religiosa do Santo Daime diretamente de Nossa Senhora da Conceição (o dia 8 de dezembro, que homenageia a santa, é assim da mais alta importância para os daimistas. Nesse dia é cantado o hinário do Mestre Irineu, além de ser uma das principais ocasiões para a realização do fardamento de noviços), após tomar o daime, ter uma *miração*[35], na qual viu uma entidade feminina identificada como Maria, Mãe de Jesus[36], e seguir por oito dias uma dieta prescrita por ela, a Virgem Mãe, segundo a qual por esse período lhe foi permitido consumir somente macaxeira insossa, chá de erva-cidreira e tomar o daime.

Conforme as normas de rituais do CEFLURIS (documento oficial do ICEFLU) (1997):

> Foi na passagem da década de 20 para 30 que o Senhor Raimundo Irineu Serra teve a visão de uma Senhora que lhe apareceu numa grande luz, em forma de lua, dentro da floresta. Nesta visão Ela se declarou como sendo a Virgem da Conceição, a Rainha da Floresta, Dona dos ensinos desta linha espiritual. (...) Ordenou que ele prestasse toda atenção ao trabalho que fazia e meditasse sobre os ensinamentos que viriam após ele praticar uma receita recebida na mesma visão. O Senhor Irineu deveria fazer, então, um jejum de oito dias comendo apenas macaxeira sem sal e chá sem açúcar enquanto bebesse o Daime para receber mais instruções. Nessa época, ele trabalhava com os caboclos peruanos que se achavam na luta do cotidiano sem conhecer a si mesmos e a natureza divina da criação. Foi durante esse período de jejum que Raimundo Irineu Serra recebeu o grande ensinamento que está contido no seu próprio hinário que leva o nome de **O Cruzeiro**.

[35] A miração designa, em um sentido mais amplo, o estado em que o daimista se encontra sob o efeito da bebida. É comum ouvir os damistas dizendo que estão "mirando" quando sob o efeito do daime. Em um sentido mais restrito, conforme já pontuou Labate (2004), se refere às visões produzidas pelo daime, clímax da vivência religiosa daimista, que corresponde ao termo "alucinação" utilizado pelas perspectivas biológica, médica e farmacológica. Uma vez que nem todos os daimistas tem mirações, nesse seu segundo significado, e que essas não acontecem sempre (o contrário é que me parece mais verdadeiro, sendo relativamente raras as ocasiões em que os daimistas têm mirações visuais intensas), a miração é interpretada de maneiras diferentes, segundo o trabalho espiritual em que acontece, o tipo de daime que é tomado e a história individual dos crentes (que podem compreender a miração como mediunidade apurada ou merecimento, por exemplo). Em geral, entretanto, ela é entendida pelos fiéis como uma revelação do plano "astral", do universo suprassensível, da realidade para além da 'ilusão' terrena, dos 'seres divinos', das *brilhantes pedras finas* (termo nativo) da história daimista, do "mundo espiritual".

[36]Na figura de Nossa Senhora da Conceição. Interessante notar que Moreira e MacRae (2011) contam que primeiramente essa entidade feminina teria se apresentado pelo nome de Clara, e só depois teria sido, através do sincretismo e talvez como forma de aproximação ao catolicismo, identificada como a santa católica.

A partir desse contato com a Santa que Mestre Irineu começa a receber as instuções que culminaram no desenvolvimento da doutrina do Santo Daime (esse ponto assume relevo, por exemplo, nas críticas que ouvi o comandante da igreja Flor de Jagube fazer aos trabalhos acadêmicos que abordam sua religião; segundo ele, o grande problema das pesquisas sobre o tema é não compreenderem o Daime como uma religião revelada), que se formou através de um processo de construção paulatina que levou todo o restante da vida de Raimundo Irineu Serra e, posteriormente, de Sebastião Mota. Há estudos, como os de Moreira e MacRae (2011), que se dedicam copiosamente à trajetória de nascimento da religião que aqui se estuda. Sem negar a importância dessa questão, para nós o preâmbulo exposto é suficiente para que passemos a discutir as características desse grupo nos dias de hoje.

2.3. Características litúrgicas e teológicas

Segundo Beatriz Labate (2004), o Santo Daime é permeado pelo sincretismo religioso (ou "ecletismo" (termo nativo), haja vista o teor pejorativo que, segundo a antropóloga, o conceito de sincretismo carrega, levando a se pensar em uma sutura mais ou menos claudicante de diversas tradições religiosas), incorporando em sua cosmologia elementos das religiões afro-brasileiras, da religiosidade indígena, do esoterismo europeu, do espiritismo kardecista e do catolicismo popular brasileiro[37] e se estruturando em torno da utilização da ayahuasca como sua eucaristia.

Uma vez que nesse grupo a música e a execução de hinos assumem papel de grande destaque, antes de esboçar um quadro dos diferentes tipos de ritual e encontros de cunho espiritual realizados no âmbito daimista é mister que se faça uma pequena explanação acerca dos hinos, dos hinários e da relevância que possui a música nas cerimônias do Daime.

[37] Discussões sobre isso se encontram em, por exemplo, MacRae (1992), Labate (2004), Labate e Pacheco (2011) e Moreira e MacRae (2011).

2.3.1. Os hinários – referencial teológico daimista

Não por acaso, o Santo Daime é conhecido entre seus adeptos como uma "doutrina musical". Todos os seus encontros religiosos são cadenciados pela execução dos cânticos daimistas, os *hinos*. Estes são interpretados como guias para a viagem espiritual dentro dos trabalhos e como ensinamentos oriundos do mundo imaterial, transcendente e invisível, o "Astral". Isso porque, de acordo com a crença daimista, após ter tido sua revelação através de Nossa Senhora da Conceição, Mestre Irineu começou a "receber" uma série de cânticos, ou hinos, contendo ensinamentos e instruções de significado religioso. O conjunto dos hinos recebidos por Irineu forma o hinário *O Cruzeiro*, referência teológica fundamental nesta religião.

A fim de aprofundar um pouco essa discussão, é importante dizer que de acordo com os adeptos do Daime os hinos não são composições premeditadas e conscientes, mas instruções oriundas diretamente do reino espiritual. Desse modo, eles não são compostos, mas "recebidos" por uma pessoa, e aquele que os recebe não é seu compositor, mas o "dono" do hino[38]. Segundo a interpretação daimista, o conteúdo de um hino se relaciona com a vida e a história daquele indivíduo, ou "aparelho", que o recebe, mas também é uma instrução de caráter geral, destinada a orientar as outras pessoas.

Como os hinos seriam "recebidos" diretamente de um plano superior, sem intermédio de lideranças ou autoridades religiosas, é possível que qualquer daimista receba seus próprios hinos e tenha seu próprio hinário (embora isso nem sempre ocorra, e existam daimistas que jamais recebem hino algum). Uma interessante questão reside em distinguir o que é de fato um hino daquilo que não o é. Durante a pesquisa de campo, fui informado de que existem igrejas que possuem um Conselho Doutrinário, responsável, dentre outras coisas, por avaliar sua autenticidade ou legitimidade e apurar se o mesmo foi "recebido" ou "composto" (ainda que de modo não consciente). Na igreja estudada, entretanto, essa afirmação foi contestada; tanto pelo presidente, que me disse não existir nela órgão imbuído de tal função (nem em quaisquer igrejas que ele

[38] Lúcio Mórtimer, que foi um dos mais respeitados membros do Santo Daime e tem seu hinário "A Instrução" como parte dos hinários oficiais da religião, diz, a partir de sua perspectiva nativa, que "*A inspiração que traz o hino é considerada uma força mediúnica. É a palavra e música sagrada que a pessoa recebe do astral superior, conforme a capacidade e a missão a desempenhar no plano da doutrina. Para o daimista ele é "recebido", diferentemente de uma composição musical."* (MÓRTIMER, 2001, p.101)

conheça), quanto por minhas próprias observações, pois jamais presenciei na Flor de Jagube algum caso em que algum hino recebido por alguém tenha sido contestado pelas lideranças.

Segundo Moreira e MacRae (2011), no tempo do Mestre Irineu, Dona Percília, sua ajudante, que inclusive recebeu seus próprios cânticos, aferia a questão. Conta-se que o próprio Antônio Gomes, um dos primeiros e mais proeminentes seguidores de Irineu, teve diversos hinos "barrados" pelo julgamento de Percília (Moreira e MacRae, 2011). Segundo dá a entender Labate (2004), um hino seria aquilo que é aceito como tal pelo grupo, o que naturalmente tem uma série de implicações, como, por exemplo, a facilidade maior com que indivíduos de *status* privilegiado dentro do grupo teriam para legitimar seus hinos e apresentá-los perante outras pessoas e o corpo da igreja.

Entretanto, o presidente da igreja estudada discorda dessa afirmação, e diz que ninguém tem autoridade para determinar se uma pessoa recebeu ou não um hino, além dela mesma. Nesse sentido, só o dono do hino é quem pode julgar se este é legítimo ou não. Ainda segundo seu argumento, em sua igreja todos tem liberdade para apresentar hinos, o que de modo algum seria privilégio de pessoas de elevado *status*. Em meu trabalho de campo, pude observar a veracidade dessa informação; ao mesmo tempo, contudo, tive contato com daimistas de outra igreja, de Juiz de Fora (MG), que me relataram a necessidade que os hinos têm de passar pelo crivo de pessoas designadas para essa função por lá. Assim, me parece que diferentes igrejas daimistas lidam de modo diferente com essa questão e tem certa autonomia quanto a isso[39].

Deixando a controvérsia da questão e voltando ao ponto inicial deste tópico, o hinário de Irineu Serra, *O Cruzeiro*, compreende mais de uma centena de hinos, recebidos ao longo de toda a trajetória espiritual do Mestre (o último hino recebido por ele, "*Pisei na terra fria*" [40], que fecha o hinário, já teria previsto a "passagem", ou o falecimento, de Irineu Serra, que aconteceu pouco depois do hino ser apresentado) e dispostos na ordem em que foram recebidos cronologicamente, do mais antigo para o

[39] Essa autonomia institucional das igrejas daimistas está presente em uma série de outras questões que serão mencionadas no decorrer deste trabalho.

[40] Segue a letra do hino supracitado: "Pisei na terra fria/Nela eu senti calor/Ela é quem me dá o pão A minha/ Mãe que nos criou./A minha Mãe que nos criou/E me dá todos os ensinos/A matéria eu entrego a ela/E meu espírito ao Divino./ Do sangue das minhas veias/Eu fiz minha assinatura/O meu espírito eu entrego a Deus/E o meu corpo à sepultura./Meu corpo na sepultura/Desprezado no relento/Alguém fala em meu nome/Alguma vez, em pensamento?". O leitor pode ter acesso ao áudio e à letra desse e outros hinos no site: www.hinosdosantodaime.com.br ; diversos vídeos dos rituais daimistas podem ser encontrados na internet pelo canal do YouTube intitulado Marcos48.

mais recente. É compreendido pelos daimistas como um terceiro evangelho, uma nova revelação da história cristã, ou ainda como uma tradução da Bíblia em linguagem popular (e o conjunto dos últimos hinos do hinário de Irineu, chamado de *Cruzeirinho*, é por sua vez encarado como um resumo de todo seu hinário).

Essa interpretação faz de *O Cruzeiro*, além de hinário base, que pauta em grande medida a melodia particular, as fórmulas rítmicas[41], a linguagem poética e a estrutura bem definida da música no Santo Daime, o principal referencial teológico[42] dos daimistas além da Bíblia e dos hinários dos Finados, os companheiros do Mestre Irineu, Germano Guilherme, Antônio Gomes, João Pereira e Maria Damião. Seria a partir dele que nascem todos os hinários e toda a vida ritual do Santo Daime, que consiste em grande medida da execução desses conjuntos de cânticos nos trabalhos espirituais.

Os hinos são ainda um excelente espelho dos valores éticos e morais presentes no Santo Daime, onde é dada uma importância ímpar para o trabalho cotidiano, caracterizando o Santo Daime como uma doutrina que afirma a necessidade de se trabalhar, e muito[43], neste mundo, durante a vida na terra[44] (a partir de uma ética de trabalho bastante distinta da ética protestante weberiana, entretanto, com ênfase em uma vida frugal e distanciamento da ideia de acumulação). Outras palavras-chave contidas

[41] As fórmulas rítmicas usuais presentes nos hinos do Daime são a marcha, de compasso 4/4, a valsa, de compasso 3/4, e a mazurca, de compasso 6/4.

[42] Em minha pesquisa de campo, após o trabalho de finados, o presidente da Igreja estudada me disse exatamente que era essa a teologia daimista: o hinário do Mestre Irineu e dos Finados (os chamados cinco livros, aos quais se refere o hino número 111 do Padrinho Sebastião). Embora as opiniões variem de pessoa para pessoa, é possível argumentar que na tradição do ICEFLU, ao lado desses somam-se os hinários de Sebastião Mota e Alfredo Gregório como principais referências.

[43] Como exemplo dessa ênfase dada no trabalho, em conversa com o presidente da Igreja estudada, este me contou uma história, na qual seu narrador dizia: "*Sonhei que a vida era alegria. Acordei e vi que a vida era trabalho. Trabalhei e vi que o trabalho é alegria*" (após nova conversa com o presidente sobre esse tema, descobri que essa história foi contada por sua avó e é de autoria do indiano Rabindranath Tagore, Nobel de Literatura).

[44] São vários os hinos que retratam a importância que o trabalho tem no Santo Daime. Como exemplo, segue o hino de número 33 do hinário de Antônio Gomes:
"Trabalhei, bem trabalhei/Sempre ao meu Mestre implorando /Para mim chegar nesta casa Meu Mestre vai me guiando/ Imploro a meu Pai Eterno/E a Jesus Cristo Redentor/Imploro a minha Rainha/E o Mestre que me ensinou./Trabalhei, bem trabalhei/Tenho muito que trabalhar/Tenho fé na Mãe Divina/Que um dia eu tenho que chegar./Meu Mestre fez esta casa/Com ordem da Mãe Divina/Ela entregou todo poder/Ao Mestre que nos ensina./Esta casa bem ornada/Precisa ter união/Para nós estar com a Virgem Mãe/E chamar o Mestre nosso irmão./Esta casa é um brilho/É a casa da verdade/Para nós entrar dentro dela/É com o coração sem maldade./Pra tomar conta desta casa/Só eu, só eu, só eu/Que o Divino pai Eterno/E a Virgem Mãe foi quem me deu".

nos hinários e que servem como um bom exemplo de como se estrutura a dimensão ética daimista são "*disciplina*", "*firmeza*" [45] e "*apuro*".

Não obstante os hinos serem todos entendidos como revelações vindas do "Astral", nem todo hino ou hinário detém o mesmo *status* dentro do grupo. Isso depende de uma série de questões, que vão desde a posição do dono do hinário na hierarquia daimista até o fato do mesmo já ter feito a "passagem" ou não (essa última afirmação, embora defendida por Labate, é contestada pelo presidente da Flor de Jagube). Assim, existem hinários que somente o círculo de amizade mais próximo do dono do hinário conhece, hinários que são cantados em igrejas locais, hinários amplamente conhecidos que são cantados ocasionalmente em lugares diversos e os chamados hinários "oficiais", que são atrelados ao calendário religioso do ICEFLU e cantados em todas as igrejas daimistas em datas específicas.[46]

Grande parte do tempo dos trabalhos espirituais dessa doutrina é destinada à execução dos hinários. Para tanto, além do canto, podem ser utilizados também instrumentos em geral, sobretudo violões e maracás (o "instrumento típico do Santo Daime"). Fica evidente, assim, que os hinários assumem posição de grande destaque nesta religião, constituindo-se para os crentes como referenciais teológicos e guias seguros para que a experiência com o daime seja proveitosa, enriquecedora e provedora de verdadeiro contato com o divino (sendo utilizados inclusive para demarcar a diferença do Santo Daime com outros grupos ayahuasqueiros[47]). Um conselho que os daimistas sempre dão aos visitantes é de prestarem muita atenção no que dizem os hinos e não desviarem o pensamento. Esse preceito, aliás, é reiteradas vezes recomendado pelos próprios daimistas entre si e pelas lideranças religiosas em suas falas.

[45] A *firmeza* é uma das palavras mais presentes no vocabulário daimista. Aparece em inúmeros hinos, nos principais hinários e é recorrente nas conversas formais e informais da "irmandade". É uma palavra-chave que designa a força individual nos trabalhos, a perseverança moral e também a postura ilibada e irretocável de fortaleza e boa conduta. Os daimistas entendem a firmeza como um *modus vivendi*, uma postura que extrapola os rituais, que são encarados como uma aula, um ensinamento e uma dádiva para que a firmeza seja encontrada e se expanda para as outras áreas da vida dos indivíduos.

[46] A despeito da nítida divisão de papeis entre homens e mulheres, e da visão "tradicional" pela qual a mulher é vista no Santo Daime, existem vários hinários oficiais recebidos por mulheres, cantados e apreciados no mundo todo, como os hinários das Madrinhas Júlia, Cristina e Rita, tradicionalmente realizado no dia das mães.

[47] Já ouvi daimistas criticarem a UDV pelo fato de, segundo eles, na mesma as pessoas não cantarem hinos, e escutarem música popular, como Roberto Carlos, durante os trabalhos espirituais. Essa crítica nativa pode ser vista como parte dos conflitos e afastamentos existentes entre as religiões ayahuasqueiras, já abordados, por exemplo, por Labate (2004).

Desse modo, uma vez que os ensinamentos espirituais e as "santas doutrinas" (no linguajar nativo) estão contidos nos hinos[48], e que os trabalhos daimistas consistem mormente em se tomar o daime e cantar com atenção, em seus encontros litúrgicos não há muito espaço para homilias, discursos ou pregações dos comandantes, que de praxe tomam a palavra somente antes do encerramento dos trabalhos, e não mais do que por alguns minutos (ocasionalmente são realizadas reuniões, trabalhos "fechados" somente para fardados ou concentrações em que as lideranças se estendem um pouco mais em suas "preleções", mas via de regra isso não ocorre), cabendo a cada um, a partir da observância das normas ritualísticas, obter sua cura, evolução ou revelação espiritual através de seu próprio contato com Deus por intermédio de sua eucaristia, uma vez que os fiéis acreditam que o daime fala diretamente com eles. Como diz um importante hino do Padrinho Sebastião, "*o meu encontro com Jesus, só eu sei destrinchar*"[49].

A partir de agora, serão abordados os diversos tipos de trabalho realizados nesse grupo.

2.3.2. Os diversos tipos de trabalho espiritual

Os trabalhos espirituais daimistas são usualmente realizados no interior de suas igrejas[50], em um espaço conhecido como "salão"[51]. Na época em que Irineu era vivo (e ainda hoje no Alto Santo), este era retangular, enquanto que hoje é costume exibir forma hexagonal no ICEFLU. Nesta tradição, é recomendado que a porta principal da igreja esteja voltada para o leste. À frente da porta de acesso do salão se encontra a mesa onde é servido o daime aos participantes dos rituais. À esquerda da mesa, ficam os homens, à

[48] Segundo as Normas de Rituais do CEFLURIS (1997), "Os hinos guiam a nossa jornada ritual. Alertam, encorajam, aconselham e nos instruem para que possamos realizar nosso mergulho interior, sempre dentro da proteção da corrente".

[49] O referido hino é o hino de número 93 do hinário "O Justiceiro": É pedindo e é rogando/Que podemos alcançar/Não é falar um do outro/Querendo caluniar./Me apresento a meu Pai/E minha história eu sei contar/Peço que todos se unam/E aprendam a respeitar./É no céu e na terra/E é beirando a beira mar/**O meu encontro com Jesus/Só eu sei destrinchar**./Foi aí neste dia/E foi nas águas de Jordão/Que ambos foram batizados/E começou sua missão (grifos nossos).

[50] Os daimistas do ICEFLU, ao contrário dos adeptos de outras religiões minoritárias (como os espíritas, que denominam o lugar onde são realizados seus encontros de "centro"), fazem questão de chamar o local onde são feitos os seus trabalhos religiosos de Igreja, termo indissociável do cristianismo.

[51] Dizem as Normas de Rituais do CEFLURIS sobre o salão: "O símbolo maior do nosso trabalho espiritual é o nosso Salão, nossa Egrégora, nossa Igreja. Ele é o espaço consagrado e local sagrado onde louvamos a Deus, os santos, os profetas e os seres do universo. O Salão de trabalho é um espaço que uma vez consagrado e respeitado pelos membros da Igreja, toma-se um templo, "um centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom, alegre e prospero".

direita as mulheres (cada um no seu espaço, homens e mulheres separados, tanto por gênero quanto por estado civil e idade). A divisão entre homens e mulheres ocorre em todo trabalho daimista. Nos serviços religiosos realizados na igreja, os homens são dispostos em três "batalhões", como são chamados os agrupamentos de fiéis no trabalho; as mulheres, igualmente[52].

Nas fileiras dos batalhões, os indivíduos ficam dispostos segundo ordem de tamanho. Na primeira fila ficam lideranças[53] e pessoas designadas para aquele local a partir de indicação dos dirigentes[54] (normalmente segundo antiguidade na religião e *status* dentro do grupo). A partir da segunda fila outros fardados podem espontaneamente tomar seu lugar. Nas últimas fileiras, após os fardados, ficam os visitantes e não fardados em geral (uma rápida observação no modo como as pessoas são alocadas no salão mostra, além da organização ritual, também o prestígio diferenciado que cada indivíduo possui dentro do grupo). Em frente às fileiras dos batalhões, são dispostos os músicos instrumentistas, e, à frente deles, a mesa central.

Recomenda-se, segundo as Normas de Rituais do Cefluris, que esta deve conter o "Santo Cruzeiro" (cruz de caravaca), um dos símbolos mais característicos dessa religião, e no mínimo "*três velas acesas, que simbolizam o Sol, a Lua e as Estrelas. Deve se firmar também uma quarta vela em homenagem a todos os seres divinos e guias espirituais da Doutrina*". O centro do salão é também considerado o lugar que

[52] Embora não haja uma definição estritamente objetiva de como são divididos os batalhões. Alguns dizem que os batalhões masculinos se dividem entre batalhão de meninos, de adultos e de senhores, e o das mulheres entre meninas, adultas e senhoras. Outros interpretam a divisão a partir do estado civil e do relacionamento amoroso. Os batalhões masculinos se dividiriam entre solteiros, compromissados (ou pessoas com vida sexualmente ativa) e casados, e as mulheres entre virgens, não virgens (ou compromissadas) e casadas. Em minha pesquisa de campo, questionei um informante sobre isso e ele me respondeu que ficava no batalhão dos adultos; quando os cabelos brancos começaram a aparecer, resolveu ir para o batalhão dos "velhos". Disse também que há uma divisão mais ou menos definida sobre quem deve ficar em cada batalhão, mas que na prática ela não é tão rígida.

[53] Toda igreja daimista tem a figura do presidente. Além dele, é possível haver outras pessoas com autoridade de comando, por conta de antiguidade, posse do terreno onde fica a Igreja, etc. Entretanto, as figuras mais emblemáticas enquanto lideranças daimistas são os "padrinhos" e as "madrinhas". Os padrinhos são, em um sentido mais amplo, as lideranças espirituais das igrejas, responsáveis, por exemplo, por entregar as estrelas aos novos fardados. As madrinhas representam as lideranças espirituais femininas. Em um sentido mais bem mais estrito, são padrinhos somente aqueles que são conhecidos como tal pelo ICEFLU, como o Padrinho Alfredo e o Padrinho Valdete, filhos de Sebastião Mota, e as Madrinhas Julia e Rita. Embora muitas pessoas chamem Gaspar, da Flor de Jagube, de padrinho no contexto local (e dissidentes questionem esse *status* a ele atribuído) e ele por vezes responda ao tratamento, abençoando a pessoas que lhe pedem a benção, ouvi dizer, mais de uma vez, que quando perguntado sobre o tema ele responde que não é padrinho, é o "*Chefe*".

[54] Embora isso nem sempre aconteça na prática; algumas pessoas tomam a liberdade de se dirigir à primeira fila sem prévia designação, e algumas vezes parece haver uma disputa tácita (as vezes nem tão tácita) pelos lugares ocupados no salão.

recebe a "*energia*" e "*força*" espirituais presentes nos trabalhos, que a partir dali se irradia para toda a "*corrente*" (a "energia" presente no conjunto de daimistas perfilados no salão em seus batalhões)[55].

Nesse sentido, um trabalho é considerado tanto mais primoroso quanto mais conectada e harmônica está a corrente. Isso se relaciona com a importância da abstinência sexual em determinadas datas, o jejum de alimentos mais pesados em véspera de trabalhos e o uso de vestimentas especiais, que são elementos purificadores que contribuem para a boa vibração da corrente e o bom andamento dos rituais[56].

Tendo desenhado minimamente o cenário onde acontecem os trabalhos, esbocemos agora uma síntese dos diferentes encontros de cunho religioso realizados pelos daimistas. Essa etapa, bastante descritiva, conquanto apresente algumas reflexões originais, se justifica, sobretudo, para apresentar esse grupo religioso e seu *modus operandi* para um público não especializado e não familiarizado com a literatura antropológica ayahuasqueira (que já se prestou a essa tarefa nas obras de Edward MacRae e Bia Labate, entre outras).

Os trabalhos de hinário

Os trabalhos de hinário são aqueles que compõem o calendário oficial do ICEFLU. Usualmente acontecem em ocasiões festivas; são bailados e neles os fiéis vestem a farda branca. Podem durar cerca de até 12 horas e se constituem, grosso modo, da execução ininterrupta de cânticos de louvor à divindade, permeada pela ingestão do daime em intervalos regulares, com a participação ativa de todos os membros da igreja e forte envolvimento emocional e afetivo.

[55] Ainda de acordo com as Normas de Rituais do CEFLURIS, "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".

[56] Indivíduos que estão em dissonância com o andamento da corrente são às vezes vistos como pessoas "desarmonizadas", "carregadas" espiritualmente, "atuadas" ou mesmo "aparelhadas", que podem interferir negativamente no andamento dos trabalhos dos outros. Por outro lado, aqueles que se enquadram bem no ritmo do ritual "ajudam" as outras pessoas a realizar seus próprios trabalhos. São vistos às vezes como uma "proteção", um "escudo", um irmão valioso.

Um pouco antes do início deste trabalho, é rezado o "terço" [57]. Um pouco depois de terminado o mesmo, é aberto o "despacho" do Santo Daime, a distribuição da eucaristia daimista. Existem pessoas especialmente designadas como responsáveis por distribuir o líquido sagrado, cuidar da limpeza dos utensílios e manter uma vela acesa no ponto de despacho. O encarregado deste é quem coloca a quantia de daime servida em cada dose individual da bebida, de acordo com o tipo de trabalho, a concentração do daime e os indivíduos que vão tomá-lo. Na igreja Flor de Jagube, por exemplo, os fardados podem dizer se querem menos ou mais daime na dose. Os participantes do ritual se encaminham para o despacho[58] em fila (filas diferentes para homem e mulher. Somente homens são encarregados do despacho), tomam o daime, fazem usualmente o sinal da cruz e se encaminham para seus respectivos batalhões, onde devem permanecer durante todo o ritual, exceto por motivo de força maior (se precisarem fazer alguma "limpeza"[59], por exemplo).

Os daimistas esperam então o início do hinário. Em alguns lugares, é costume que este comece somente com voz e maracás, sem o acompanhamento de outros instrumentos musicais, que só entram em cena algumas dezenas de hinos à frente. Assim, quem inicia o hinário e os primeiros hinos são as "puxadoras", mulheres posicionadas na primeira fila responsáveis por dar o tom em que o hino será cantado e guiar sua execução pelo canto. Após o início do hino feito pelas puxadoras, todos começam a cantar e tocar seus maracás.

Como já foi mencionado acima, o trabalho de hinário é comumente bailado. O bailado segue um padrão pré-determinado, e deve ser realizado da mesma maneira por todos, seguindo três variações principais, a partir da marcha, da valsa e da mazurca, com algumas pequenas modificações em alguns hinos específicos. Conforme as Normas de Rituais do CEFLURIS,

> O bailado inicia-se após a primeira estrofe do hino, a partir do movimento do comandante que dá o primeiro passo à esquerda. O bailado deve acompanhar o compasso da música, sem arrastar nem

[57] Existem dois tipos de terço no Santo Daime, ambos muito semelhantes aquele rezado no catolicismo: o terço que abre os hinários dos trabalhos de farda branca e o terço das almas, rezado de farda azul na abertura da Missa e em todas as primeiras segundas-feiras de cada mês. Ambos são bastante parecidos.

[58] Em algumas igrejas, os despachos são feitos em momentos previamente definidos. Na Igreja Flor de Jagube, nos trabalhos de hinário, após todos tomarem daime no início o despacho fica aberto, de modo que cada um se encaminha para tomar a bebida conforme sua própria necessidade e disposição espiritual, acompanhados pelo responsável por ministrar a beberagem. Próximo do intervalo ou do fim do trabalho, o despacho é fechado, e o consumo de daime fica vedado às pessoas.

[59] Referências sobre a limpeza e outros termos nativos associados se encontram ainda nesse tópico.

> acelerar. O bailado é também uma vitrine do trabalho espiritual de cada um. Deve-se evitar trejeitos e movimentos exagerados que destoem do padrão apresentado pela corrente.

Esses apontamentos demonstram que manifestações individualizadas no bailar e qualquer atitude que destaque demais o indivíduo do restante dos fieis são malvistas e desaconselhadas. No Santo Daime o indivíduo deve moldar-se a um certo padrão comportamental dentro dos rituais. Os "trejeitos" e "movimentos exagerados" citados acima são tidos como comportamento "atuado" (ou somente "exaltado", de acordo com o presidente da igreja Flor de Jagube) e vistos negativamente[60].

Quando chega aproximadamente a metade do trabalho, é hábito se fazer um intervalo, com duração de uma a duas horas, onde as pessoas são autorizadas a ficar "fora de forma", realizar outras atividades (conversar, descansar, comer, tomar café, rezar, etc.) e ter um momento de confraternização. Nessa hora é comum as igrejas daimistas estabelecerem uma cantina, mais ou menos improvisada, onde são vendidos alimentos naturais.

Após o intervalo, é feito mais um despacho geral e retomado o hinário. Ao término deste, podem ser cantados outros hinos que não fazem parte do hinário, e fecha-se a parte musical, via de regra, com o último hino do Padrinho Sebastião (*Brilho do Sol*) e da Madrinha Rita (*Eu vivo na Floresta*), ou com os dois últimos do *Cruzeirinho* do Mestre Irineu. Depois disso, o presidente e as lideranças da igreja podem tomar a palavra, dar alguns recados, e em seguida é fechado o trabalho[61] (Na igreja Flor de Jagube, é comum a comemoração de aniversários e uma longa confraternização após a realização desse tipo de trabalho. Nesse grupo os trabalhos também se encerram algumas vezes com o Hino *Flor de Jagube*, do hinário do Mestre Irineu).

[60] Esse raciocínio, entretanto, não pode ser generalizado, e de fato pode variar bastante entre grupos e contextos.

[61] O trabalho é fechado com três Pai-Nossos e três Ave-Marias intercalados, um "Salve-Rainha", bastante semelhante ao católico, e as seguintes palavras vindas por parte da liderança: "Em nome de Deus Pai Todo-Poderoso, da Virgem Soberana Mãe, do Nosso Senhor Jesus Cristo, do Patriarca São José, e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial, com a ordem do nosso Mestre Império Juramidam, estão encerrados os nossos trabalhos de hoje, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas!", ao que todos os outros respondem: "Para sempre seja louvada a nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amém".

A Concentração

Além dos trabalhos de hinário, o Santo Daime possui outros tipos de ritual, como a concentração. Esse é comumente chamado do "trabalho do Mestre Irineu", pois teria sido instituído por ele (conforme Moreira e MacRae (2011) afirmam, esse foi o primeiro ritual estabelecido por Irineu). Segundo o presidente da Flor de Jagube, esse trabalho representa a manutenção espiritual do daimista. De acordo com ele, todas as coisas precisam de manutenção, o que não é diferente com o seguidor do Daime, que tem essa ocasião designada para a realização da manutenção de seu relacionamento com Deus[62].

A Concentração é realizada todo dia 15 e 30 de cada mês. É um trabalho de farda azul, que se inicia com a *Oração* (conjunto de 14 hinos) do Padrinho Sebastião, enquanto as pessoas permanecem sentadas. Nessa ocasião, menos pessoas comparecem à igreja, em comparação com os trabalhos de hinário. Feita a Oração, é realizada uma concentração (tempo em que as pessoas permanecem sentadas em silêncio, e as luzes da igreja são apagadas e a claridade diminuída), que pode variar em seu tempo de duração, mas em geral não ultrapassa pouco mais de uma hora.

Após a concentração, são cantados alguns hinos especiais para este trabalho. Feito isso, é executado o *Cruzeirinho*, do Mestre Irineu, e fecha-se o trabalho. O despacho de daime nesse ritual também costuma ser pré-determinado, normalmente sendo realizado três vezes: antes da oração, antes da concentração e antes do Cruzeirinho. Eventualmente, é possível substituir os hinos de concentração ou o Cruzeirinho do Mestre por outros hinos e hinários, o que já aconteceu na Flor de Jagube durante minha pesquisa (os hinos de concentração já foram trocados, por exemplo, por hinos do hinário de Antônio Gomes, por ocasião da lembrança da data de seu aniversário, e o Cruzeirinho já foi substituído pelo hinário de Germano Guilherme, por conta da semana santa).

[62] De acordo com as Normas de Rituais do Cefluris, é no trabalho de concentração "*que quinzenalmente vamos buscar, através do silêncio, a conexão com o nosso Ser interior e uma maior consciência do nosso Eu superior. É também nas Concentrações que podemos nos entregar relaxadamente a miração e receber instruções valiosas para o nosso seguimento espiritual".*

O Trabalho de Cura

O trabalho de cura é uma herança deixada ao Santo Daime pelo Padrinho Sebastião. É feito de farda azul, e pode ser de Estrela, que se assemelha em alguma medida à concentração, ou, em alguns centros, de "mesa branca", com conexão com a umbanda e a incorporação de entidades espirituais nas pessoas[63]. Embora exista um hinário específico para ser cantado nesse encontro, a maneira pela qual esse ritual é realizado varia consideravelmente de igreja para igreja, constituindo-se como um ótimo espelho da vinculação e filiação teológica das mesmas.

Na igreja Flor de Jagube, o trabalho de cura costuma ser temático, e não tem tido uma realização periódica nos últimos tempos. Em 2012, foi realizado pela primeira vez no dia 26 de maio, onde foi cantado o hinário do Padrinho Valdete, lido, por parte do comandante, um trecho do sermão da montanha, mais especificamente a passagem das bem-aventuranças, e outro do livro de atos dos apóstolos (por ocasião da véspera do dia de pentecostes), o que mostra como a Flor de Jagube se esforça no sentido de manter uma articulação com o cristianismo, mesmo nos trabalhos de cura oriundos da tradição do Padrinho Sebastião, conhecido por alguns daimistas como o precursor da *linha de umbanda* no Santo Daime (essa vinculação ao cristianismo será abordada mais à frente nesta dissertação).

Santa Missa

Conforme dizem as Normas de Rituais do Cefluris,

> Este ritual é realizado nos dias indicados pelo Calendário Oficial: Passagem do Padrinho Sebastião – no dia de São Sebastião (20 de janeiro), Semana Santa, passagem do Mestre Irineu (6 de julho), Finados (2 de novembro) e também todas as primeiras segundas-feiras de cada mês (depois do Terço das Almas), na despedida de pessoas que fizeram sua passagem (corpo presente, sétimo dia e primeiro ano) e ocasiões especiais por solicitação à presidência do centro local.

[63] A conexão do Santo Daime com as práticas religiosas afro-brasileiras não é consensual. A Igreja aqui estudada, por exemplo, não permite a realização de trabalhos de "mesa branca", nem o *aparelhamento* (manifestação) de espíritos nos *aparelhos* (corpos) dos membros da igreja, procurando se vincular tanto quanto pode ao cristianismo de matriz católica. Essa postura suscita tanto críticas quanto elogios à referida Igreja. Muitas pessoas que tem uma religiosidade mais fluida criticam seu hermetismo para com outras vertentes religiosas, enquanto outros consideram esta filiação cristã uma grande qualidade. Os conflitos e as interações sociais que tem vazão a partir dessa postura poderão ser observados no final desta pesquisa.

Também chamada de "Missa das Almas", é um trabalho especialmente destinado aos falecidos, os "desencarnados". Nesta ocasião, veste-se farda azul e é cantado o conjunto de hinos específico da Missa e os chamados "hinos das almas"; não são usados instrumentos musicais nem há bailado. É o trabalho em que a igreja fica mais vazia, com pouca participação de todo o corpo de fardados[64]. O nome demonstra a aproximação do Daime com o catolicismo de origem popular.

A Entrega de Trabalhos

O trabalho de Santos Reis (05/06 de janeiro) representa o fim do calendário religioso e do ciclo de trabalhos anuais dos daimistas. É uma data de especial importância para o crente, na qual ele deve fazer um balanço de seu ano e refletir sobre seus ganhos espirituais e seus deslizes. Assim, após ponderar sobre as "alterações" (não há uma definição compartilhada de maneira unânime do que seja alteração. Entretanto, elas são compreendidas mais ou menos consensualmente como as falhas pessoais, os equívocos cometidos, as faltas aos compromissos religiosos, as disciplinas recebidas e qualquer coisa, em um sentido mais amplo, que provoque algum desvio ou "alteração" na conduta do fiel durante o ano), o daimista *entrega* os seus trabalhos e inicia um novo ano de vida espiritual.

Assim, as lideranças da igreja escolhem entre os membros mais antigos e experientes do grupo os responsáveis por "receber" os trabalhos das pessoas. Depois disso, estas se aproximam, prestam continência com a mão esquerda e entregam seus trabalhos do ano que se passou, dizendo: "Na Santa Paz de Deus eu recebi os meus trabalhos. Na Santa Paz de Deus eu entrego os meus trabalhos com (ou sem) alteração".

Embora a decisão de entregar os trabalhos com ou sem alteração seja em última instância do fiel, há um consenso geral de que os indivíduos devem entregá-los com alteração, pois todos são compreendidos enquanto pecadores e, portanto, ao menos minimamente devem ter tido alterações no decorrer do ano. Desse modo, a entrega de trabalhos "sem alteração" é entendida como uma postura arrogante e pouco humilde. Essa expectativa implícita de que os trabalhos sejam entregues com alteração pôde ser

[64] Não deixa de ser interessante notar que o Santo Daime dá a um de seus trabalhos religiosos uma denominação fortemente relacionada ao ritual homônimo da igreja católica, representando uma nova aproximação que o Daime faz do Cristianismo.

por mim percebida no trabalho de Reis de 2012, quando vi Caio, fardado da Flor de Jagube, entregar seus trabalhos sem alteração e ser repreendido pelo presidente da igreja, espantado com a atitude, por isso[65].

O feitio

"O feitio é graduação", dizem alguns daimistas. É o trabalho espiritual e material onde se prepara a bebida. Colhem-se, separam-se e limpam-se as folhas; corta-se, limpa-se e macera-se o Jagube. O Santo Daime é produzido. Isso tudo mediante intenso trabalho físico e a convivência dos fiéis por vários dias.

Durante o ano de 2012, participei dos dois feitios da igreja Flor de Jagube. (tradicionalmente, a igreja estudada realiza 2 feitios ao ano). É importante pontuar aqui que o preparo da bebida é realizado de forma ritualística, seguindo a tradição do norte do país originada pelo Mestre Irineu (que fazia somente o chamado daime de *primeiro grau*; segundo meus informantes, o daime de *segundo grau*, no qual as folhas e o cipó utilizados na preparação do primeiro grau são reaproveitados, veio com o Padrinho Sebastião, e o daime *apurado*, mais forte, veio com o Padrinho Alfredo, atual comandante do ICEFLU), e implica em grande empenho dos envolvidos, de modo algum sendo possível de ser produzida individualmente ou ao sabor da vontade de interessados em beber o "chá".

Desse modo, não são todas as igrejas do Santo Daime que tem estrutura física e pessoal para produzir a própria bebida. Muitas importam o daime do Acre, e outras o adquirem de igrejas maiores. A referida igreja, entretanto, tem estrutura para ser completamente autossuficiente em relação à beberagem, produzindo todo o daime consumido nos rituais (e eventualmente até fornecendo para outros grupos). Essa igreja tem algumas particularidades, inclusive, no tocante ao preparo do líquido sagrado, qual seja, um aparato material diferente dos materiais tradicionalmente mais "simples" com que é feita a ayahuasca em outros centros. A maioria das igrejas ferve o daime em uma fornalha preparada especialmente para isso, que realiza a cocção da matéria-prima a

[65] Em conversa recente com o presidente da igreja, este me afirmou que sua atitude perante Caio foi errônea, e reiterou que esta não é a regra e que o daimista entrega seus trabalhos como quiser. Segundo ele, o caso de Caio foi específico, tendo sido motivado por uma questão pessoal entre os dois, uma vez que Caio havia falhado em obedecer aos jejuns em pleno feitio em que havia se comprometido a ajudar na colheita de Jagube, uma falta considerável, conforme compreenderemos logo a seguir, e ainda assim quis entregar seus trabalhos sem alteração.

partir da queima de madeira. Isso exige uma força de trabalho especialmente designada para a função, com indivíduos especialmente destinados a cortar lenha, a tomar conta da fornalha e a colocar barro em volta das panelas que vão ao fogo, de modo a impedir que o excesso de fogo e a fuligem escapem pelos lados da panela.

Já a igreja Flor de Jagube opera segundo um sistema bastante distinto, o da fervura a gás. Nessa igreja, não há a famosa fornalha, que é substituída por um sistema a gás no qual o fogo é controlado com muito mais facilidade, e onde as figuras do *foguista* e do *barrista* são dispensadas. Segundo o presidente da igreja, somente outras duas igrejas talvez operem com sistemas semelhantes de preparo da bebida, uma no RJ e outra em SP. Apesar da eficácia do procedimento com gás, conforme pude perceber, adeptos de outras igrejas veem com alguma desconfiança a mudança do sistema de produção da bebida da fornalha para o gás (o que também é parte ilustrativa do aspecto conflitivo do campo religioso daimista). A tradição da fornalha, assim como outros costumes supostamente tradicionais na comunidade original do Santo Daime da época do Mestre Irineu, tem certa aura que se mantêm na mente de alguns adeptos[66].

Quando fui perguntado se já havia participado de um feitio e disse que sim, mas somente no sistema de fornalha, um dos sujeitos que ouviram o que eu falava disse que "*fornalha é muito legal*". Foi aí que o presidente da igreja interveio explicando como o sistema a gás funciona, e mencionando suas vantagens, pontuando também que vivemos em um contexto diferente daquele do norte do país, em metrópoles, onde as demandas e exigências também são diferentes.

Outra particularidade interessante da igreja pesquisada é que o daime é guardado em freezers. A conservação no freezer, segundo informantes, mantém um gosto mais agradável para a bebida, que é conhecida popularmente como possuidora de sabor bastante forte. Usualmente, as igrejas daimistas costumam guardar o daime em recipientes não refrigerados. Mais uma vez, percebi que a opinião de um fardado de outra igreja vê com ressalvas essa medida inovadora, por conta de não ser "tradicional".

[66] Essa discussão da importância da preparação da beberagem por métodos "tradicionais" atinge outras dimensões do processo. Informantes disseram, por exemplo, que Agarrube, filho do Padrinho Valdete, não toma o daime servido no Mapiá, pois ele é hoje produzido sem a tradicional bateção, mas moído em máquinas. Segundo relatos, para Agarrube daime sem bateção não é daime. Essa observação é muito condizente com o que já afirmaram Moreira e MacRae (2011) acerca da importância do ritual do feitio ser seguido segundo princípios tradicionais: "Atualmente, quando (...) introduzem inovações, visando um melhor aproveitamento da matéria prima ou uma facilitação do processo de "bateção" através do uso de máquinas de moer, sofrem severas críticas dos (...) mais ortodoxos (...), que não consideram como sendo daime a bebida produzida dessas maneiras" (p.344).

Como foi dito, o preparo do daime não é simples, e exige grande esforço dos envolvidos. Além disso, o feitio é uma ótima oportunidade para se perceber as estruturas de poder da igreja e a nítida divisão de tarefas entre homens e mulheres. Já foi explicado nesse trabalho que o daime é feito a partir da cocção do cipó *Banisteriopis Caapi*, ou Jagube, e a folha *Psychotria Viridis*, ou Rainha. Segundo informantes, o cipó é responsável pela "força" e a folha pela "miração"; o Jagube representa a energia masculina, enquanto a Rainha é a energia feminina.

O preparo do daime se dá nas seguintes etapas: colheita do cipó na mata, colheita das folhas (essas atividades podem ser feitas concomitantemente), corte do cipó, limpeza do cipó, manuseio das folhas, limpeza das folhas, maceração do cipó, preparo das panelas, fervura do "*caldo"* (outra especificidade da Igreja estudada), preparo do cozimento, preparo do daime de primeiro grau e preparo do daime de segundo, terceiro, quarto e outros graus; por fim, preparo do daime apurado e do "*mel"*.

Dentro desse processo, a maceração do cipó, ou "bateção", assume importância fundamental. O Jagube deve ser macerado para o preparo da bebida. Por questões religiosas e da tradição daimista, isso ocorre manualmente, por intermédio de marretas. Os fiéis as utilizam para bater o cipó, o que é feito compassadamente, todos no mesmo ritmo e cantando hinos da doutrina.

A "bateção" é longa e árdua, podendo ter várias horas de duração. Nesse período, toma-se o daime algumas vezes. Algumas pessoas deixam a bateção pela metade, outras são substituídas por indivíduos descansados, e alguns permanecem todo o tempo macerando o cipó. Nesse período, também há um trabalho religioso e os efeitos da bebida deixam-se sentir.

Durante o feitio, as mulheres menstruadas são chamadas de "impedidas", pois não podem participar dessas etapas de feitura do daime mencionadas, mas somente de outras atividades que não se ligam diretamente à produção da bebida, como a preparação de refeições e trabalhos ligados à cozinha e limpeza. A partir de alguns depoimentos, interpreto que isso acontece porque a menstruação é entendida como um processo de limpeza espiritual[67]. E para se envolver com o preparo do daime é necessário um grau elevado de pureza. Por conta disso é que são exigidos os jejuns

[67] Durante o feitio, Roberta, uma moça que se encontrava impedida, reclamou por se encontrar nessa situação, e disse que ainda não tinha entendido o por quê disso ter acontecido justamente durante o feitio, interpretando a questão a partir de um ponto de vista espiritual muito mais que fisiológico.

durante o feitio: abstinência sexual e abstinência de bebidas alcoólicas. Conforme a palavra do presidente da Igreja durante uma celebração na véspera do início do feitio, o jejum sexual e de bebidas alcoólicas são obrigatórios, de modo que quem não tiver a *firmeza* necessária para mantê-los não deve nem aparecer para atrapalhar o feitio.

O uso de bebidas alcoólicas é altamente desestimulado em geral. Segundo o presidente do grupo estudado, em depoimento para estudantes que durante o feitio apareceram na igreja por conta de uma pesquisa, o uso de álcool prejudica seriamente a vida espiritual. Segundo seu relato, ele não bebe mais cerveja (esse é outro aspecto interessante da igreja estudada. Diversos membros relataram o abandono do consumo de álcool após aderirem à doutrina daimista, o próprio presidente sendo uma dessas pessoas. Alguns informantes inclusive me relataram que uma vez foi passado um abaixo assinado, criado pelo líder da igreja, em que os assinantes se comprometiam a ficar sem álcool durante um ano inteiro; esse abaixo assinado, segundo um dos informantes, foi para estimular, através da extensão do pedido para muitas pessoas, aqueles que tinham problemas com álcool a adquirirem a firmeza necessária para deixar de usar a substância). Essa seriedade com que os jejuns são encarados ficou para mim evidenciada quando o presidente me afirmou que durante o feitio não dorme nem no mesmo quarto de sua esposa.

Na igreja estudada existe também a figura do feitor; homem designado especialmente para gerenciar a produção do daime, comandar as tarefas e ficar responsável pela supervisão e delegação das mesmas em todo o processo. Existem muitas particularidades de feitor para feitor. Esse feitor específico, por exemplo, me contou que o daime deve ser mexido, enquanto está na panela, em sentido anti-horário, pois segundo ele esse é o sentido da rotação da terra. Ele reconhece, entretanto, que esse não é um costume partilhado por todos os feitores.

Além desses rituais que foram descritos, existem outros tipos de trabalho que podem ser realizados no âmbito do Santo Daime, como o trabalho de *Cruzes*, um ritual de exorcismo e desobsessão. Não obstante, não pude constatar sua realização na igreja estudada, de modo que não serão, assim, abordados nesta etapa de nossa discussão, que agora se encaminhará para uma reflexão voltada à sociologia da religião.

Conceitos nativos

Antes de incursionar na esfera estritamente teórica, considero importante esclarecer melhor alguns termos nativos, como "*limpeza*" (já mencionado acima), pontuando brevemente algumas interessantes questões que emergem daí acerca das diferentes concepções de situação que os nativos e a sociedade em geral têm acerca do Daime.

Os efeitos do daime no organismo e na subjetividade humana não se resumem a sensações de deleite e "mirações", mas compreendem toda uma gama de experiências incômodas e desagradáveis, que, conquanto não sejam a regra, não são de todo incomuns, como visões aterrorizantes, sudorese, diarreia e vômito. Estas são constantemente levantadas pelos críticos do daime como provas de que o mesmo é maléfico à saúde do corpo e da mente[68]. Em minha pesquisa, percebi que algo que desperta muita atenção e receio nos novatos e visitantes (e é insistentemente abordado pela mídia) antes de tomarem o daime pela primeira vez é a possibilidade de vomitar após a ingestão da bebida. Ainda não conheci um visitante que tenha chegado à igreja sem conjecturar a respeito disso.

Não obstante, enquanto que para os *outsiders* essas experiências são motivo de grande preocupação, prova de que o daime não faz bem e de que os indivíduos passam mal quando o ingerem, de acordo com a definição de situação compartilhada pelos daimistas, que compreende o daime como um líquido sagrado, elas assumem caráter totalmente oposto. Nesse ponto, três palavras-chave nativas são pertinentes: "*peia*", "*limpeza*" e "*passagem*".

Os daimistas interpretam que o Santo Daime é uma religião revelada, e que a beberagem tem poder divino, capaz de limpar os indivíduos e seus corações de toda impureza, curá-los e transformá-los radicalmente. A *limpeza* espiritual que o daime produz pode inclusive assumir uma forma física. É a partir desse referencial que são compreendidos o vômito[69] e a sudorese, por exemplo. Para os daimistas, essas

[68] Um pastor evangélico que observou um ritual do Santo Daime me relatou que não há como negar que a bebida produz um efeito fisiológico no corpo humano que pode ser perigoso, já que as pessoas passam mal ao toma-la.

[69] Embora a limpeza seja vinculada pelo senso-comum sempre ao vômito, ela também pode assumir outras formas, inclusive através de lágrimas, por exemplo.

manifestações são uma verdadeira *limpeza* que a bebida divina produz no indivíduo para retirar tudo o que é ruim de dentro do mesmo.

A limpeza por vezes aparece relacionada com a "*peia*". Esta é entendida pelos nativos enquanto uma medida disciplinar (alguns utilizam termos mais fortes como "surra", "chicote" ou "couro") do daime em relação ao sujeito, usualmente por questões de desobediência ou atitudes reprováveis do mesmo, mas também com vistas à provação espiritual, como um ensinamento. Nesse sentido, o daimista passa pela "peia", um momento difícil dentro do trabalho espiritual, para se corrigir, se aperfeiçoar, se arrepender, etc.

Relacionado aos outros dois termos está o conceito de "*passagem*", ligado à peia e muitas vezes relacionado também à limpeza, compreendido enquanto um momento delicado de provação, transformação e "apuro" espiritual, mais intenso (e possivelmente mais longo) que os dois primeiros[70]. Pelo que tenho observado na pesquisa, a limpeza, a peia e a passagem são situações-limite nas quais o indivíduo, sob efeito da bebida e inserido no *setting* do ritual daimista, tem grandes possibilidades de reestruturar sua visão de mundo e sua concepção sobre a própria identidade.

Também é interessante mencionar que esta definição de situação acerca dos efeitos indesejáveis do daime é compartilhada por todos, inclusive aqueles que os vivenciam, e interpreta que quem os vive seriam as pessoas que precisam passar pelos mesmos. Isso significa ainda que esse tipo de experiência e as "performances" sociais, no linguajar de Goffman (2005), que o acompanham influencia a percepção que as pessoas terão umas das outras. Por exemplo, é muito mais raro observar um líder (que deve ser um exemplo de conduta) ou alguém de grande prestígio fazendo uma limpeza ou demonstrando estar numa "passagem" do que uma pessoa inexperiente ou alguém conhecido pela desobediência ou rebeldia (e quando isso acontece, usualmente ocorre com grande discrição), e uma pessoa que passa constantemente por essas situações pode acabar por ser desacreditada ou vista dentro do grupo com certa reserva e, às vezes, receio e desdém. Imagino que isso pode dar um excelente estudo daquilo que Goffman (2005) chama de "manutenção do controle expressivo"[71].

[70] O termo *passagem* também pode ser usado pelos daimistas em outro sentido, significando a morte. Assim, quando há algum falecimento, diz-se que e pessoa fez a *passagem*, ou seja, passou do mundo material para o mundo espiritual.

[71] Reflexões sobre o próprio controle expressivo e o comportamento do pesquisador no grupo ayahuasqueiro se encontram no apêndice.

Feito esse parênteses, e estando o leitor mais familiarizado com alguns termos importantes no cotidiano do Daime, podemos partir para uma discussão teórica, onde a perspectiva sociológica e o uso dos conceitos (como "*situação*", "*peregrino*" e "*convertido*") e dos autores escolhidos neste trabalho serão melhor explicados e contextualizados.

Capítulo III – O Daime na sociedade contemporânea

Provavelmente, o traço distintivo essencial da nova consciência se encontra no fato de estabelecer-se uma relação muito particular com as religiões, no plural – com a religiosidade. Quer dizer, a pluralidade, enquanto tal, ocupa um lugar único, inexistente no universo dos fiéis tradicionais, a não ser em momentos de transição ou crise. O que, antes, era crise religiosa, hoje, no horizonte do misticismo alternativo, é um estado "natural". Luis Eduardo Soares, O rigor da indisciplina.

A terceira seção dessa dissertação visa discutir o Santo Daime na sociedade contemporânea mais ampla, abordando sua expansão e multiplicidade a partir da sociologia da religião e discutindo seu caráter moderno, dialógico e conflituoso, sua apresentação pela mídia e a perspectiva de seus próprios fiéis sobre essa doutrina religiosa.

3.1. Apresentação

Essa seção realiza uma discussão teórica um pouco mais aprofundada e ampla sobre o contexto religioso na contemporaneidade, buscando compreender a conjuntura social que enseja o surgimento do Santo Daime, bem como abordar os discursos e visões sobre a legitimidade dessa religião a partir de diferentes referenciais, desde a mídia até os daimistas "fardados", de modo a refletir sobre o estigma e o rótulo que acompanham seus adeptos, o que certamente aperfeiçoa as ferramentas intelectuais para o "*verstehen*"[72] do Santo Daime. Essa discussão teórica será aqui empreendida a partir do estudo daquilo que Silas Guerriero (2006) chamou de Novos Movimentos Religiosos (doravante NMRs), da análise dos posicionamentos da mídia brasileira sobre o Daime e de discussões da sociologia da religião e do interacionismo simbólico, dando prosseguimento a uma abordagem multiperspectívica sobre o Santo Daime.

3.2. Sociologia da religião – NMRs e a Nova consciência religiosa.

Uma das grandes questões que tem animado o debate sobre os NMRs é justamente se o surgimento e a proliferação de religiões como o Santo Daime não seriam um traço constitutivo e inevitável da religiosidade contemporânea, o que talvez seja possível responder (embora não seja esse o foco principal do presente trabalho) a partir do estudo das próprias igrejas daimistas.

Em caráter introdutório, é necessário definir o que são os NMRs. Isso não é tarefa fácil, uma vez que este conceito é bastante variável de autor para autor. Como esse trabalho tem seu foco em uma religião nascida no Brasil, considerar-se-á válida

[72] Compreender, em alemão. Nome do método compreensivo-interpretativo da sociologia weberiana.

aqui a concepção de Silas Guerriero (2006), desenhada no livro "Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro":

> Vamos considerar, aqui, NMR todos os movimentos de cunho religioso ou espiritualista que tenham surgido recentemente, no bojo do movimento de contracultura, após 1960. Vamos incluir, além desses, os movimentos surgidos até no final do séc. XIX ou começo do séc. XX e que permaneceram à margem das grandes religiões, mas se tornaram mais visíveis junto com os demais. (2006:43)

Segundo essa definição bastante abrangente, podem ser considerados NMRs desde as religiões ayahuasqueiras brasileiras, como o Santo Daime e a União do Vegetal, até grupos "espiritualistas" ligados à figura de líderes carismáticos indianos, como o Instituto Osho Brasil e a Organização Sathya Sai Baba, passando por associações ecumênicas como a Legião da Boa Vontade e o Movimento Humanista. Malgrado essa gritante heterogeneidade, todos esses grupos tem em comum o fato de serem, segundo Guerriero, a nova expressão da religiosidade contemporânea.

De acordo com este autor, os NMRs se inseriram no contexto urbano ocidental a partir do movimento de contracultura norte-americano dos anos de 1960, que tinha como pauta politizada a crítica ao capitalismo e estilo de vida burocrático e racional do Ocidente. O movimento foi efêmero, arrastando consigo seu engajamento social, mas impulsionou a entrada dos NMRs na metrópole e manteve os elementos simbólicos e ritualísticos incorporados e utilizados por ele (como a meditação, o yoga e símbolos de religiões orientais, e o uso de psicoativos como ferramenta para o êxtase comunitário e solidariedade afetiva) presentes na vida citadina, utilizados e ressignificados das mais variadas formas.

A incorporação desses elementos, mormente a questão dos psicoativos, ao cenário urbano ocidental foi permeada de polêmicas desde sua efetivação, sendo ligada pelos não artífices comumente à ideia de desregramento social, perversão sexual, dependência química e criminalidade.

No Brasil, aponta Guerriero (2006), essas questões sempre foram tratadas de forma mais amena, não havendo uma política coercitiva tão clara como nos EUA em relação à existência de grupos que se apropriam dos elementos mencionados. Segundo o autor, nos EUA é comum a acusação de pais de família contra NMRs que supostamente fizeram lavagem cerebral em seus filhos, havendo inclusive especialistas em

"desprogramação" cerebral, treinados para normatizar os adolescentes supostamente cooptados por esses grupos religiosos e devolvê-los ao convívio social.

Concordo neste trabalho com a visão de Guerriero, que aponta o Brasil como um país onde há fluidez religiosa, não obstante existam aqui alguns relatos semelhantes aos que foram citados, relacionando o total afastamento de determinados indivíduos da sociedade e do convívio familiar a NMRs específicos, como a comunidade de Figueira, comandada por Trigueirinho, próxima a Três Corações-MG, que possui um quadro de monges que deixaram o convívio da família e da sociedade por iniciativa própria para viver a vida espiritual dentro do grupo.

Pontualmente surgem polêmicas envolvendo os NMRs no contexto brasileiro, algumas com repercussão nacional, como veremos a seguir. A emergência da discussão em torno dos NMRs no Brasil está ainda muito relacionada às experiências que personalidades com apelo midiático tiveram dentro dos mesmos, como o caso da ligação entre o músico Raul Seixas e o esoterismo, o cantor Tim Maia e o grupo da cultura racional e os artistas Nei Matogrosso e Maitê Proença junto ao Santo Daime.

Uma das mais recentes e controversas discussões em torno dos NMRs no Brasil esteve ligada justamente a esse último grupo religioso e veio à tona em meados de 2010, acompanhada de uma intensa cobertura midiática, carregada de preconceitos, que quase sempre encarou esse grupo religioso como perigoso e demoníaco e a ayahuasca como uma droga alucinógena extremamente danosa e ameaçadora. Analisemos brevemente a questão, a fim de ilustrar o posicionamento midiático frente ao Daime.

3.3. O Santo Daime na mídia – uma visão estereotípica

No dia vinte e cinco de janeiro de dois mil e dez, em resolução publicada no "Diário Oficial da União", o governo brasileiro reconheceu como legítimo o uso religioso da ayahuasca. Essa medida despertou os noticiários e holofotes midiáticos que problematizaram sua legitimidade, questionando se o governo não estaria legalizando um chá alucinógeno cujo consumo levaria a riscos à saúde pública e estimularia o tráfico de drogas.

Menos de dois meses após este reconhecimento pelo Estado do uso da ayahuasca para fins religiosos, ocorreu uma das mais recentes e polêmicas discussões relacionadas ao Santo Daime, quando o cartunista da Folha de São Paulo, Glauco Vilas Boas, líder

de uma igreja daimista em São Paulo, foi assassinado, junto com seu filho, Raoni, por Carlos Eduardo Sundfeld Nunes, que já havia participado de rituais na igreja de Glauco.

O assassinato do famoso cartunista teve grande repercussão em toda a mídia brasileira, ocupando espaço em programas de televisão do horário nobre e sendo capa das revistas semanais de maior circulação do país, como a Veja, a Isto É e a Época, e acendeu o debate em torno dos NMRs em geral, e do Santo Daime em particular, sobretudo questionando a sua legitimidade e condenando o uso da "droga alucinógena" ayahuasca, supostamente responsável pelos assassinatos de Glauco e Raoni[73]. Este caso foi a deixa para que se reacendesse o debate em torno da legalidade do Santo Daime, e reforçou o estigma e o caráter desviante imputados ao grupo.

Deixemos para os psicólogos e médicos o debate em torno das condições mentais e fisiológicas que levaram Carlos Eduardo, declarado inimputável pela Justiça Federal do Paraná em maio de 2011[74] por ser portador de esquizofrenia paranoide e incapaz de se responsabilizar por seus atos, a cometer o duplo homicídio. O que nos interessa aqui é uma discussão sociológica acerca da legitimidade dos NMRs e do Santo Daime e de sua inserção e permanência na sociedade brasileira, para que seja possível então abordar a relação de conflito em que o indivíduo se insere ao optar por essa crença religiosa, e os baluartes que sustentam tal decisão, bastante estigmatizada, como é evidenciado no tratamento dos meios de comunicação de massa aos grupos ayahuasqueiros e ao Santo Daime.

Começando pela aparição e abordagem do Santo Daime na mídia, será possível perceber que, frente ao "caso Glauco" e à legitimidade do uso da ayahuasca para fins religiosos, por trás da autoridade jornalística e de diversas estratégias argumentativas

[73] Analisando o campo religioso a partir de uma teoria do conflito, é possível observar uma batalha entre os diversos discursos sobre grupos religiosos, que é inclusive semântica. No caso daimista, esse conflito permeia as designações da bebida, por exemplo. Assim, o posicionamento midiático sobre o daime ("alucinógeno") e sua diferença em relação à concepção nativa ("ser divino") pode nos ilustrar essas diferenças retóricas de perspectiva de maneira interessante. Nesse universo dialógico, os entusiastas dos movimentos religiosos que utilizam substâncias psicoativas em seus rituais as designam genericamente como "enteógenos" ("o que leva o divino para dentro de si") ao invés do termo "alucinógenos" ("aquilo que provoca alucinações"), carregado de conteúdo pejorativo, e evitam se referir a si mesmos como uma seita, termo que, embora não diga respeito necessariamente a algo negativo, podendo ser interpretado, segundo Guerriero (2006), inclusive simplesmente como "*uma cisão de uma grande religião*"(p.29), é encarado usualmente como algo suspeito, oculto, errado e mesmo diabólico. É nesse contexto conflitivo que as rotulações, palavras e representações sobre grupos religiosos minoritários devem ser observadas.

[74]Informações sobre essa decisão judicial podem ser encontradas em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/922821-justica-decide-que-assassino-de-glauco-e-inimputavel.shtml

pretensamente científicas, a mídia impressa deteve uma postura ideológica e retórica frente às religiões ayahuasqueiras minoritárias e ao uso de psicoativos que, longe de simplesmente "informar" o leitor, reforçaram e referendaram o estigma que esses grupos religiosos já possuem, apresentando uma visão estereotipada e preconceituosa das chamadas religiões enteógenas, como o Santo Daime.

É claro que, ao tratar o campo religioso como um *locus* conflituoso, essa dissertação não pode estar inconsciente do caráter retórico que também permeia os posicionamentos e discursos nativos, seja em relação ao Santo Daime, seja em relação a qualquer outro grupo religioso. A questão que se levanta aqui não é sobre a "verdade" presente em cada discurso, mas sobre a pesrpectiva unidimensional que permeia a abordagem midiática do tema, que, sob o disfarce da "neutralidade" jornalística e a "autoridade" científica, defende posturas políticas e ideológicas.

Dito isso, faço a seguir uma pequena análise da cobertura midiática sobre o Daime[75], que evidenciará os argumentos apresentados.

3.3.1. A postura da mídia impressa frente ao assassinato de Glauco

Na edição número 618 da revista Época, de 22 de março de 2010, onde o Santo Daime ocupou a reportagem principal, a capa da revista possui um fundo branco e um cipó enrolado com folhas, representando as duas plantas que dão origem ao daime (*Banisteriopis Caapi* e *Psychotria Viridis)*. Em verde, o título; "*O daime provocou o crime*?", e um subtítulo dizendo; "*A morte do cartunista Glauco reacende o debate sobre o uso da droga indígena ayahuasca em rituais religiosos*".

Já a revista Veja, edição 2157, ano 43, n° 12, de 24 de março de 2010, traz em sua capa os dizeres "*O psicótico e o daime*", e tem como subtítulo: "*Até que ponto se justifica a tolerância com uma droga alucinógena usada em rituais de uma seita?"*. Na frase anterior, observa-se o uso de algumas adjetivações negativas e que caracterizam um discurso inquisidor com relação ao Santo Daime; a própria escolha de determinadas expressões, como por exemplo "droga alucinógena", em detrimento de "enteógeno" ou "psicoativo", e "seita", ao invés de "religião" ou "profissão de fé", denota a posição de julgamento que permeia toda a reportagem.

[75] Retirada sobretudo de meu artigo com Ana Paula Evangelista (2012).

No final da reportagem, após relatar e descrever o assassinato de Glauco e seu filho e falar dos rituais da “seita” do Santo Daime, a revista traça o mesmo caminho percorrido pela Época, questionando se a tolerância com a ayahuasca não estaria abrindo a brecha para a legalização de outras “drogas” (encarada por esses veículos impressos sempre como sinônimo de desregramento social):

> “Na semana passada, uma entidade da Bahia chamada Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos entrou com uma petição no Supremo Tribunal Federal pedindo a liberação da maconha "para uso terapêutico e religioso". Caso a petição seja aceita, são grandes as chances de outras drogas entrarem para o rol de "sagradas". Tolerância em excesso, combinada com negligência na mesma medida e uma boa dose de vulnerabilidade física ou emocional das partes envolvidas: eis uma boa receita para construir uma tragédia”. Revista Veja, edição 2157, ano 43, n° 12, 24 de março de 2010, p. 73`

A revista Veja ainda publicou a seguinte nota sem assinatura quando o uso da ayahuasca foi reconhecido como legal (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 dimetiltriptamina, substância presente no cipó da ayauasca, planta que serve de base ao daime e é venerada por seus entuasiastas. O governo diz que autorizou o pessoal a ficar viajandão 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?"

Esses exemplos, que também poderiam ser retirados de documentários televisivos (como da série “Tabu”, do National Geographic), demonstram que, embora haja diferenças pontuais entre os distintos veículos da mídia, todos se ancoram sob as mesmas perspectivas, os mesmos estereótipos, o mesmo lado de um conflito ideológico. Suas reportagens mostram dados aleatórios, fazem afirmações incisivas desprovidas de comprovação científica e estigmatizam as minorias religiosas que fazem uso da ayahuasca, demonizando esta bebida sem nenhuma discussão com os membros desses grupos.

Esse procedimento em comum, que simplesmente ignora as ciências humanas e a tradição antropológica de estudos sobre a ayahuasca (como as já clássicas obras de Labate (2004) e Edward MacRae (1992)), é ancorado não em análises criteriosas, mas

em certa "consciência coletiva" (Durkheim, 1975) que toma como dado que as substâncias psicoativas são entes malignos, que seita é sinônimo de desregramento moral e periculosidade e que as religiões minoritárias devem ser vistas com desconfiança.

Recuperando Foucault (1996), os discursos são práticas organizadoras da realidade, atuantes na organização das relações entre indivíduos, instituições e arranjos sociais mais amplos. A mídia não é simplesmente um veículo neutro de informações à disposição de diferentes emissores, mas é ela mesma um quadro de referência principal, que antecede e orienta a percepção e apreciação dos eventos propriamente ditos.

As explicações sobre as esferas "política, social e econômica" que poderiam ser construídas - a partir da dimensão factual ou episódica dos eventos vivenciados ou informados – podem fazer com que o sujeito se oriente pela exemplaridade de determinada história, que passa a fazer parte do seu repertório recorrente, a fim de que ele o use para ilustrar "casos" variados. Esse foi o caso dos enquadramentos negativos que as revistas mencionadas (e também outras, como por exemplo a Isto É) fizeram sobre o Santo Daime, criando precedentes para que a sociedade associasse o uso da bebida a problemas psicológicos e uso abusivo de drogas, que no limite levariam à morte.

Nesse sentido, a cobertura da mídia impressa nacional sobre o "caso Glauco" (e também sobre o processo de legitimação da ayahuasca) é um excelente estudo de caso, nos termos de Howard Becker (2008), dos processos de criação de regras e de empreendimentos morais, e a postura proibicionista adotada por estes veículos ilustram muito bem os dois modos de ação disponíveis aos empreendedores morais, a saber, arregimentar o apoio de outras organizações interessadas e desenvolver, com o uso da imprensa e de outros meios de comunicação, uma atitude pública favorável em relação à regra proposta; neste caso, a completa proibição do uso da bebida, na contramão dos estudos acadêmicos e de um amplo diálogo jurídico e político.

Analisada a postura e os discursos adotados pela mídia frente ao Santo Daime, essa dissertação agora apresentará essa religião através de outras perspectivas, primeiro procurando perscrutar sua presença no contexto religioso global sob o olhar da sociologia da religião e então se voltando para o ponto de vista de seus próprios fiéis, em comparação e contraposição à abordagem dos meios de comunicação de massa.

3.4. O Santo Daime no contexto religioso global

Essa dissertação sustenta que a chegada e crescimento do Santo Daime no sudeste brasileiro e diversos países estão vinculados a um contexto social e religioso global bastante específico. É a partir dele que podemos compreendê-la socialmente. Não obstante isso pareça muito paradoxal frente à suas origens no Acre seringalista, o Daime é, hoje, uma religião bastante moderna. Para analisá-la enquanto tal, discussões contemporâneas da sociologia da religião são uma boa ferramenta.

Como já foi citado, o Santo Daime, embora seja uma religião complexa, repleta de particularidades, se enquadra entre os NMRs. Estes, vale lembrar, se inseriram no contexto urbano e se disseminaram pelo ocidente a partir da década de 1960. Segundo percebe-se na obra de Guerriero (2006), a grande maioria desses movimentos tem origem no século XX, embora uma minoria tenha nascido no século XIX e religiões tradicionais em outros países, mas relativamente recentes e marginais no Brasil, como o islamismo e o judaísmo, possam ser englobadas nessa categoria no contexto nacional. Destarte, é legítimo relacionar os NMRs à modernidade tardia.

A hipótese sustentada por Guerriero, que vem sendo testada por estudos empíricos, é a de que a sociedade moderna engendrou a possibilidade de emergência desses movimentos religiosos, que, longe de serem uma manifestação contrária à coesão social e à solidariedade, são uma expressão genuína e sintomática das relações humanas na contemporaneidade. Conforme sustenta Guerriero (2006):

> Todas as religiões estão enraizadas em uma dada sociedade e são expressões das visões de mundo e da maneira de viver de grupos sociais concretos. Nesse sentido, não podemos dizer que existam religiões verdadeiras ou religiões falsas. (p.21)

3.5. O peregrino e o convertido

Embora os NMRs sejam, como foi argumentado, parte relevante do horizonte religioso moderno, somente um número baixíssimo de pessoas se define como fiel de algum desses grupos, tanto no mundo como no Brasil. De acordo com o trabalho de Guerriero (2006), segundo a Enciclopédia Britânica somente 3,4% da população mundial se declara adepta de outras religiões não tradicionais (incluídos aí não só os

NMRs, mas também religiosidades tribais e outras). Tudo leva a crer que o percentual no Brasil seja ainda menor, haja vista que os dados relativos ao contexto global levam em conta países como o Japão, onde os fiéis que seguem os NMRs compreendem cerca de 30% das pessoas. Dado o caráter extremamente recente desses grupos e a grande fluidez religiosa de seus seguidores, acredito, embasado por minha pesquisa de campo, que desse percentual mínimo de adeptos integrais, o número de pessoas que herdaram estas crenças é desprezível. São agrupamentos de peregrinos e convertidos (ver adiante).

A imensa maioria dos fiéis que se identificam institucionalmente com algum novo movimento religioso é composta de convertidos, e, segundo minha pesquisa de campo e os autores aqui trabalhados dão a entender, a maior parte destes convertidos possui uma interface com a figura do peregrino, muitos deixando de seguir a religião escolhida em um intervalo de tempo mais ou menos curto para dialogar com outras religiosidades e, possivelmente, se converter a um outro movimento religioso. O número de crentes, no contexto urbano, que criam raízes nos NMRs e permanece fiel dos mesmos por longos períodos de tempo é bastante pequeno, portanto[76].

Com base no que precede, abordarei brevemente o livro "*O Peregrino e o Convertido – A religião em movimento*", de Danièle Hervieu-Léger (2008), que traz uma discussão de grande valor para o debate relacionado à religião na modernidade, caracterizada por uma constante transformação. Uma das contribuições da autora para o diálogo religião/modernidade gira em torno da formação das identidades[77] religiosas, cada vez menos monopolizada pelas instituições. Argumenta Léger:

> O processo de identificação religiosa nas sociedades modernas passa pela combinação livre de quatro dimensões típicas da identificação, que a regulamentação institucional não articula mais entre elas, ou articula cada vez menos (p.66).

[76] Permanece por ser feito um trabalho que reflita sobre o espaço absurdamente desproporcional, em relação ao número de seus fiéis regulares, que os NMRs e o Santo Daime ocupam na sociedade e na mídia. Uma conclusão possível seria a de que isso se deve essencialmente à possibilidade de mobilidade entre as religiosidades característica da modernidade (de modo que um católico, por exemplo, pode eventualmente praticar meditação transcendental e feng-shui e experimentar o daime sem provocar nenhum abalo em sua fé católica), o que levaria considerável parcela de adeptos das religiões tradicionais a se relacionar de alguma maneira com os NMRs. O contato das pessoas com estes, assim, seria muito mais expressivo do que sugere o percentual daqueles que se definem como membros de algum novo movimento religioso. Ademais, o exotismo e a questão do tabu dos psicoativos, e a atração que os estados extáticos de consciência provoca nos tempos atuais também seriam possíveis variáveis explicativas para tal exposição.

[77] Para os fins desse trabalho, é desnecessária uma discussão aprofundada sobre o conceito de identidade. Limito-me aqui a compreendê-la como um autoconceito, ou seja, ideias, sentimentos, noções culturais e de status sob as quais o indivíduo se reconhece (Johnson, 1997, p.204)

As dimensões típicas da identificação mencionadas pela estudiosa são: a) a "dimensão comunitária", representante do conjunto das marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e possibilita a distinção de quem é seu membro e quem não é, como o fato de ser batizado ou circuncidado. b) a "dimensão ética", relacionada aos valores e à mensagem religiosos. c) a "dimensão cultural", que reúne os elementos cognitivos, simbólicos e práticos que constituem o patrimônio de uma tradição, tais como cruzes, costumes alimentares e vestuário. d) a "dimensão emocional", ligada à experiência afetiva, ao sentimento de "fusão das consciências" e ao êxtase religioso.

Na sociedade tradicional, as grandes religiões ocidentais, como a católica, operavam a junção e a regulamentação dessas esferas, fazendo da identidade religiosa algo totalizante e unificado, centrado na instituição, que era autoridade legítima em quaisquer das dimensões mencionadas. O processo de secularização, a racionalização do mundo, a globalização, a individualização e outras características da modernidade, entretanto, levaram ao desmembramento das quatro dimensões de identificação religiosa e à sua desconstrução enquanto um todo unificado.

Já não é necessário, por exemplo, um pertencimento institucional ao catolicismo para se apropriar das orações do "Pai Nosso" e da "Ave Maria", nem uma identificação estrita com alguma igreja cristã para se valer de crucifixos ou ter a Bíblia como texto orientador da conduta de vida. Um indivíduo pode optar por seguir uma ética relacionada ao cristianismo e apregoar Jesus Cristo como único salvador, ao mesmo tempo em que pratica meditação, atividade relacionada às religiões orientais, e acredita em vidas passadas e nas mensagens psicografadas de Chico Xavier, atributos ligados ao espiritismo.

Em suma, na modernidade tardia (Giddens, 1991) as dimensões identitárias do religioso se autonomizam e não precisam estar atreladas a uma única grande religião, podendo ser agrupadas de diferentes maneiras, a partir de elementos de múltiplos contextos sociais e de uma plêiade de tradições religiosas. Podem, também, estar inclusive totalmente desatreladas umas das outras, sendo possível a um sujeito completamente alheio a qualquer ética religiosa se valer de elementos da dimensão cultural do catolicismo, por exemplo, como o uso do sinal da cruz frente a uma situação de tensão, de perigo ou de decisão.

Em minha pesquisa de campo observei um exemplo claro e interessante que ilustra a questão e serve para demarcar os diferentes posicionamentos que os indivíduos podem manter hoje frente à religião. Aconteceu nas redes sociais da internet, espaço hoje utilizado assiduamente tanto pelas instituições religiosas quanto por seus detratores, onde o *gap* hierárquico entre liderança e outras pessoas desaparece e opiniões que em outros contextos seriam simplesmente omitidas são manifestadas com naturalidade e desenvoltura.

Foi uma discussão entre um fardado de outra igreja daimista e a liderança da igreja Flor de Jagube. O primeiro, Luís Paulo, havia compartilhado, em seu perfil do *Facebook*, uma manifestação de apoio ao fim da imunidade tributária religiosa, oriunda de um grupo ateu intitulado "Jesus Bêbado". Gaspar[78], dirigente da Flor de Jagube, comentou a publicação de Luís assim: "*Jesus Bêbado? Só pode ser coisa de um patife...*", dando início a uma discussão entre os dois, onde acrescentou que "*Fardados não deveriam participar de campanhas de grupos ateus*".

Luís Paulo respondeu que "*alguns, como eu, participam. Pode deixar que eu me entendo com o Mestre*", dizendo: "*apoio a campanha, como apoio várias campanhas e(n)cabeçadas por ateus, porque me identifico muito com elas. Para mim, o daime é (m)uito mais uma escola de auto-conhecimento do que uma religião. Acho que a gente precisa superar essa visao religiosa das coisas. Eu não sou ovelha de nenhum rebanho, sou um ser humano, estudante, ignorante em quase tudo, mas com uma liberdade, pequena mas de que eu não abro mão"*, ao passo que Gaspar replicou: *"É mesmo? Apoia várias campanhas de Ateus? Se identifica muito com elas? Não é ovelha de nenhum rebanho? Será que crê em Deus?*".

Feita essa pergunta, Luís Paulo disse: "*no amor sem dúvida eu acredito*", complementando: "*estamos sempre confundindo a espiritualidade de fato, com a religião... deus já é, o tempo todo... sou destes, sabe, panteísta e tudo mais, tipo Spinoza, ateu para alguns, ébrio de deus pra outros...*". Depois desse comentário, Gaspar lhe disse: "*Aqui na Flor de Jagube já estava suspenso....*". Pouco depois, uma terceira pessoa (identificada depois, por informantes, como o pai de Luís Paulo) entrou na discussão com a seguinte observação: *"(...)Igrejas perderam o sentido, não passam de panelinhas em disputa calada constante, egos que se inflam por se acharem prestigiados por deus por estarem ali, fazendo assim efeito contrario, ou seja, em vez de*

[78] Os nomes dos interlocutores do diálogo reproduzido aqui são fictícios.

humildade o que se vê é arrogância dentro delas. Não consigo mais sentir a presença de nenhuma força cosmica dentro de uma igreja, mas sim o ambiente pesado de desespero e arrogancia, tipicos de quem se encontra perdido". Após esse posicionamento ser publicado, Gaspar respondeu-lhe: "*Ingrato. Meu Pai é muito bom, deixa fazer o que tu queres. Deus é o único que é realmente democrático, pois sendo onipotente, aceita sua ingratidão e não reconhecimento. Eu no lugar dele já tinha te fritado*".

Esse exemplo ilustra com bastante clareza a explanação feita por Hervieu-Legér sobre a questão religiosa atual. Nele, Gaspar, enquanto liderança assume um posicionamento em que as dimensões identitárias do religioso aparecem indissociavelmente conectadas ("*fardados não deveriam participar de campanhas de grupos ateus"*), esforçando-se por se afastar de uma religiosidade fluida e recuperar a "pureza" e o caráter integral da religião, imune a interferências externas e desvios oriundos de teologias diferentes (*Aqui na Flor de Jagube já estava suspenso....*). Já Luís Paulo separa as referidas dimensões, permitindo-se ser um fardado, traço característico da dimensão comunitária da identidade daimista, e ao mesmo tempo um panteísta que apoia algumas campanhas encabeçadas por ateus, a partir de um trânsito livre pela dimensão ética da vida religiosa, não vinculado à teologia e instituição daimistas ("*acho que a gente precisa superar essa visao religiosa das coisas"*), caracterizando-se pela religiosidade peregrina abordada por Hervieu-Legér, que será discutida logo abaixo.

O terceiro indivíduo que participa da discussão, que não é fardado, ao mesmo tempo em que critica as igrejas e o aspecto institucional da religião, utiliza-se de termos próprios da religiosidade *New Age* ("*Não consigo mais sentir a presença de nenhuma força cosmica dentro de uma igreja*") e diz a Gaspar em outro momento da discussão, não mencionado acima, "*quero que você saiba que utilizei o daime em sua igreja por um tempo e me foi de grande valia, cantei os hinos e bailei conforme mandam as regras e isso me trouxe ganhos pessoais*", assumindo uma postura também muito característica da religiosidade moderna, como veremos a seguir, qual seja, a de um peregrino que transita de acordo com seus interesses pessoais entre as religiões e eventualmente participa de ritos religiosos sem nenhum compromisso de fazer parte do corpo de membros da igreja, se converter ou compartilhar de dimensões identitárias claramente definidas.

Seguindo nosso debate teórico, a autonomização contemporânea dessas dimensões religiosas identitárias é um agente relevante para a religiosidade moderna, tanto no processo de desinstitucionalização da religião quanto no surgimento e na popularização dos NMRs, que se caracterizam em grande medida por trabalharem de um modo particular as quatro dimensões estudadas, por vezes enfatizando fortemente determinada dimensão (como a importância dada à dimensão ética pelos NMRs mais tolerantes, como a Legião da Boa Vontade, ou à dimensão comunitária pelos movimentos mais exclusivistas, como as Testemunhas de Jeová), por vezes construindo seu sistema de crenças a partir de um amálgama de dimensões identitárias ligadas a diferentes religiosidades tradicionais (como o Santo Daime, que possui uma dimensão ética fundamentalmente cristã ligada ao sincretismo nas áreas comunitária, cultural e emocional).

A obra de Hervieu-Legér (2008) continua esclarecedora no tocante a outras discussões relacionadas à interação existente entre religião e modernidade, demonstrando que as religiões, mesmo as mais tradicionais, se transformam continuamente. Segundo esta autora, a paisagem religiosa atual está preenchida, sobretudo, pelas figuras emblemáticas do peregrino e do convertido. O peregrino moderno, segundo ela, em contraposição ao "praticante regular" que definia os contornos de uma sociedade religiosa paroquial, "*se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica (...) elaborado pelo próprio indivíduo*"(p.89), e muito frequentemente "*se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência*"(p.89), como caracteriza o comportamento de Luís Paulo em nosso exemplo.

Enquanto a figura do praticante é regida pela prática fixa, territorializada, repetida e obrigatória, a figura do peregrino é caracterizada pela prática voluntária, autônoma, móvel e extática. Essa possibilidade de bricolar conteúdos religiosos, transitar entre diversas religiões e não ser obrigado a se vincular formalmente a nenhuma, produz um individualismo religioso bastante pronunciado, como atestado em nosso exemplo pelo terceiro homem presente na discussão. Escreve Guerriero (2006):

> O indivíduo ganhou, além da autonomia política, a possibilidade de ser senhor pleno de sua própria alma, não precisando estar preso aos laços formais das religiões tradicionais. Em seu lugar surgem as redes nas quais os membros estabelecem laços passageiros, pois o grande eixo central é a pessoa de cada um. (p.61)

O individualismo religioso, essa possibilidade de cada sujeito incorporar à sua espiritualidade os símbolos que mais o aprazem, de transitar entre as religiões de acordo com sua conveniência e de separar as dimensões identitárias umas das outras, sentindo-se livre para se adequar àquelas que contemplam sua subjetividade, acaba originando um verdadeiro mercado e uma grande oferta de bens religiosos. É isso o que leva Guerriero (2006) a afirmar:

> Os NMRs contemporâneos não rejeitam a sociedade mais ampla e fazem uso dela para seus próprios interesses. Essas novas religiões passam a se integrar ao *ethos* do mercado da sociedade ocidental. A própria religião passa a ser um bem de consumo que precisa oferecer algum atrativo a clientes potenciais. A separação radical da sociedade não é mais uma marca característica. (p.34)

Já o convertido[79], outra figura central para a religião de hoje segundo Hervieu-Léger, representa com propriedade a formação de identidades no contexto de mobilidade. A desregulação das crenças engendrada na modernidade "*favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada à sua natureza*" (p.107). Ainda segundo a pesquisadora,

> a conversão cristaliza ao mesmo tempo um processo de individualização, que favorece o caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedade modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, em que se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem do mundo. (p.125)

Para Guerriero, foi o próprio processo de secularização quem permitiu a eclosão dessa miríade de movimentos religiosos existente na modernidade tardia. Nesse sentido, aquilo que Max Weber (2004) chamou de "*desencantamento do mundo*" (*Enzauberung der Welt*) seria apenas uma das facetas da religiosidade contemporânea (há quem diga, inclusive, que jamais houve secularização ou desencantamento), que convive concomitantemente com o "encantamento do mundo", a magia, a busca pelo êxtase individual, a disseminação de religiosidades alternativas, a desburocratização do religioso e, por outro lado, o renascimento de instituições religiosas fortemente hierárquicas. De acordo com Guerriero, a secularização pode ser entendida como a passagem de uma atitude de recusa do mundo para uma atitude de aceitação. Entretanto, mesmo essa acepção ampliada do termo, em minha visão, não consegue contemplar

[79] Entendo aqui a conversão como a aquisição de nova identidade religiosa, ligada em sua forma plena à frequência nos rituais religiosos e pertencimento à comunidade religiosa.

todo o escopo da religiosidade contemporânea, uma vez que essa recusa, ou *ascese extramundana*, continua como mote de diversos NMRs[80].

Mas é essa aceitação do mundo, em conjunção com a valorização do indivíduo, que origina o espiritualismo terapêutico e o que chamo de *racionalização da catarse*, ou a dimensão afetiva da religião "racionalizada" e usada para fins voltados para este mundo, como o sucesso no emprego e a melhoria do bem-estar físico. As grandes cidades são povoadas por gurus, xamãs e especialistas que oferecem serviços espirituais (não necessariamente ligados ao Daime ou à ayahuasca), uma característica fundamental da chamada "*nebulosa místico-esotérica*" (conjunto de grupos constituídos por uma religiosidade centrada no indivíduo e sua realização pessoal por meio de práticas terapêuticas e psicocorporais) e da "*Nova Era*", designada por Guerriero (2006) muito mais como "*uma sensibilidade espiritual do que um movimento espiritual estruturado"*(p.104), e por Beyer (2007) como

> "(…) a religious complex rooted in Western esoteric traditions such as exemplified, for instance, in hermeticism, spiritualism, Swedenborgian currents, Theosophy, New Thought and Transcendentalism, but strategically combined with religio-cultural material drawn from Chinese, Indian and North American Aboriginal resources. The programmatic unity of New Age consists in the belief that this imaginative combination reflects an underlying unity of "all religions"; that the various religious currents thus synthesized are different strands and versions of the same eternal truth and structure of reality. (p. 279)"

.

A antropóloga Bia Labate (2004) fez uma etnografia bastante ilustrativa desse fenômeno a partir de um grupo do interior de São Paulo que utiliza a ayahuasca para fins terapêuticos. Esta autora, que ganhou o prêmio ANPOCS de melhor dissertação de mestrado com este trabalho ("*A reinvenção do uso do ayahuasca nos centros urbanos*", 2004), é hoje uma grande referência para as ciências sociais nos estudos relacionados às religiões que fazem uso dessa bebida. Nessa obra, ela demonstra como a rede ayahuasqueira citadina é essencialmente composta por peregrinos, e como o uso do chá é ressignificado e reinterpretado pelos diferentes grupos urbanos[81], além de realizar um

[80] E em alguma medida do próprio Santo Daime.

[81] Labate menciona, por exemplo, casos de pessoas que utilizam a ayahuasca para a ressocialização de moradores de rua, como Wilson Gonzaga, líder udevista e membro do CONAD, e aponta que, enquanto a teologia ayahuasqueira amazonense é povoada de seres da floresta e de santos do catolicismo popular, nas metrópoles existe a ênfase em discos voadores e divindades oriundas de crenças orientais, como Krishna.

mapeamento dos principais NMRs que utilizam a ayahuasca no Brasil e uma análise parcial da dinâmica interna dos mesmos, apontando inclusive para aspectos de suas relações econômicas e do comércio da beberagem.

A abordagem da ayahuasca a partir do referencial Nova Era feita por Labate neste livro engloba religiosidades mais peregrinas, fluidas, flexíveis e desinstitucionalizadas que fazem uso da bebida, embora também trace comentários e faça algumas análises sobre as religiões ayahuasqueiras mais estruturadas, oriundas do norte do país, como o Santo Daime, que também se relaciona com o que chamaremos aqui (ver a discussão sobre "afinidades eletivas" mais à frente nesse trabalho) de "espírito" da Nova Era. Em sua extensiva análise, Labate (2004) observa a existência de um "*campo ayahuasqueiro brasileiro*" interconectado, vinculado à religiosidade "Nova Era" [82] (que tem como pressuposto teológico que o ser humano possui uma "centelha divina" no seu âmago e que todas as tradições místicas e religiosas conduzem a uma mesma verdade única).

De acordo com Luiz Eduardo Soares (1994), é nesse contexto e dessa rede de religiosidade alternativa que o Santo Daime surge como uma religião que, a partir do ecletismo religioso contemporâneo, apresenta-se como uma proposta bastante institucionalizada, sendo um verdadeiro ponto de inflexão na nova consciência religiosa, transformando peregrinos em convertidos[83]:

> Quando esse misticismo encontra um sistema igualmente flexível e que, além disso, o enfrenta com seus próprios temas e focos, o resultado se inverte: a provisoriedade tende a ser substituída pela adesão, pensada e vivida como permanente e definitiva, e a conversão se torna a estratégia de alternação (ressocialização radical) do alternativo. É o que tem acontecido com o Santo Daime (...) {que} Muitas vezes, termina por anular o potencial de convivência e sobredeterminação da cultura alternativa e por englobá-la, subordinando conjuntos de elementos da cosmologia alternativa a sua própria ordem simbólica. (p.209/10)

[82] O nome Nova Era tem um significado astrológico, que diz respeito ao fato de o planeta Terra estar supostamente saindo da era astrológica de peixes e entrando na era astrológica de aquário, o que provocará, segundo essa corrente religiosa, profundas alterações no agir, no pensar e na maneira de se relacionar do ser humano

[83] Chamo isso de "paradoxo daimista": O Daime é uma religião bastante tradicionalista sob diversos pontos de vista, mas está cada vez mais inserida no contexto religioso contemporâneo; ao mesmo tempo, o Daime é um "centro eclético" e está ligado ao movimento "Nova Era", mas é uma alternativa de fé bastante estruturada e integrada *vis-a-vis* essa conjuntura.

Feitas as discussões precedentes, o Daime me parece uma religião particularmente ilustrativa da discussão feita por Hervieu-Léger e Guerriero, uma vez que congrega todos os atores e vicissitudes analisados por eles. Por se tratar de um NMR nascido há cerca de 80 anos e presente no sudeste a menos de 30, é basicamente uma religião de peregrinos (os visitantes e participantes não regulares) e convertidos (os fardados), sendo pequena a porcentagem de fiéis e frequentadores das cerimônias que nasceu em um contexto daimista. E, se por um lado, é um Novo Movimento Religioso de grande sincretismo religioso, identificado como eclético pelo próprio nome e possuindo "afinidades eletivas" (ver adiante) com o "espírito" Nova Era, por outro lado aparece como uma religião estruturada em igrejas e relativamente institucionalizada em relação a outros NMRs, possuindo quatro dimensões identitárias razoavelmente definidas e coesas.

Além disso, a pluralidade de formas assumidas pelo grupo, a relativa "horizontalização" de sua estrutura, o papel central assumido pelo êxtase induzido por uma substância psicoativa em seus rituais, o caráter subjetivo de sua teologia, a peregrinação e conversão de fiéis em suas igrejas, sua atuação no "*campo yahuasqueiro brasileiro*" (Labate, 2004) e no "sistema religioso global" e a crítica da sociedade ocidental a partir da valorização da ecologia relacionam o Daime a processos sociais de grande alcance e revelam seu apanágio, para além das fronteiras da Amazônia, essencialmente moderno, embora sua inserção cada vez maior em um contexto "desencantado" e racionalizado sugira a possibilidade de uma série de transformações (ver adiante a discussão sobre as "afinidades eletivas") nesse cenário.

Dadas as reflexões realizadas nesse capítulo, e lembrando a obra de Hervieu-Léger (2008), acredito que, para a compreensão do papel do Santo Daime na conjuntura religiosa ocidental atual[84], é útil entender a identificação religiosa contemporânea como estados mutáveis de postura individual que operam através de um *continuum*, que vai desde o peregrino em grau máximo (que se define como frequentador de várias igrejas de religiões diferentes, e constrói sua própria cosmologia repleta de idiossincrasias) até o convertido pleno, que se identifica integralmente como pertencente a determinada denominação religiosa, caracterizado pela ortodoxia teológica e o "legalismo".

[84]Bem como da sua diferenciação, de um ponto de vista sociológico, em relação às igrejas de convertidos pertencentes ao neopentecostalismo, por exemplo.

Ao que tudo indica, o Santo Daime tem a interessante capacidade de operar eficazmente o direcionamento dos diversos estágios desse *continuum* para uma posição de "convertido eclético", que possui alguma liberdade de sincretismo e bricolagem individual ao mesmo tempo em que se define claramente como daimista. Resta saber como isso acontece; como os indivíduos adquirem a identidade daimista, bastante estigmatizada, e como conservam essa nova perspectiva em momentos críticos. Para isso, vamos recorrer à microssociologia.

3.6. Uma perspectiva interacionista

As correntes microssociológicas de nossa disciplina, apesar de suas diferenças e divergências, possuem um substrato em comum: a construção social da realidade. Seja no interacionismo simbólico de Blumer, seja na sociologia do conhecimento de Berger e Luckmann, o pressuposto de que a realidade não é algo dado, mas construído e negociado a partir das interações entre as pessoas, subjaz todas essas perspectivas. Nesse sentido, questões de conhecimento ou realidade são socialmente relativas. O que é real para um evangélico neopentecostal é diferente daquilo que é real para um ateu; em uma analogia mais próxima de nossa discussão, o conhecimento de um médico[85] alopata formado na USP é bem diferente do conhecimento de um daimista caboclo do norte do Brasil.

Grande marco intelectual para esse tipo de abordagem foi o pensamento de George Herbert Mead no que se refere à construção do homem como indivíduo, ou, em outros termos, na edificação do *Self*. Para Mead (1967), o sujeito só se constitui como ser humano após sua socialização, após sua inserção no meio social e a absorção de valores, modos de conduta e categorias de pensamento oriundas da sociedade. Esse posicionamento, que também passa pela constatação de que o sujeito só se torna um indivíduo de fato quando se torna um objeto para si mesmo, é ilustrada por diversas

[85] Para uma crítica da autoridade da medicina como representante das verdades científicas, ver *Microfísica do Poder*, de Foucault (2005), e *Crítica da Razão Ébria*, de Raul Magalhães (1994). Para saciar a curiosidade de quem se interessa pela discussão, cito uma passagem desta última obra, pouco conhecida do público em geral: "Os médicos. Eis uma categoria que pode sem sombra de duvida ser acusada de responsável por parte significativa de todo o problema relativo ao abuso de drogas, ilegais ou não, em vários estágios: criação, disseminação, criminalização e legitimação de teorias equivocadas de controle. (...) A despeito da autoridade que as vestes brancas e os árduos cursos de formação lhes conferem, os médicos quase nunca se deram conta de que a ignorância que possuem sobre a fisiologia humana supera em muito o pouco que sabem sobre ela."(p.105)

passagens, como quando Mead diz que "*O self, como aquele que pode ser um objeto para si mesmo, é essencialmente uma estrutura social, e emerge na experiência social*" (Mead, 1967:140, tradução minha), ou ainda que "*uma pessoa é uma personalidade porque pertence a uma comunidade*" (Mead, 1967:162, tradução minha). Ademais, toda a linguagem humana, de acordo com Mead, é uma construção social incorporada pelos indivíduos.

Outra questão importante no pensamento deste autor acerca da gênese do *Self* diz respeito aos jogos. Para ele, o jogo cumpre a função importantíssima de construir no indivíduo a capacidade de se ver como pertencente a uma sociedade, como objeto de um todo, e de assimilar regras de conduta e assumir o papel de outros, tomando consciência daquilo que o autor chama de o "outro generalizado", entendido como a comunidade ou grupo social que dá ao indivíduo sua unidade do *Self*[86].

Mead continua sua argumentação visando demonstrar que todos os processos de cooperação humana e o funcionamento das instituições só são possíveis na medida em que os indivíduos compartilham os mesmos comportamentos e as mesmas regras de conduta. Para o autor, há dois estágios gerais no pleno desenvolvimento do *Self*[87].

> No primeiro desses estágios, o *Self* individual é constituído simplesmente por uma organização de atitudes particulares de outros indivíduos em direção de si mesmo e em direção a um outro nos atos sociais específicos nos quais ele participa com eles. Mas no segundo estágio no pleno desenvolvimento do *Self* individual o *Self* é constituído não por organização destas atitudes particulares individuais, mas também por uma organização das atitudes sociais do outro generalizado ou do grupo social ao qual ele pertence. (Mead, 1967:158, tradução minha).

Com relação à estrutura social, o que faz a sociedade possível é para ele o conjunto de respostas em comum e atitudes organizadas. O próprio *Self* individual expressa ou reflete um padrão comportamental do grupo social ao qual o indivíduo pertence.

Desse modo, de acordo com o que acaba de ser discutido, fica claro que, apesar de, sob um ponto de vista sociológico, não haver uma identidade individual pré-definida, um essencialismo dos sujeitos ou uma realidade social de *per se*, há uma série

[86] Penso que os rituais religiosos podem cumprir papel análogo ao dos jogos, nesse sentido Meadiano.
[87] O *Self*, vale lembrar, opera a síntese entre o "Eu" (seu lado impulsivo e espontâneo), e o "Mim" (sua esfera cognitiva e reflexiva).

de pressões sociais e um controle social que acompanham as pessoas desde tenra idade, formando e solidificando nelas um *ethos* e uma visão de mundo condizentes com os que são compartilhados pela sociedade na qual o indivíduo está inserido, pelo "outro generalizado".

De acordo com Raul Francisco Magalhães,

> as formas dos procedimentos e das atividades tendem a se sedimentarem em cursos de ação que preestabeleçam para o indivíduo as formas "corretas", usuais, de comportamento diante das múltiplas situações do mundo. Aprendemos a falar, a cumprimentar as pessoas, a obedecer as regras da casa, do transito, da religião, da escola, da turma de amigos e umas tantas outras prescrições sobre como as coisas devem ser. Trata-se do caráter moral do fato social. A grande maioria dos cursos pré-ordenados de ação foi estabelecida pelas gerações anteriores ao indivíduo e esse os aprende e reproduz. É o que os cientistas sociais chamam de institucionalização da realidade.(...) A principal função do hábito e, consequentemente, da pré-ordenação do mundo é a de limitar drasticamente o número quase infinito de atitudes possíveis que a consciência pode ter diante dos fatos, reduzindo suas opções a umas poucas possibilidades legitimas de ação. (p.22)

O norte-americano Howard Becker, em seu livro *Outsiders* (2008), onde cria uma proposta sociológica de estudos do comportamento desviante (entendido por ele como aquele que as pessoas rotulam como tal; sob esta conceituação, o desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso), consciente dessa questão e da força das representações coletivas sobre a consciência individual, argumenta que o sujeito se torna um desviante, ao longo do tempo, e o faz dentro de uma "*carreira*".

Assim, antes de ser uma característica inata, patológica ou natural do indivíduo, o comportamento desviante regular é algo construído nas interações sociais. Ora, a tendência dos seres humanos imersos em relações sociais é a de se conformarem às representações coletivas hegemônicas e se comportarem de acordo com o que impõe a sociedade mais ampla. Para que a pessoa vá regularmente contra essas expectativas sociais de comportamento, é de se esperar algo mais que a simples inclinação pessoal.

Diz-nos Becker, acerca dessa reflexão:

> De fato, o desenvolvimento normal das pessoas em nossa sociedade (e provavelmente em qualquer sociedade) pode ser visto como uma série de compromissos progressivamente crescentes com normas e instituições convencionais. A pessoa "normal", quando descobre em si um impulso desviante, é capaz de controlá-lo pensando nas múltiplas consequências que ceder a ele lhe produziria. Já apostou demais em continuar a ser normal para se permitir ser dominada por impulsos

> não-convencionais. (...) Isso sugere que ao examinar casos de não-conformidade intencional, devemos perguntar como a pessoa consegue evitar o impacto de compromissos convencionais. (p.38)

É esse questionamento proposto por Becker que anima fundamentalmente esse ponto de nossa pesquisa. Como foi visto, embora a conjuntura social e religiosa global possibilite a existência de Novos Movimentos Religiosos como o Santo Daime, pudemos perceber que esses movimentos, mesmo tomados em conjunto, são altamente marginais em tamanho e número de adeptos. O Daime, especialmente, ainda é rotulado como "religião psicodélica", "grupo de drogados" e "alucinação coletiva".

Nesse sentido, é necessário que haja uma reflexão sobre como os indivíduos superam as pressões sociais e as interpretações hegemônicas da vida social a fim de incorporarem à sua biografia a cosmovisão desviante (em sentido Beckeriano) do Santo Daime, e de mantê-la no decorrer do tempo (É comum, por exemplo, que o daimista se defina em círculos sociais diferentes daquele do corpo da igreja simplesmente enquanto "cristão", como veremos em tópico específico). Desse modo, acredito que fica bastante claro que a possibilidade de existência do grupo no contexto secularizado é uma coisa, e a adesão (e posterior permanência) do indivíduo à religião e sua autoidentificação como daimista, outra.

Como pude perceber, é normal que o daimista perceba sua religião como vítima de distorção pela mídia e de preconceito e "brincadeiras" por parte de outras pessoas. Nesse tocante, o canadense Erving Goffman (1988), em seu estudo sobre o estigma, traça uma série de reflexões acerca da relação dos indivíduos estigmatizados[88] com os indivíduos "normais", e aponta que em muitas situações a pessoa estigmatizada é impelida a esconder essa sua marca dos demais tanto quanto possível, muitas vezes ocasionando conflitos. Ele afirma, por exemplo, que *o indivíduo que se encobre (...) sofre também de "aprofundamento de pressão", ou seja, pressão para elaborar mentiras, uma atrás da outra, para evitar uma revelação* (p.95). Por fim, Becker (2008) afirma que o ator aprende a participar de uma subcultura desviante, e escreve que a maior parte dos grupos desviantes tem uma fundamentação intelectual autojustificadora.

Desse modo, não é difícil perceber que uma abordagem microssociológica sobre os daimistas revela um horizonte muito fecundo de estudo. Assim, nossa proposta agora é estudar os indivíduos convertidos ao Santo Daime a partir de sua trajetória e carreira

[88] O Santo Daime se enquadra aqui naquilo que Goffman chama de estigma religioso.

religiosa e de suas interações grupais dentro da comunidade daimista, de modo a compreender o processo de conversão, de construção da identidade daimista e de sua manutenção e continuidade. Como bem pergunta Carlos Alberto Afonso[89]:

> A adesão ao Santo Daime implica o aprendizado de uma cultura folk, provinciana e, à primeira vista, primitiva, nomeadamente, o vernacular caboclo, o jargão, a dança, as colecções de hinos, a re-tradicionalização da mulher, o beija-mão ao padrinho. O que leva pessoas do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre, Belo Horizonte e Brasília a se identificarem com o clima rústico, a austeridade e a ética de submissão do Daime, elementos, de resto, particularmente exorcizados na cultura liberal das classes médias urbanas no Brasil? (p.13)

Já Labate e Pacheco (2011), trazem a tona uma importante reflexão que nos indaga sobre os motivos pelos quais jovens brancos de classe média do sudeste se interessam por buscar o Santo Daime, uma religião muito ligada, inclusive em sua liturgia, a um contexto regionalista do Acre do início do século XX:

> "Santo Daime religion, in its broadest sense, is organized along the lines of state ideology, or rather, "the general model of Acre social formations: the rubber camp (seringal), the military base, the military model, ultimately, everything that was constitutive of `territoriality` and thus identity of the Brazilians in Acre".

Oriundas dessas reflexões, inúmeras questões emergem: Quais são os possíveis processos pelos quais os membros das igrejas estudadas adquirem individualmente a identidade[90] daimista e (re)constroem sua visão de mundo de acordo com a teologia do Santo Daime? Quais aspectos interacionais que emergem nos rituais fortalecem ou enfraquecem essa identidade? Como o indivíduo opera, fora do contexto religioso, a manutenção desse *Self* adquirido? Sem esgotar essas indagações, que merecem trabalho específico, acredito que algumas pistas sobre a compreensão desses fenômenos podem ser encontradas.

A própria literatura antropológica sobre o Daime já oferece boas contribuições a esse respeito. MacRae (1992), por exemplo, afirma que *interpretando suas experiências a partir de um repertório comum de símbolos veiculados pelos hinos, os daimistas tem reforçados e confirmados para si próprios os valores implícitos nas Santas Doutrinas*

[89] Embora o faça de um modo retórico que compromete suas reflexões sobre o tema.
[90] A definição de identidade aqui, obviamente, não exclui a ideia de papéis sociais diferenciados, nem pressupõe que as pessoas possuem uma identidade dura, petrificada, una e indivisível.

(p.97). Em uma discussão mais epistemológica e filosófica, Raul Magalhães (1994) sugere que o uso de psicoativos provoca *diferentes tipos de transcendência da consciência, formas da suspensão da atitude natural que resultam em distintas experiências perceptivas da realidade*. O estado catártico produzido no indivíduo por essas substâncias poderia suscitar *sentimentos violentos, paixões humanas que não podem aflorar sem destruírem a atitude natural, o mundo suposto da ordem* (p.178). De acordo com essa posição, a ingestão do daime pelos indivíduos teria papel central na desconstrução da visão de mundo do sujeito e em sua transformação[91].

Outras pistas puderam ser encontradas em meu trabalho de campo. A primeira delas é a relação estabelecida pelos fiéis entre o Daime e o cristianismo, o que será analisado mais abaixo neste estudo. A segunda se relaciona à origem amazônica do Daime. Essa origem, aliada à outros símbolos e questões históricas da religião (a floresta, a bebida de origem indígena, sua fundação por um negro maranhense neto de escravos) faz com que ele seja visto pelos seus seguidores como uma expressão autêntica da cultura nacional e adquira por vezes o caráter de uma utopia, um projeto religioso de um Brasil renovado.

Outro *insight* importante vindo do campo é a questão da cura nessa religião. Como mostra Polari (2011), no Santo Daime o "líquido sagrado" e o *setting* que acompanha sua consagração são utilizados para o tratamento e a cura de doenças físicas e psíquicas. A própria interpretação do que é uma enfermidade tem cunho espiritual nesse grupo[92]. A título de exemplo da importância que a cura assume nessa religião, duas das três primeiras pessoas por mim entrevistadas deram testemunhos pessoais de cura de doenças sérias a partir do daime[93]. Diz Polari, que é também um dos maiores líderes daimistas hoje:

> From the spiritual perspective, illness is not just a physical phenomenom. It is merely the most visible dimension of it. Ilness is

[91] Nessa linha de argumentação, Juarez Bonfim (s/d) menciona que "o êxtase místico vivenciado por aqueles que experimentam o daime/ayahuasca no *setting* adequado pode significar grandes mudanças nas suas vidas, e essa mudança comparada a um renascimento, (...) implica na caminhada de construção de um novo *self*."

[92] Em seu estudo qualitativo sobre europeus que utilizaram a ayahuasca para tratamento de doenças diversas, Schmid (2011) chega à conclusão de que, para estes, uma doença também tem dimensões imateriais: *Before problems manifest on the "material level", they already exist on a mental or "spiritual level" for a long time before. In general, most of the participants attributed their illnesses internally, which means the etiology of an illness is seen as existing within a person (...)* (p.255)

[93] Doença cardíaca e problemas na perna.

> considered rather a combination of symptoms and different states of consciousness that accompany it that influence our temper, emotions, sentiments etc. (2011, p. 201/202).

Em outro artigo do mesmo livro, Labate e Pacheco (2011) argumentam:

> As in Amazonian folk medicine, Daime is used to diagnose and cure ilnesses. For La Roque Couto, Mestre Irineu first learned about the ayahuasca brew from a "shaman instructor" named Antonio Costa, who formed, together with André Costa and Irineu Serra, the so-called Círculo de Regeneração e Fé (Circle of Regeneration of Faith, CRF), an esoteric center for ayahuasca consumption that preceded Santo Daime.

A cura e o tratamento alternativo de doenças pela "medicina da floresta" tornam-se chamarizes dessa religião, que está inserida em um contexto religioso global e adquire novos crentes através de um processo que demanda tempo, assim como o aprendizado de um *ethos* e uma visão de mundo próprios.

Feita essa apresentação de alguns termos e expressões daimistas, pensada essa doutrina a partir de um olhar na sociologia da religião e desenhada uma perspectiva interacionista de análise do Daime na vida de seus adeptos, temos ferramentas para, doravante, abordar o Santo Daime em contextos específicos, a saber, Minas Gerais e Europa (a fim de evidenciar as particularidades, ressignificações e semelhanças dessa religião em variados contextos e refletir sobre algumas de suas características essenciais e seus possíveis desdobramentos no cenário religioso globalizado contemporâneo), bem como para aprofundar essa discussão microssociológica a partir de exemplos de minha pesquisa de campo e da vinculação do Daime ao cristianismo (como também da questão ambiental e do "espírito" da Nova Era).

Capítulo IV - O Santo Daime em Minas Gerais e na Europa – Pluralidade e ressignificação

" 'Apaguem os rastros'! (...) Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do 'atual'". Walter Benjamim, obras escolhidas.

Essa seção aborda a inserção, os processos e discursos de legitimação, legal e social, e a ressignificação do Santo Daime no sudeste brasileiro e na Europa, comparando esses contextos e sugerindo a ideia de que há determinadas "afinidades eletivas" entre o Daime e um estilo de vida específico, que podem, entretanto, sofrer mudanças nesse contexto multicultural e dialético.

4.1. Pluralidade e ressignificação

Historicamente, o Santo Daime se apresenta como um grupo bastante centrado no carisma de seus principais líderes e na autoridade tradicional, em sentido weberiano (1986). No âmbito daimista, há também a mitificação de seus artífices mais importantes e a valorização de uma vida frugal em contato com a natureza e de papéis tradicionais de gênero (exemplificada, por exemplo, na separação de homens e mulheres durante os rituais e na atribuição de funções específicas entre os sexos).

Entretanto, após sua chegada ao sudeste, essa religião se expande rapidamente para todas as regiões do Brasil e diversos lugares do planeta, inserida em uma rede religiosa alternativa e, crescentemente, em um sistema religioso global. Contudo, essa expansão envolve um processo de interação com cada novo contexto, demandando adaptações a novas conjunturas sociais e o diálogo com outros atores e outras religiosidades. Assim, embora seja mantida alguma uniformidade nos rituais daimistas em todo o planeta, cada contexto hospedeiro ressignifica essa religião à sua maneira.

Analisarei agora a pluralidade e ressignificação presentes no Daime em diferentes contextos, tendo como base minhas observações de campo realizadas entre os anos 2011 e 2012 em Minas Gerais e na Europa.

4.2. O Santo Daime em Minas Gerais

O Santo Daime tem núcleos em Minas Gerais há cerca de 20 anos. Foi um dos primeiros estados fora do norte do país a ter um centro daimista. Apesar de sua chegada recente a esse contexto, há aí diferentes grupos em diversas cidades; desde "pontos" (pequenos centros) que oferecem rituais para poucos indivíduos, até igrejas maiores (que podem chegar a realizar celebrações com mais de 150 pessoas). Só como exemplo, é possível citar Juiz de Fora, Camanducaia, São Tomé das Letras, Uberlândia, Viçosa e,

na região metropolitana da capital Belo Horizonte, Santa Luzia, Nova Lima, Sete Lagoas e Lagoa Santa. A diversidade e relativa quantidade de manifestações daimistas nesse estado oferece um ótimo campo de estudos no que tange ao ecletismo, à pluralidade e à ressignificação dessa religião.

Em relação aos indivíduos daimistas de Minas Gerais, observa-se um perfil socioeconômico muito variado. Há pessoas de todas as faixas etárias e distintos níveis de renda e graus de escolaridade. As ocupações dos daimistas mineiros também são bastante diferentes entre si. Há advogados, médicos, arquitetos, psicólogos, taxistas, cabeleireiros, seguranças, agentes imobiliários; indivíduos com toda sorte de profissões.[94].

Nota-se, contudo, um número baixo de negros e de pessoas sem escolarização (há muitos universitários), bem como uma grande preponderância de membros das classes médias, o que é contrastante com o perfil dos adeptos no norte do país. As trajetórias de fé e conversão individuais também variam bastante. Há quem foi ao Daime levado pelos pais, indivíduos que romperam completamente com a religiosidade familiar ao se tornarem daimistas, ex-ateus, pessoas com múltipla pertença religiosa, etc[95].

Já do ponto de vista coletivo e enquanto religião, o Santo Daime (que como já visto é desde o nascimento repleto de sincretismo, utilizando-se de uma bebida tradicional das sociedades indígenas a partir de um referencial católico e da crença na reencarnação) apresenta uma notável multiplicidade e complexidade de formas. Essa religião carrega o ecletismo no próprio nome (como visto, CEFLURIS, antigo nome oficial da religião, significa Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, e ICEFLU, atual denominação, significa Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo), o que mostra a relevância dessa questão no âmbito dessa doutrina religiosa. De acordo com o relato do presidente de uma igreja de Juiz de Fora, em sua primeira conversa comigo, o Daime é uma "salada" que opera uma simbiose de características de diferentes grupos.

---

[94] De acordo com Luna (2011) essa heterogeneidade ocupacional também acompanha o uso da ayahuasca em geral: "*(...)The people who are interested in ayahuasca do not belong to any easily distinguished social category. They are people of all ages, ways of life and degrees of formal education, including physicians, psychiatrists, psychologists, and other health personnel, scholars, writers, artists, businessmen as well as many other professions".* 128

[95] Acredito que é bastante produtivo ver a trajetória individual dos daimistas convertidos enquanto "carreiras" religiosas, seguindo o raciocínio de Becker (2008) sobre o comportamento desviante, mencionado anteriormente neste trabalho.

A questão do sincretismo ou ecletismo, entretanto, é complexa e não unívoca; varia de igreja para igreja, provoca conflitos e é utilizada como estratégia de legitimação e de propagação de discursos de tolerância e compreensão da alteridade, bem como de tentativas de afastamento frente aos usos "profanos" da ayahuasca[96] e a outras religiões minoritárias.

Assim, observa-se nesse estado, em determinados núcleos, uma constante referência do Santo Daime às mais diversas religiões. Há grupos que realizam trabalhos espirituais de "umbandaime" (Santo Daime + Umbanda), de "haredaime" (Santo Daime + Hare Krishna), centros que fazem trabalhos de "mesa branca" e de "gira", onde ocorre a incorporação de espíritos nos "aparelhos" dos médiuns, e outros que inclusive possuem fóruns de estudos "espiritualistas" em *websites*, nos quais existe um diálogo entre diversas teologias distintas. Por outro lado, essa relação dialógica do Daime com outras religiões não é só de aproximação geral, mas também de afastamento e seleção.

Há igrejas que não realizam os tipos de ritual mencionados e buscam se aproximar teologicamente de tradições mais institucionalizadas e reconhecidas historicamente, como o catolicismo e o espiritismo.

4.3. Ecletismo, sectarismo e cristianismo: discursos e posicionamentos religiosos no Santo Daime a partir do estudo da igreja Flor de Jagube.

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 amiúde se fazer referências às religiões estabelecidas, inclusive para obter o reconhecimento enquanto religião[97].

[96] Labate (2004) apresenta um atraente quadro sobre usos legítimos e profanos da beberagem a partir da visão dos diversos grupos que a utilizam

[97] 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*

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 (Roy; 2004), 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.

De acordo com as reflexões precedentes, foi possível observar que a doutrina daimista é bastante fluida, com grande diferença entre seus grupos. Entretanto, é interessante ressaltar que o dissenso entre os próprios daimistas acerca de seu ecletismo não se estende para o questionamento dessa religião enquanto cristã[98]. No Santo Daime, a referência ao cristianismo chega ao ponto de suas igrejas se autodenominarem como uma doutrina cristã[99]. Todos os daimistas consultados e/ou entrevistados por mim até o momento não hesitaram em dizer que o Santo Daime é cristão. Alguns, inclusive, afirmam que, para evitar polêmica quando perguntados publicamente sobre qual religião professam, respondem simplesmente que são cristãos (algo análogo pode ser visto nas religiões de matriz africana ou na União do Vegetal, por exemplo, que se referem a si mesmas como espíritas. Por conta dessa aproximação das religiões de matriz africana com o espiritismo, inclusive, houve a "necessidade" de demarcação do próprio espiritismo como "kardecista", para diferenciá-lo dessas expressões, que seriam de "baixo espiritismo").

Esse tipo de autoidentificação "camuflada", que certamente mascara os dados quantitativos relativos não só ao Daime mas às religiões minoritárias no Brasil, mostra a busca de aceitação social dos indivíduos e também da própria religião daimista. Além

---

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 minha) O Santo Daime, por exemplo, luta para se desvencilhar do rótulo de seita, pelo qual é conhecido na mídia em geral e por membros de outras religiões.

[98] Embora existam outras designações, como as de "espírita" ou "xamânica", estas não são consensuais e provocam polêmica.

[99] Enquanto por um lado o Santo Daime busca vincular-se ao cristianismo, por outro é criticado pelo catolicismo e protestantismo, sobretudo o neopentecostalismo, como herege, profano e pagão. Em minha pesquisa, o presidente da Igreja estudada disse que o grupo que mais os persegue é o dos evangélicos. Segundo ele, entretanto, não tanto pela bebida, mas pelos daimistas não serem apegados à Bíblia, o que segundo ele é uma falácia, haja vista que, de acordo com seu relato, na Igreja são feitos até trabalhos que tratam especificamente de questões bíblicas. O que acontece, segundo ele, é que na igreja daimista não há ninguém que fica falando ou pregando para os outros.

disso, mais que o reconhecimento do Santo Daime enquanto uma religião, é o reconhecimento enquanto uma religião cristã que seus adeptos buscam. Como ilustração, um informante disse-me que chegou inclusive a se sentir desconfortável por conta dessa autoidentificação mais genérica que esconde a identidade daimista, porque, de acordo com suas palavras, "*eu sou cristão, mas também sou daimista*"[100].

No tocante a essa autorepresentação dos daimistas enquanto cristãos, Isabel, que morou por 14 anos no Céu do Mapiá, principal centro do Santo Daime no mundo, localizado no coração da Amazônia, onde vive o Padrinho Alfredo Gregório de Melo, atual dirigente máximo da religião, me forneceu um depoimento interessante. Disse-me inclusive que "*os hinários sempre citam pontos da Biblia*", que "*em qualquer lugar ela deve ser o ponto central*", e que no Mapiá, quando ela morava por lá, durante muitos anos eles fizeram estudos bíblicos.

Já Diego, psicólogo e professor universitário, fardado há 6 anos, declarou, quando perguntado por mim se o Daime é cristão, que é uma doutrina cristã, citando que os próprios hinos o vinculam ao cristianismo – "*o começo da história vem do rio de Jordão*" – e que o Daime se apresenta como uma "*nova revelação*" dessa matriz religiosa cristã. Essa última afirmação é curiosa, e se coaduna com a letra de um hino que diz: *"o Mestre é de Nazaré / e o mistério é da Amazônia*"[101].

Esses apontamentos são especialmente interessantes, uma vez que no livro "Eu venho de longe", Paulo Moreira e Edward MacRae sustentam a tese de que a aproximação feita por Mestre Irineu do Santo Daime ao cristianismo foi em grande medida uma postura estratégica de legitimação de sua doutrina religiosa, que segundo eles teria uma ligação muito forte com teologias e deidades não cristãs.

Essa posição acadêmica e também ideológica desses antropólogos, cidadãos baianos claramente defensores das religiões minoritárias presentes no nordeste e norte do país, bem como do discurso antiproibicionista com relação ao consumo de drogas,

[100] Esta dificuldade que o daimista enfrenta para se identificar como tal, e a diluição da identificação daimista no rótulo de "cristão", "espírita" ou "espiritualista" está ligada ao estigma (Goffman, 1988) que acompanha essa religião, muito sustentado pela mídia em geral, que rotula o daime enquanto alucinógeno, a ayahuasca enquanto tabu e seus adeptos enquanto pessoas perigosas e/ou problemáticas.

[101] Estes versos se encontram no sétimo hino do hinário "Nova Era", do Padrinho Alfredo. Este hino é especialmente revelador acerca das discussões agora levantadas, e por isso tem aqui sua letra apresentada integralmente: 07. Mãe das mães - Firmei-me na Lua Cheia/No grande dia das Mães/Pedindo conforto a meu Pai/E pedindo benção a Mamãe/A benção para viver/E colher esta grande família/Para um dia apresentar/No reino da Soberania/Oh! Santa Mãe das Mães/Em todo o universo impera/Protegei a nossa família/Com minha Mãe que me trouxe em matéria/A Doutrina é verdadeira/**O Santo Daime em tudo se soma/O mestre é o de Nazaré/E o mistério é da Amazônia** (grifos nossos).

que aproxima o Santo Daime de religiões indígenas e afro e interpreta a presença cristã como estratégica, é polêmica, e certamente não consensual entre os daimistas, mas possibilita frutíferas discussões em torno do tema[102].

Se a suposição de MacRae e Moreira estiver correta, isso por si só transforma o Santo Daime em um excelente estudo de caso das teorias interacionistas, uma vez que hoje a presença cristã na religião extrapola as questões aventadas por eles. A partir de minha pesquisa de campo, entretanto, acredito que se pode inferir que o Santo Daime desde o início esteve em um diálogo com o catolicismo que ultrapassa o lado simplesmente instrumental (o próprio livro de MacRae e Moreira (2011) mostra que no tempo do Mestre Irineu os daimistas se casavam nas igrejas católicas, e, segundo relato de diversos informantes, os primeiros daimistas inclusive se apresentavam enquanto católicos), e realizou uma interpretação cristã de elementos de diferentes religiosidades, operando, através de seu ecletismo religioso, uma cristianização de cosmologias indígenas e afro-brasileiras, se constituindo assim como uma nova identidade religiosa construída (conquanto cada vez mais multifacetada) a partir de um alicerce cristão já existente e sólido.

Existem mesmo afirmações de informantes das igrejas mineiras que buscam afastar o daime da ayahuasca utilizada em outros grupos religiosos. O daime seria diferente da ayahuasca; algo consagrado, análogo ao que representa a hóstia para os católicos, consubstanciado no sangue de Jesus[103]. Em outras palavras, algumas igrejas daimistas e seus membros se veem categórica e assertivamente enquanto cristãos, e interpretam que sua história faz parte da mesma história narrada na Bíblia, procurando inclusive se afastar de outros grupos ayahuasqueiros.

[102] Curioso fato é que, em uma tentativa de me aproximar da liderança da Igreja estudada, presenteei o dirigente da mesma com o referido livro, comprado do próprio autor e com dedicatória personalizada, e obtive uma recepção quase indiferente. Ele deu a entender que o livro não traz grandes novidades em si, que surpresa será mesmo quando a viúva do Mestre resolver falar, e que o autor na verdade é de uma linha diferente da dele; de certo modo um "inimigo". De todo modo, ele aceitou o presente, dizendo: "É isso que tem por aí, né?"; em contrapartida, vários membros da Igreja que não se constituem como liderança elogiaram e foram muito receptivos ao livro, inclusive na internet.

[103] Essa concepção está presente inclusive nos hinários daimistas. Como exemplo, reproduzo a letra do hino "Em minha memória", número 14 do hinário do Padrinho Valdete, bastante categórico quanto a isso: Eu tomo Daime/ Para ver os meus defeitos/ Eu tomo Daime/ Para eu me corrigir./Não tomo Daime/ Para me engrandecer/ Porque o grande/ É Jesus, está aqui./ Eu tomo Daime/ É para acender minha Luz/ E esta Luz/ Meu Jesus é quem me dá./ Por isso eu devo consagrar/ No coração/ Que também é/ Da Virgem da Conceição./ **Eu tomo Daime/ E considero este vinho/ O mesmo vinho/ Que Jesus deu para tomar**./ Aos Seus apóstolos/ Disse: Em minha memória/ Que é para sempre/ Esta Luz nunca faltar. (grifos nossos)

A Igreja Flor de Jagube, localizada na região metropolitana de Belo Horizonte, onde realizei trabalho de campo entre 2011 e 2012, ilustra bem este último tipo de grupo, buscando se vincular fortemente ao cristianismo. É conhecida pela "ortodoxia" religiosa (Caio, músico da igreja que também frequenta o Céu do Mar, no Rio de Janeiro, me disse inclusive que gosta de participar de trabalhos diferentes dos dessa igreja belo-horizontina, que segundo ele mesmo segue uma linha ortodoxa) e por seu sectarismo perante outras cosmologias.

Isso implica, por exemplo, na visão negativa que a incorporação de espíritos apresenta ali. Essa postura mais fechada ocupa destaque no cotidiano da igreja; é levantada nas preleções do dirigente, nas conversas informais entre os membros, e provoca as reações mais diferentes, desde a aprovação incondicional até a crítica aberta nas redes sociais da internet e o afastamento de pessoas da igreja, de modo espontâneo ou compulsório, o que se configura como um contraponto à tese de Labate (2004) de que o Santo Daime tem uma tendência geral de ser cada vez mais aberto a deidades e cosmologias diferentes[104].

Segundo consenso geral na Igreja, como já apontado em outra parte deste trabalho, o fundamento teológico daimista é a Bíblia e os hinários. Qual seja, embora seja possível que no contexto do Santo Daime na época do Mestre Irineu, a julgar pela pesquisa de Moreira e MacRae (2011), a Bíblia não apresentasse importância significativa na prática religiosa cotidiana, ao menos enquanto livro que devesse ser lido constantemente, é bastante claro que na Flor de Jagube ela tem *status* privilegiado de único livro reconhecidamente sagrado por todos além dos hinários. O que não significa homogeneidade de pensamento ou menos ecletismo. Do ponto de vista individual, uma série de outros livros sagrados e outras influências literárias aparecem, e a posição das lideranças difere muito da do restante dos indivíduos.

Como mostra Labate (2004), entretanto, a vinculação assertiva ao cristianismo não faz parte de determinadas linhas de grupos que fazem uso da ayahuasca utilizando-a sob o nome de daime. Comunidades *New Age*, por exemplo, procuram inclusive se afastar do que consideram dogmatismo cristão. Esses dados complexificam bastante a questão e mostram como a tradição e o cânone daimistas estão sempre sendo

[104] Em minha opinião, há um movimento duplo do Santo Daime no contexto Ocidental; de abertura e também de delimitação.

reinventados e relativizados de diferentes maneiras mesmo numa mesma sociedade dada (Minas Gerais, por exemplo)[105].

Essa complexidade se relaciona intimamente, e também conflituosamente, à fluidez e ecletismo atribuídos a essa doutrina religiosa, à forte vinculação do Daime ao cristianismo e aos desafios dessa religião no contexto do sudeste, onde, se por um lado há a possibilidade maior de projeção e alcance desses grupos, por outro há o enfraquecimento da determinação e controle da vida religiosa individual pela comunidade e pelas lideranças. Assim, parte significativa dos "daimistas do sul" (como são chamados os devotos do sudeste), se não tem múltipla pertença religiosa, ao menos frequenta igrejas de outros credos e rituais de outros grupos, como a missa católica ou a sessão espírita.

Essa liberdade maior do indivíduo frente à comunidade religiosa liga-se à crescente oferta de grupos daimistas no sudeste e às possibilidades de mobilidade nesse contexto. O indivíduo insatisfeito com a igreja que frequenta pode mudar com relativa facilidade para outro grupo, por exemplo. Os próprios núcleos daimistas também são muitas vezes independentes. O ICEFLU/CEFLURIS não controla institucionalmente parte dos grupos mineiros, que não são filiados ou se desfiliaram da igreja matriz do Céu do Mapiá.

Como exemplo, a representante da Flor de Jagube me disse que a dependência que sua igreja tem junto ao ICEFLU/CEFLURIS é espiritual, de reconhecimento da figura do Padrinho Alfredo como líder religioso, mas não institucional, financeira ou burocrática. Nesse sentido, sustento que há uma crescente "congregacionalização" do Santo Daime, com o aumento do número de núcleos daimistas aliado a uma crescente independência institucional dos mesmos, conquanto "espiritualmente" vinculados à mesma tradição.

Essa vinculação "espiritual" não deve ser desprezada. Por esse termo, designo o reconhecimento dos padrinhos e madrinhas do norte (Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, Madrinha Júlia, todos estes do ICEFLU) como líderes, a disposição dos fiéis em forma circular ou hexagonal (ou de "*mandala*") no salão, a permanente importância

[105]Até mesmo no âmbito do ICEFLU, como no hinário de Alex Polari, há certa influência oriental, com a presença, por exemplo, de divindades hindus nos hinos. Esses dados complexificam bastante a questão e mostram como a tradição daimista está continuamente sendo ressignificada. Na igreja Flor de Jagube, entretanto, a postura cristã é categórica e mesmo sectária. Os hinários base (Mestre Irineu, Pad. Sebastião e Finados) também apresentam de modo explícito uma vinculação cristã que vai além da simples busca por legitimidade (que dirá da busca "estratégica" para a mesma, sugerida por Moreira e MacRae, 2011).

do canto de hinos e dos hinários oficiais, a organização dos rituais segundo um mesmo calendário padrão, baseado em datas festivas do catolicismo popular, o bailado homogêneo dos trabalhos, seguindo três variações rítmicas básicas (marcha, valsa e mazurca), a padronização das vestimentas e de determinados símbolos religiosos, o encerramento das cerimônias somente após o término dos efeitos mais extáticos da bebida, em resumo, uma cultura daimista que está presente em toda a rede religiosa do Daime e se apresenta como ponto de contato e coesão entre os grupos mais diferentes, o que permite que a pluralidade de núcleos daimistas seja entendida sob a mesma designação, qual seja, Santo Daime[106].

Finalizando essa etapa da discussão, retomamos a questão da pluralidade de discursos presente na rede daimista mineira, com a hipótese de que as características do Santo Daime engendram diferentes discursos de legitimação, historicamente construídos sob a perspectiva de diálogo e aproximação, primeiro e sobretudo com o cristianismo, com o qual o Santo Daime busca uma vinculação específica e indissociável, mas também com as mais diversas formas de religiosidade, como o espiritismo (alguns daimistas afirmam que o daime é uma doutrina espírita, e a crença na reencarnação é majoritária no grupo), as religiões de matriz africana, como a umbanda, e a "Nova Era".

Entretanto, juntamente com a tendência de algumas linhas daimistas se abrirem ainda mais para o diálogo inter-religioso, há um movimento inverso de demarcação da teologia daimista, conforme é exemplificado pela Igreja Flor de Jagube, que busca se desvencilhar de outras religiões e estabelecer uma ligação o mais exclusiva possível com o cristianismo. As lideranças dessa igreja argumentam, por exemplo, que ao se aproximar demais de outras teologias, os daimistas acabam diminuindo a importância de sua própria revelação (além de enfraquecê-la e diluí-la).

Como exemplo desse posicionamento, em uma reunião ocorrida durante um trabalho exclusivo para "fardados", o dirigente da igreja criticou severamente a incorporação de discursos oriundos de outras teologias junto ao Santo Daime, disse que são os outros quem têm de incorporar o discurso e o que o Daime está falando, não o

[106] Essa cultura daimista, autocéfala e individualmente exigente, exerce efetivo controle e disciplina do comportamento dos fiéis em todos os contextos observados por mim empiricamente. Isso torna bastante vã a preocupação de determinados agentes, sobretudo a mídia, com a transposição do Santo Daime para diferentes contextos e seus supostos efeitos danosos e imprevisíveis à sociedade e à saúde pública.

contrário; segundo ele, a revelação daimista é linda, e "o cantar mais lindo nós cantamos"[107].

Nessa mesma ocasião, ele ainda vinculou o Santo Daime e a Flor de Jagube à história cristã e as revelações dos profetas bíblicos, evocando inclusive uma passagem do evangelho de Lucas. Criticou os "ecletismos" das pessoas de dentro da igreja e salientou que os daimistas não podem ter vergonha de assumir a sua fé, que lhes dá tantas coisas lindas. Ainda sustentou que estatisticamente o Santo Daime têm menos 'ocorrências' do que outros grupos religiosos e, ao falar da perseguição que sofrem os daimistas, evocou o martírio dos cristãos, que de acordo com ele enfrentavam leões para não negarem a Jesus.

Essa postura do comandante da Flor de Jagube ilustra não só uma tentativa de estreita aproximação com o cristianismo, mas também a orientação de não se camuflar nem se esconder perante a sociedade em geral, procurando, ao contrário, se identificar como daimista e defender essa religião (uma atitude que não é consensual dentro do Daime. Há quem diga, por exemplo, que a orientação de Mestre Irineu, em seu tempo, era que seus seguidores se identificassem, quando perguntados a respeito, como católicos). Em outros termos, parece que a postura desse comandante intenta, de modo latente, apresentar o Sando Daime enquanto uma verdadeira religião, no sentido de Peter Beyer (2006,2007), tal como é o catolicismo, por exemplo, e não como uma "seita", "culto" ou algo menos legítimo.

Embora os discursos variem muito dentro de cada núcleo e também entre diferentes igrejas, isso talvez signifique um ponto de inflexão, onde o Santo Daime deixa o ecletismo de lado para se posicionar mais claramente enquanto uma religião institucional e teologicamente bem definida. Essas tendências e prognósticos, entretanto, devem ser melhor estudados[108].

---

[107] Verso presente no hino número 18 do hinário "Instrução", de Lúcio Mórtimer: "De meu mestre eu recebi a instrução/E prometo ser fiel eternamente/Com vigor seguirei nesta missão/Consagrando sempre Deus em minha mente./Me ajude minha Mãe Imaculada/Nesta vida todos temos que lutar/Peço força para vencer minha jornada/E ter brilho quando for me apresentar./Neste mundo que riqueza já herdamos/Isto eu digo e ninguém pode duvidar/**O cantar mais lindo nós cantamos**/Quando unidos estamos a Deus louvar.

[108] Como diz Peter Beyer (2007), o processo de reconhecimento de um grupo enquanto religião e de ganho de legitimidade social, ou, em suas palavras, '*joining the club*', "*is neither easy nor straightforward, but rather the uncertain outcome of an often long and contentious historical process.*" (p.256)

Analisaremos agora o Santo Daime na Europa, onde também há uma ressignificação e discursos de legitimação particulares, estabelecendo comparações entre este contexto e o brasileiro.

4.4. O Santo Daime na Europa

Após a chegada ao sudeste brasileiro, ocorre uma segunda expansão do Santo Daime; dessa vez do Brasil para o exterior. Assim, hoje, só na Europa, há grupos daimistas em países como Espanha, Bélgica, Holanda, Alemanha, França, Portugal, Itália e Inglaterra. Nesse contexto, o "ecletismo" dessa doutrina religiosa apresenta semelhanças com aquele observado em Minas Gerais, como apontam Rohde e Sander (2011):

> "Due to its ecletic structure, Santo Daime attracts people with a lot of different mindsets and varying spiritual backgrounds, who then suddenly find themselves "under the roof" of the same church. The German church was formed by people with roots as different as Catholicism or Protestantism, reinvented Indian sweat lodge tribal traditions, as well as by people referring to Buddha or Osho in their spiritual practices". (p.342)

Há ainda outros pontos em comum entre o Daime no sudeste brasileiro e na Europa. Segundo Hanegraaff (2011), um traço em geral compartilhado pelos daimistas externos ao contexto acriano é o fato de que:

> "(They) share a common pattern of criticism or downright rejection of mainstream Western society and its currently dominant worldviews (...) From this perspective, native American cultures and their shamanic spirituality are seen as preservers of a traditional wisdom that Western society has tragically lost" (p. 88)

Apesar de todas as semelhanças que os grupos daimistas europeus apresentam com os grupos do sudeste brasileiro, a inserção de uma religião no contexto transnacional transforma sua própria constituição, e existe uma série de particularidades desse cenário que o distingue de Minas Gerais, por exemplo. O Santo Daime chega à Europa com forte identificação étnica, é considerada a religião da Amazônia; as plantas

utilizadas no preparo da bebida são originárias da América Latina[109] e podem ser encontradas quase que exclusivamente nesse ambiente, o fundador, o atual líder e a principal sede são brasileiros, e, além disso, os hinários oficiais da religião são todos em português[110] e o Brasil e os países sul-americanos mantém o monopólio da produção de daime e da ayahuasca (o clima e a austeridade política e jurídica dos países europeus frente a essa bebida ainda impedem que o daime seja produzido nesse contexto). Tudo contribui para que, mesmo na Europa, o Brasil e o brasileiro se mantenham com elevado *status* nas comunidades daimistas.

Não obstante, uma vez estabelecido no cenário europeu o Daime começa a angariar fiéis nativos, atraídos pelos motivos já mencionados ao longo desse texto. Isso produz ressignificações próprias nessa nova conjuntura. Como exemplo, podemos citar que na Europa o Daime passa a se apresentar como uma prática de reparação dos males causados pelos europeus nos países e povos do novo mundo através da colonização (Groismann, 2009), e também que os hinos daimistas passaram a ser recebidos também em outras línguas, como o holandês.

Hinos famosos, como o *Brilho do Sol*, último hino do Padrinho Sebastião, fundador do ICEFLU, já foram traduzidos para diversos idiomas. Essas consequências da expansão dessa doutrina podem ter grande alcance, e, se as reuniões religiosas passarem a ser celebradas nas línguas nativas de cada contexto específico, se líderes religiosos europeus forem formados (o que já tem acontecido) e hinários inteiros forem recebidos em outros idiomas que não o português, a expansão do Santo Daime pelo mundo talvez modifique a própria teologia e instituição daimistas de maneira mais significativa.

Seguindo esse raciocínio, percebemos idiossincrasias do contexto europeu até em questões litúrgicas e teológicas; há, por exemplo, a retirada de determinados elementos originais e a incorporação de outros (na Holanda, onde o uso de *Cannabis* não é proscrito, os rituais do Santo Daime utilizam esta planta em conjunto com a

[109] Também há o cultivo, embora bastante marginal e não autóctone, dessas plantas no Havaí e outros locais dos trópicos.

[110] Segundo o relato nativo de Lúcio Mórtimer (2001), que foi um dos principais artífices do Santo Daime no início de sua expansão para a Alemanha (alguns dos daimistas alemães que pesquisei inclusive fardaram em cerimônia comandada por ele): *"É impressionante estar em plena Holanda ou Alemanha, por exemplo, e ver e escutar dezenas e até centenas de estrangeiros cantando hinos em português, vestidos com a farda oficial dos rituais. Nós importamos tudo da America do Norte, principalmente a música e a cultura. É justo o intercambio, pois também temos o que apresentar"*. (p.229)

ayahuasca, e existem centros europeus onde, ao invés dos retratos do Mestre Irineu, os ornamentos da igreja são fotos de gurus indianos como Osho). Conforme nos dizem Rohde e Sander (2011): *"(...) There are German hymns that use motives like dances with dragons or ecstatic flights with Eagles. Also there are hymns that contain references to motives from Nordic Mythology e.g. dwarves. (p.350)*".

Nesse panorama, outras mudanças e peculiaridades também se apresentam. Primeiramente, por conta da ayahuasca. Já foi mencionado que os grupos europeus não possuem estrutura para produzir a própria bebida. Assim, precisam importá-la do Brasil, o que implica em uma negociação nem sempre fácil com líderes brasileiros e em dificuldades de transporte e armazenamento (o fornecimento, a exportação e o intercâmbio entre as igrejas, que envolvem a obtenção e produção da ayahuasca, transforma o Santo Daime em uma rede bastante ativa de relações entre seus núcleos).

Se por um lado isso reforça a valorização do Brasil, seus costumes, sua língua e sua cultura, por outro provoca conflitos que no limite produzem rixas e animosidades entre os grupos. Além disso, há uma crescente variedade de fornecedores da bebida que começa a relativizar a dependência que grupos daimistas europeus têm frente aos líderes brasileiros. Também as questões de gênero nesse contexto são bastante diferentes do norte brasileiro[111] (e talvez também do sudeste), e mereceriam reflexão ulterior.

Para além do supracitado, existem ainda outras peculiaridades bastante interessantes do cenário europeu, como o fato de que, apesar da ligação intrínseca do Daime com o Brasil e o caráter étnico dessa religião, os dirigentes e fiéis das igrejas daimistas na Europa serem via de regra nativos, e o próprio espaço físico onde acontecem os encontros religiosos, uma vez que, enquanto no Brasil existem igrejas construídas exclusivamente para servirem de templos daimistas, na Europa as celebrações e ritos acontecem em igrejas cristãs e salões alugados.

Ademais, a identificação do Daime com a natureza e a floresta faz com que a maioria dos santuários brasileiros esteja localizada em locais afastados do centro da cidade e do movimento citadino, próximo a espaços verdes e no meio da mata (ainda que, muitas vezes, nas regiões metropolitanas de grandes centros urbanos), enquanto que na Europa grande parte das reuniões daimistas por mim observadas ocorre dentro das cidades, às vezes até mesmo em edifícios.

[111] Por exemplo, tanto no sudeste quanto na Europa, é moralmente inaceitável que um homem tenha mais de uma mulher, prática tolerada no norte do país, em alguns casos.

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

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).

Nesse sentido, no Brasil o uso religioso da ayahuasca, após intensa discussão e estudo de longo prazo (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.

Já o cenário europeu é bastante múltiplo e bem distinto do brasileiro em relação à situação legal do Daime. Na Europa, embora os discursos de legitimação apresentados pelas igrejas se pautem pela garantia da liberdade religiosa (amparada pela European Convention on Human Rights, ECHR), a situação legal do Santo Daime varia de um lugar para outro. Alguns países adotam uma postura bastante rígida em relação a essa profissão de fé. Na Alemanha, por exemplo, o uso da ayahuasca é proibido, e já houve casos em que fiéis foram presos e intimidados pela polícia (Rohde e Sander, 2011), o que coloca os grupos daimistas na clandestinidade, os torna menos organizados e dificulta a obtenção da bebida.

Na Holanda, por outro lado, existe a liberdade dessa expressão religiosa, ainda que inconclusiva do ponto de vista jurídico, o que permite a divulgação livre dos

encontros religiosos e uma estruturação institucional mais efetiva[112]. Processos jurídicos envolvendo a legalização dessa religião também ocorrem em outros países europeus, e hoje grupos daimistas de diferentes nações tentam agir conjuntamente visando a liberdade plena do exercício de sua religiosidade no contexto europeu. Isso, entretanto, ainda permanece bastante distante da realidade atual.

Feitas essas discussões sobre o Daime a partir da cobertura midiática, da sociologia da religião, do interacionismo simbólico e dos estudos de caso em Minas Gerais e na Europa, é possível inferir que há determinadas características dessa religião que se ligam a uma maneira específica de interpretação do mundo e conduta de vida, conforme veremos a seguir. Entretanto, essas características não são inertes e petrificadas, mas estão em movimento e interagem com a sociedade, podendo se transormar em conjunturas sociais particulares. Vamos nos ocupar agora dessa questão.

4.5. Afinidades eletivas – A ética daimista e o 'espírito' da "Nova Era"

Todo sociólogo interessado em religião teve de se debruçar, uma hora ou outra, sobre a obra de Max Weber, se não toda, ao menos o célebre ensaio "*A ética protestante e o espírito do capitalismo*" (2004). Esse livro demonstra, em uma crítica ao materialismo histórico, que os costumes, as ideias e a moral (em suma, aquilo que Marx chamava de superestrutura) têm papel decisivo no desenvolvimento social e inclusive econômico das sociedades.

Buscando compreender a singularidade do ocidente, o autor percebeu que o capitalismo moderno floresceu legitimado pelo protestantismo ascético (Weber, 2004). De acordo com Weber, o "espírito" do capitalismo (*Der Geist des Kapitalismus*), o capitalismo como cultura, o capitalismo como fenômeno de massa, "*o capitalismo vivenciado pelas pessoas na condução metódica da vida de todo dia*" (Pierucci, 2004a), germinou através do protestantismo, mais especificamente do Calvinismo e sua interpretação feita por Richard Baxter.

Para Weber, a aceitação do mundo pela ascese intramundana, a importância da vocação profissional (*Beruf*), a valorização de riquezas e posses materiais (desde que voltadas para o serviço divino) e a conduta de vida racionalizada do calvinismo

[112] Mesmo aí, entretanto, os daimistas já enfrentaram problemas por conta da ayahuasca. Ilustra Kaplan (2011): "*In the Fall of 1999, two prominent members of the Santo Daime Church were arrested and charged with the violation of the Dutch drug laws".* P 15

produziram o "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt),* a repressão/supressão da magia como meio de salvação (Pierucci, 2004b), e deu ao capitalismo a "boa consciência" necessária para seu crescimento.

Em outros termos, de acordo com Weber (2004) havia "*afinidades eletivas" (Wahlverwandtschaften*) entre a ética protestante e o "espírito" do capitalismo.

Sobre esse importante conceito, uma boa introdução é dada por Antônio Flávio Pierucci (2004b):

> Originária das ciências naturais, mais especificamente da química do século XVIII, a expressão em latim – *attractio electiva* – passou a circular em 1782 com a publicação do livro *De attractionibus electivis* (1782), de autoria do químico sueco Tobern Bergman, que usava o termo para se referir à existência, constatada pela química inorgânica da época, de elementos que formam combinações preferenciais, as quais, porém, em presença de determinados outros elementos, se mostram impermanentes, dissolvendo-se em favor de novas combinações. Goethe inspirou-se nesses fenômenos do mundo natural descritos por Bergmann e, vendo neles manifestações de irresistível inclinação, atração e envolvimento afetivo, transferiu o teorema das atrações eletivas – juntamente com o termo que o descrevia – para o reino das relações amorosas de atração mútua e recombinação seletiva: sua novela intitulada *Die Wahlverwandtschaften* acabou por divulgar na Alemanha não só a terminologia como também seu modo de usá-la em sentido figurado, inspiração seguida mais tarde por Weber em mais de um contexto de sua sociologia. O uso weberiano mais conhecido dessa expressão se acha no final do terceiro capítulo da Parte I d'A Ética Protestante, para descrever a individualidade histórica daquela atração, gravida de consequências para a civilização ocidental, entre a ética religiosa do protestantismo ascético e a racionalidade da cultura capitalista moderna. (p.277/278)

Feita essa introdução do termo, utilizando-me aqui do argumento de Weber (2004) de que existem "*afinidades eletivas entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional"*(p.83), pretendo demonstrar brevemente que a expansão do Santo Daime está vinculada a uma visão contestadora da sociedade ocidental hodierna, ou que há afinidades eletivas entre o Daime e uma postura crítica do capitalismo como "conduta de vida" (*Lebensführung*) e do racionalismo modernos. Recuperando dizeres nativos e a discussão feita sobre a religiosidade contemporânea, há afinidades eletivas entre o Santo Daime e o "espírito" da Nova Era (também enquanto conduta de vida – *Lebensführung*, mais do que como sistema econômico ou modo de produção).

Dito isso, apresentarei aqui algumas características daimistas que estão ligadas a um "reencantamento do mundo" (*Zauber der Welt*) e a um processo de "dessecularização", com a ênfase em um mudo "suprarracional" e à vida em comunidade (*Gemeinschaft*).

Tendo avaliado a presença do Daime em Minas Gerais e na Europa, pude perceber que tanto no horizonte daimista do sudeste quanto no europeu a questão ecológica assume relevância bastante pronunciada. 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[113], 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 universo utópico da floresta e da natureza, cheio de pureza, harmonia e felicidade, e a ilusão citadina, onde impera a maldade, a criminalidade e a violência[114].

Esse caráter mágico e divino de que a natureza é dotada no Daime se estende para outras questões, operando um verdadeiro "encantamento do mundo". Já vimos nessa dissertação que a própria ideia de doença adquire cunho espiritual nesse grupo. Na circunstância externa ao norte do Brasil, a busca por cura de enfermidades e problemas físicos adquire ainda um novo sentido, relacionando-se à subjetividade. Afirma MacRae: "*In this context, illness have been reinterpreted as emerging from psychosomatic causes, and healing through Daime is associated with achieving "self-knowledge".* (p.77). A ideia do daime como remédio também já estava presente no

[113]O próprio ICEFLU tem um órgão destinado à proteção e cuidado com a floresta amazônica e a natureza, o IDA-CEFLURIS (Instituto de desenvolvimento ambiental Raimundo Irineu Serra).

[114] A preocupação que certos setores da comunidade daimista do sudeste brasileiro, e ao que tudo indica também da Europa, apresentam com questões alimentares também me parece uma ligação com essas afinidades eletivas do Santo Daime com o "espírito" Nova Era. Em minha pesquisa de mestrado em Belo Horizonte, por exemplo, encontrei na igreja estudada gente crudívora, que só come alimentos crus, e muitos vegetarianos, o que é contrastante com o comportamento dos daimistas nortistas, que usualmente consideram essencial o consumo de carne na alimentação.

campo ayahuasqueiro amazônico em geral, vinculada a toda uma hermenêutica do mundo e uma nosologia bastante particulares. Segundo Mori (2011),

> Western Amazonian medicina is a complex phenomenon, covering social and cultural as well as ecological and philosophical issues. Communication with plants, animals, human beings, and spiritual entities is probably "old" and developed over a long period of time.

Já em relação ao seu posicionamento oficial enquanto grupo, 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[115].

O próprio *ethos* do Santo Daime vai em direção contrária aquela que Weber percebeu nas seitas protestantes, em total oposição ao modelo proposto, no Brasil contemporâneo, pelo neopentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo (Assis e Rosas, 2012). Enquanto esse último se orienta por um padrão 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 defesa dos ataques que recebe e, perifericamente, de legitimação e legalização de seu sacramento.

Além disso, o Daime é construído historicamente sob forte conotação comunitária. O Alto Santo, onde Mestre Irineu realizava seus trabalhos espirituais, a Colônia Cinco Mil, onde o Padrinho Sebastião liderou seus rituais religiosos por anos, e o Céu do Mapiá, sede do ICEFLU/CEFLURIS, inclusive se formaram enquanto comunidades religiosas, onde várias famílias trabalhavam e viviam em conjunto, compondo a "irmandade" daimista. Embora essa organização comunitária tenha em grande medida se dissipado[116] nos centros urbanos do sudeste e da Europa, essa ideia de uma "irmandade" daimista (simbolizada no grupo dos "fardados"), com a vinculação de seus fiéis a uma determinada igreja e um determinado padrinho, os mutirões de

[115] Para além do discurso nativo, entretanto, é possível perceber uma agenda expansionista do Santo Daime. Há padrinhos europeus que se consideram "missionários" e trabalhos divulgados com *flyers* e materiais do gênero. Ainda assim, o proselitismo daimista, até por conta de resguardar o grupo perante a sociedade civil, é bem diferente do protestante, por exemplo.

[116] E os resultados dessa dissipação permanecem incertos, como veremos abaixo.

trabalho e a realização de feitios que se estendem por dias inteiros e envolvem boa parte dos membros das igrejas, permanece bastante presente e enfatizada como uma contraposição dualista ao "mundo de ilusão" da sociedade (capitalista/industrialista ocidental) em geral.

Por fim, dado o caráter fundamental que a ayahuasca possui em sua vida religiosa, é possível perceber que a expansão do Santo Daime está essencialmente ligada ao êxtase religioso, à catarse, ao sentimento de fusão de consciências, aquilo que há de eterno na religião, para utilizar a linguagem de Durkheim (1983). O daime, inclusive, produz efeitos bastante intensos e pronunciados nos indivíduos que o utilizam nesse *setting* religioso. Esse arrebatamento inevitável, produzido pela ingestão do psicoativo, é um grande chamariz dessa religião, qualquer que seja o contexto, e um diferencial deste grupo em relação a outros movimentos religiosos onde a experiência religiosa é vivenciada sem a mediação de psicoativos.

Ademais, a crescente legitimidade que o uso religioso da ayahuasca vem conquistando mundo afora abre precedentes para a mudança na política internacional sobre drogas e chama a atenção dos adeptos do uso "sacralizado" de substâncias psicoativas de diferentes orientações religiosas; a expansão da bebida para diversas regiões do globo e sua incorporação por terapeutas alternativos e práticas religiosas bastante diversas também faz da ayahuasca um importante catalizador do movimento New Age.

Através das discussões apresentadas, vimos que o Daime é uma religião ayahuasqueira, centrada no êxtase, na vida em comunidade e em uma bebida psicoativa, ligada à valorização da natureza, da floresta e de um estilo de vida "autossuficiente", "sustentável", "holístico", crítico (mesmo que apoliticamente) da sociedade ocidental industrial e preocupado com questões ecológicas. Desse modo, assim como o protestantismo ascético e o "espírito" capitalismo tinham uma atração mútua irresistível, o *ethos* daimista e o "reencantamento" do mundo, ou "espírito" da Nova Era, também possuem "afinidades eletivas".

Entretanto, uma vez que o Daime se insere no contexto citadino, conjunturas sociais distintas exigem diferentes discursos e estratégias de legitimação e legalização por parte dos grupos daimistas, que devem dialogar com o sistema religioso e obter legitimação social, jurídica e também biológica. Nesse contexto o daime passa a ser avaliado por psiquiatras, psicólogos, antropólogos, sociólogos, membros de outras

religiões e pela mídia em geral, apropriado por diversos grupos para diferentes finalidades e utilizado por uma pluralidade de grupos religiosos independentes (se inserindo, assim, também em um mercado e uma rede de consumo religioso e místico).

Nessa conjuntura de pluralidade e expansão, ocorre uma "congregacionalização" dessa religião, com diversas igrejas independentes entre si e pouca capacidade de controle institucional por parte do CEFLURIS. Os fiéis daimistas do sudeste e da Europa também estão ligados à conjuntura social desses lugares, inseridos em uma sociedade mais ampla e com laços comunitários mais "frouxos", mantendo seus estudos, seus empregos e sua vida cotidiana como qualquer outro cidadão dessas localidades, o que dissipa parte do caráter totalizador da experiência comunitária do Daime.

Nesse sentido, o Santo Daime também começa a se inserir em um contexto secularizado e "desencantado". Assim, a expansão e a internacionalização do Daime questionam se essas "*afinidades eletivas"* entre essa religião e o "encantamento do mundo" ou "espírito" da Nova Era, embora presentes em uma série de características desse grupo, podem se manter por muito tempo em um cenário urbano, secularizado e extremamente plural sem que haja a o enfraquecimento de, pelo menos, um dos dois agentes dessa relação.

Considerações finais

Apesar dos fenômenos da secularização, da racionalização da vida e do "desencantamento do mundo", a religião permanece um agente bastante relevante e presente na sociedade contemporânea. Entretanto, as formas contemporâneas da vida religiosa são bastante complexas, se configurando como um "sistema religioso global" (Beyer, 2006, 2007) em contínua transformação e ao mesmo tempo como uma esfera cada vez mais multifacetada e difusa.

Nessa conjuntura, o Santo Daime é uma religião brasileira, representante dos NMRs, das religiões ayahuasqueiras e da tradição popular e sincretista do cristianismo no Brasil. Nasce em um contexto específico do norte brasileiro seringalista, em meio a brutais dificuldades sociais, e fica restrito ao cenário amazônico até a década de 80.

Depois de sua chegada ao sudeste do país, entretanto, se expande com rapidez, permeado de sincretismos e de grande pluralidade ritualística, para todas as regiões do

Brasil e vários lugares do globo, possuindo hoje milhares de adeptos, se configurando como uma religião moderna, inserida no campo religioso (e não como um fenômeno contingencial), e provocando polêmicas e discussões na sociedade civil, na mídia e no campo jurídico por conta do uso sacramental da ayahuasca, uma bebida psicoativa utilizada das mais diversas formas por diferentes sociedades da Amazônia brasileira, colombiana e peruana.

Essa dissertação foi um esforço de analisar essa religião no sistema religioso global e na sociedade ocidental contemporânea, e mostrar que ela tem características que problematizam e ilustram questões prementes da religiosidade moderna, como a pluralidade e ressignificação, o êxtase e a emergência de religiões "enteógenas" que utilizam psicoativos em seus rituais, a expansão dos NMRs e a subjetivação das crenças e a peregrinação e conversão. Desse modo, ela procurou abordar essa doutrina religiosa extensivamente, apresentando as diferentes perspectivas pelas quais o grupo pode ser visto, definido, analisado e estudado.

Assim, há uma perspectiva midiática, que mostra o Daime a partir de uma consciência coletiva estereotipada, unidimendional e pouco reflexiva, que em geral abomina e demoniza o uso de psicoativos (e em sua versão mais branda sustenta que ele só poderia ser feito em sociedades "originais" indígenas), uma visão médica, que analisa a ayahuasca a partir de seus compostos químicos e seus efeitos no sistema nervoso e no corpo humano em geral; uma perspectiva antropológica, que pesquisa a gênese e configuração dessa profissão de fé, abordando sua cultura específica e inserindo-a em tradições socioculturais abrangentes; uma hermenêutica nativa, que interpreta o Daime, seus símbolos e sua cultura religiosamente, estruturando sua vida em torno dessa religião; e uma perspectiva sociológica, que insere o Santo Daime em um contexto religioso específico, moderno, dialógico e globalizado.

Dada essa multiplicidade de visões pelas quais o Daime é compreendido, a miríade de formas pelas quais é vivido e as ressignificações e particularidades que assume em cada novo contexto, é difícil analisá-lo enquanto uma instituição coesa e homogênea. Não obstante, é possível observar em toda sua gênese e configuração nos mais distintos contextos que o Santo Daime possui "afinidades eletivas" com o que chamei aqui de "espírito" da Nova Era, operando um processo de "encantamento do mundo" em plena modernidade tardia.

Contudo, sua inserção, expansão e legitimação na sociedade ocidental moderna mais ampla e seu diálogo com outras religiosidades questionam inclusive essa questão, mostrando que o Daime, ao mesmo tempo em que molda a visão de seus fiéis e estrutura o *self* de seus adeptos inclusive em um cenário urbano e transnacional, não está imune a interferências do meio social e também é "desencantado" e transformado na sociedade racionalizada contemporânea. Em suma, o Daime encanta a sociedade e a sociedade desencanta o Daime, em um processo dialético de rumo incerto.

Recuperando um argumento que permeia esse trabalho desde a introdução, o Santo Daime, embora pequeno quantitativamente em comparação a outras religiões, é, com todas suas características de trânsito, êxtase, tentativas de legitimação, multiplicidade e movimento que evidenciam as vicissitudes e conflitos da vida religiosa hodierna, um ótimo *locus* de estudo para uma compreensão mais profunda do cenário religioso brasileiro, onde ocorre a perda de fiéis católicos e aumento da pluralidade religiosa, e do campo religioso ocidental como um todo[117], em que há a valorização das figuras do convertido e do peregrino e a fluidez e individualização das crenças concomitante ao desenvolvimento de um "sistema religioso global"[118].

Nesse cenário, em que a institucionalização de novos grupos religiosos convive com a individualização e subjetivação das crenças, e o "desencantamento do mundo" weberiano, produzido pelo protestantismo ascético nascido na Europa, divide espaço com um novo "encantamento do mundo", moderno e exportado para a Europa pelos países periféricos (cada vez mais importantes no campo religioso mundial), as religiões e religiosidades estão em diálogo, tensão e contato; "*a religion needs other religions to help define its form similarly to the way modern states need other states*" (Beyer, 2007, p.260) e "*mutual identification is not only constitutive (...) it is thereby also formative of the global religious system as system"* (Beyer, 2007, p.260).

Em todos esses sentidos, o estudo do Santo Daime, da América Latina, do Brasil e dos NMRs que emergem na conjuntura ocidental das últimas décadas, na esteira do declínio do catolicismo, têm muito a oferecer para o entendimento da dinâmica religiosa

[117] Esses comentários não pretendem ser generalizantes, uma vez que o fenômeno da pluralidade religiosa e liberdade de peregrinação e conversão está ausente da realidade de grandes parcelas populacionais do planeta. Não obstante, o raciocínio é válido para os países ocidentais, bem como para aqueles que possuem fortes influências culturais do ocidente, como é o caso do Brasil. É a esse contexto que todo esse trabalho se refere.

[118] Para não falar das contribuições que seu estudo pode dar à questão do uso de psicoativos no século XXI, da política mundial de combate às drogas e da pesquisa e olhar científicos em grupos que utilizam psicotrópicos.

contemporânea. Definindo esses atores e questões como reais, suas consequências só podem ser produtivas para uma sociologia da religião que pretenda compreender o fenômeno religioso em um mundo a cada dia mais globalizado, interconectado e plural.

Apêndice - Sociologia ayahuasqueira

"il s'irrite contre les demi-vérités qui sont des demi-faussetés, contre les auteurs qui n'altèrent ni une date ni une généalogie, mais dénaturent les sentiments et les mœurs, qui gardent le dessin des événements et en changent la couleur, qui copient les faits et défigurent l'âme : il veut sentir en barbare, parmi les barbares, et parmi les anciens, en ancien."[119] Hyppolite Taine (apud Cunha, Euclides, 2002, p.10).

[119] ...ele se irrita com as meias verdades que são as meias falsidades, contra os autores que não alteram nem uma data, nem uma genealogia, mas desnaturam os sentimentos e os costumes, que conservam o desenho dos acontecimentos mudando-lhes a cor, que copiam os fatos desfigurando a alma: quer sentir como bárbaro entre os bárbaros e, entre os antigos, como antigo.

Esse apêndice explicita minhas escolhas metodológicas e procura refletir, com base em minha experiência subjetiva com o daime na pesquisa de campo, sobre a neutralidade axiológica e o distanciamento do pesquisador frente a seu objeto de estudo.

Metodologia das religiões enteógenas

A observação participante em um grupo religioso onde a utilização de um psicoativo tem caráter central na interação dos indivíduos, na cosmologia/teologia e na formação da identidade religiosa por parte dos sujeitos coloca instantaneamente um dilema: participar ou não dos rituais, utilizar ou não o psicoativo ou, no caso do grupo estudado, tomar ou não o daime? Essa questão está sempre presente nas pesquisas sobre o Santo Daime e já foi bastante debatida por autores como Edward MacRae e Beatriz Labate. De acordo com esta (Labate, 2004), "*para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual, é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro.*" (p.39). Além disso, diz a estudiosa:

> Senti uma obrigatoriedade implícita por parte dos diversos grupos que cogitei em algum momento estudar de que eu tomasse a ayahuasca com eles para poder realizar a pesquisa. (...) esta atitude simboliza uma política de alianças, reforça para o nativo a suposição de que o pesquisador está do nosso lado. Não podemos deixar de lembrar que a relação entre os grupos ayahuasqueiros e a sociedade em geral e a mídia em particular foi marcada por desconfianças, tensões e conflitos. Teríamos assim uma díade que estabelece um corte entre nós (que bebemos a ayahuasca e compreendemos) e eles (que não conhecem/julgam/desrespeitam etc.) Esta iniciativa por parte do pesquisador demonstra, pois, disposição e boa vontade na construção da relação de confiança mútua que sustenta, aliás, qualquer tipo de pesquisa. (...) São precisamente os perigos e entrega que conferem à jornada xamânica conhecimento e poder. Analogamente, o pesquisador seria posto à prova: se você deseja estudar o daime, deve ser capaz de tomá-lo por você mesmo. (p. 49)

A postura adotada por ela, assim, é a de participar dos rituais. A autora chega inclusive a propor uma nova categoria de pesquisador, a de "antropólogo ayahuasqueiro", que segundo ela é um caminho possível para permanecer ligado ao fenômeno a partir de dentro mas também de fora, salientando, entretanto, que "*(...) É importante que o posicionamento pessoal apareça no texto e não fique invisível*." (p.53)

Edward Macrae (1992), em consonância com a antropóloga, sustenta que, "*Obviamente, é necessário evitar que categorias nativas contaminem o trabalho do pesquisador, mas ele não pode manter-se demasiadamente afastado das práticas cotidianas dos sujeitos de seu estudo, sob pena de perder importantes informações e insights.*" (P.24). Labate ainda reitera que

> O problema real deste campo de estudos é que ele transforma, de maneira muito imediata, a consciência do antropólogo – a observação, o seu instrumento de trabalho. (...) Tomar plantas psicoativas é uma experiência individual cuja intensidade e cujos efeitos só podem ser avaliados por quem participa dela. (49/51)

Já foi dito aqui que essa dissertação se ancora sobre uma definição weberiana de sociologia. Para Max Weber (1991), a sociologia é a ciência que visa compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por ação, Weber entende toda atitude que tem um sentido subjetivo por parte do indivíduo que age, e por ação social toda ação que é motivada e está relacionada com o comportamento de outrem.

Nesse sentido, a sociologia busca a compreensão das atitudes e maneiras de agir dos indivíduos em uma sociedade, bem como do sentido subjetivo que estes atribuem a suas ações e suas causas. Para alcançar esse objetivo, a sociologia weberiana trabalha com a neutralidade axiológica, que pressupõe o distanciamento, desprovido de juízos de valor, do sociólogo de seu objeto. É assim que as ciências sociais poderiam realizar pesquisas minimizando a contaminação dos estudos pelo próprio viés, sentimento e julgamento do pesquisador. Seguindo essa postura, Weber realizou análises de amplo alcance das mais diversas religiões.

Deixando de lado o questionamento acerca da pretensa neutralidade do próprio Max Weber, sustento, de acordo com Hanegraaff (2011), que há uma categoria de religiões que apresenta determinadas peculiaridades que merecem ser levantadas e talvez questionem a ideia da neutralidade axiológica e sugiram outras possibilidades de pesquisa. Essa categoria é a das religiões "enteógenas", aquelas nas quais a utilização de substâncias psicoativas é parte central da vida religiosa.

A pergunta que fazemos aqui, portanto, é a seguinte: como compreender o sentido subjetivo e a ação social das chamadas religiões enteógenas a partir da neutralidade axiológica? Seguindo raciocínio de Hanegraaf (2011), essas religiões, centralizadas no êxtase motivado pela ingestão de substâncias com propriedades

psicoativas, não podem ser compreendidas em seu sentido mais amplo, subjetivo e individual sem a imersão mínima do pesquisador no ritual. Seu argumento é de que o sentido subjetivo da ação social dos atores religiosos é profundamente influenciado pela utilização dessas plantas e seus efeitos no *setting* ritualístico. Como o cientista social, via de regra, não compartilha do mesmo repertório simbólico e até sensorial do fiel dessas religiões, o que é bastante diferente do caso do estudo de grupos religiosos majoritários e amplamente estudados como o catolicismo e protestantismo, a compreensão dessas religiosidades ficaria comprometida[120].

Dadas essas discussões e posicionamentos ilustrados de pesquisadores envolvidos com a temática do Santo Daime e do uso de psicoativos em rituais religiosos, acredito que a participação enquanto pesquisador nos rituais daimistas, embora seja uma questão delicada a ser ponderada por cada estudioso, envolve mais ganhos do que perdas, uma vez que: 1- Não representa uma infração à lei, haja vista que o uso dessa substância é legal no contexto religioso. 2- Implica uma intervenção menor no grupo do que o não uso, já que ingerir a bebida é um pressuposto natural para a permanência na igreja durante as cerimônias (embora possa haver permissão especial dos comandantes para a observação dos rituais sem a utilização da beberagem).

Mesmo Foote Whyte (2005), um caso emblemático de observação participante, tomou algumas medidas mínimas de inserção ao campo incorporando alguns elementos essenciais da vida do grupo estudado em sua própria, como morar no local, praticar baseball e jogar boliche. Com relação ao Santo Daime, o elemento essencial é a ayahuasca. Ela é o cerne da vida religiosa daquele grupo.

Assim, seguindo a "*flexibilidade de procedimentos*" e a "*utilização de medidas não convencionais sugeridas pela experiência na situação*" aventadas por Becker (1997), optei pela observação participante e pela ingestão do daime, ao lado dos pesquisados, nos ritos religiosos dos grupos que estudei em Minas Gerais, na Holanda e na Alemanha.

Essa opção metodológica teve consideráveis reverberações em minha maneira de compreender o grupo e minha própria subjetividade enquanto pesquisador. Nesses dois

[120] De acordo com Minayo (1999), por exemplo, "*já que são os atores sociais que criam os símbolos, significados e definições, torna-se necessário ao investigador abandonar as pretensões do objetivismo e substituir sua própria perspectiva pela dos grupos em estudo*". Já Macrae (s/d) sustenta que "*Na medida do possível e do verossímil, o observador deve procurar despojar-se dos signos mais obtrusivos de sua alteridade, aprendendo o linguajar e as normas de convivência social de seus sujeitos".*

anos de pesquisa, a ingestão regular de daime me fez vivenciar pessoalmente os processos analisados neste trabalho, como "*limpeza*", "*peia*" e "*passagem*". Em algumas ocasiões, cheguei inclusive fazer a "limpeza", sentir tremores, atravessar "passagens" de grande intensidade e realizar diversos questionamentos pessoais que em alguns momentos me levaram inclusive a duvidar de minha própria capacidade de observação e análise.

Através desta minha abordagem, também vivi a experiência de *miração*, nas quais pude entender melhor a perspectiva religiosa do daime, o caráter extático da bebida e o *voo xamânico*[121] proporcionado pela ayahuasca, e de sensações pronunciadas de vigor físico e bem-estar. Isso me ajudou a compreender o conteúdo subjetivo e a riqueza de sentido que conceitos nativos ("peia", "passagem", "miração", "firmeza", "astral", "força") apresentam no cotidiano do Santo Daime, a existência de uma perspectiva nativa sobre esses termos que é construída e aprendida durante a vida religiosa do Daime e da experiência extática com a bebida, e a divisão que a teologia daimista faz do mundo, entre o sagrado e o profano (ou entre o "astral superior" e o "mundo de ilusão").

Também tive uma percepção mais apurada da função da fiscalização dos trabalhos e das críticas que os nativos fazem entre si (por exemplo, a determinadas pessoas que teriam se tornado arrogantes e prepotentes dentro da doutrina religiosa), bem como de parte da mistificação que existe em torno de coisas, pessoas, situações e "revelações" espirituais, uma vez que o daime produz experiências extraordinárias e extracotidianas que podem ser interpretadas como "poderes" especiais, iluminação, faculdades mágicas e revelações pessoais por parte de alguns indivíduos[122].

Analisando reflexivamente, penso que o resultado foi bastante frutífero, que a participação nas cerimônias, embora tenha certo grau de instabilidade, foi bastante rica e proveitosa para a compreensão de questões constitutivas do sistema e da cultura do Santo Daime, e que sem ela minha percepção dessa forma de vida religiosa, em toda sua

[121] E aquilo que Luna (2011) chamou de "*shamanic fights*", "batalhas" travadas na esfera subjetiva (ou no plano espiritual, segundo os nativos).

[122] Pelo meu trabalho de campo e minha experiência subjetiva nos rituais, entretanto, entendo que a exegese egoísta da miração é exageradamente relacionada a propriedades intrinsecas do daime ou a alucinações perigosas produzidas pela bebida. Pela minha observação, essa questão pareceu muito mais ligada a uma interpretação operada e dotada de sentido, em termos meadianos, pelo próprio *mim* (Mead, 1967) do indivíduo.

abrangência (símbolos, liturgia, teologia, discursos de legitimação, ressignificações, papel da música) teria sido muito mais superficial.

Além disso, percebo claramente, após a realização do trabalho de campo, que a decisão de tomar a bebida durante os rituais me abriu diversas portas, facilitando consideravelmente o meu acesso aos daimistas e lhes dando mais confiança para me confidenciar coisas que de outro modo seriam bastante difíceis de serem compartilhadas. Atribuo sobretudo a essa decisão o acesso que consegui à vida privada das lideranças. Quando me propus a estudar o Daime, percebi que a maioria dos nativos tinha uma postura de desconfiança perante essa possibilidade. Senti que não achavam necessário, que consideravam prepotente, ambicioso e desinteressante, que isso representava uma intrusão na vida deles por parte de alguém despreparado e sem condições de compreendê-los mais profundamente (salvo algumas exceções).

Essa desconfiança, entretanto, diminuiu paulatinamente conforme eu participava dos trabalhos espirituais ingerindo o daime e adquiria certa intersubjetividade com os fiéis. Foi a partir dessa abordagem que consegui uma inserção na vida desses indivíduos e a abertura tanto para a realização de entrevistas quanto para conversas informais. Observei também, confirmando as reflexões de Labate (2004), que há certo consenso na igreja em torno da crença nativa de que não é possível estudar o Santo Daime sem tomá-lo, o que me fez perceber que, dado o caráter central da ayahuasca nessa religião, do ponto de vista nativo é o compartilhamento da viagem xamânica, a 'comunhão' do daime, que produz, dentro do grupo, a comunidade, a intersubjetividade e o sentimento de "*irmandade"* que existe na doutrina daimista.

Evocando novamente um posicionamento análogo a Becker (1997), acredito que o possível viés produzido pela beberagem pode ser evitado, ou ao menos repassado conscientemente ao leitor, através da transparência metodológica do pesquisador (espero assim amansar os defensores mais raivosos da chamada "atitude natural", muito mais um tipo ideal que qualquer outra coisa, do estado "puro" de sobriedade), lembrando também que meu trabalho não se resumiu a observação participante em rituais onde a bebida é ingerida.

Ele se estendeu para o acompanhamento da vida cotidiana de vários membros dos núcleos daimistas estudados, diversos encontros sem o consumo de daime e entrevistas em profundidade feitas fora das igrejas e sem utilização da bebida, que foi consumida pelo pesquisador estritamente nas reuniões ritualísticas onde o uso é

requerido. Ciente da necessidade de não se prender a categorias nativas, a execução desse trabalho também envolveu uma extensa revisão bibliográfica da literatura antropológica sobre o tema e sobre a pesquisa sociológica qualitativa.

Conclusões

O Santo Daime é um sistema simbólico, cultural e religioso particular, que possui uma hermenêutica do mundo própria, conduzida e dotada de sentido pelo consumo da ayahuasca, uma bebida psicoativa que produz pronunciados efeitos na subjetividade daqueles que a utilizam, sendo assim enquadrada como uma "religião enteógena" (Hanegraaff, 2011).

Desse modo, seguindo uma postura weberiana de análise sociológica e visando a compreensão do sentido subjetivo da ação social dos indivíduos (Weber, 1991), decidi utilizar uma metodologia de observação participante na qual optei por tomar o daime nos rituais que estudei durante o mestrado, não me abstendo de operar o afastamento/distanciamento necessário para a consecução do trabalho sociológico.

Nesse sentido, essa postura "dualista", em que eu observava o daime "de fora", enquanto sociólogo, mas também "de dentro", enquanto participante das cerimônias daimistas, embora tenha provocado experiências subjetivas de grande impacto e que devem ser ponderadas por cada pesquisador, não destruiu minha capacidade de análise, mas se revelou produtora de vários *insights* sociológicos e de uma compreensão mais profunda da subjetividade daimista e do sentido que os fiéis atribuem a essa religião e todas suas manifestações (bem como dos efeitos e da percepção da ayahuasca a partir de diferentes referenciais interpretativos).

Conforme sustenta Raul Magalhães (comunicação pessoal), o que se passa na subjetividade individual, ou numa subjetividade universal, tem implicações para o conhecimento e para a ação. O Santo Daime (bem como outras religiões ayahuasqueiras) tem uma interpretação de mundo que, através do uso de uma bebida psicoativa, tem reverberações no *Self* (Mead, 1991), na cosmovisão e na subjetividade de seus membros. O contato com a bebida, assim, é uma boa ferramenta para o pesquisador que pretende ter acesso a esse universo subjetivo.

Não obstante, claro, a ingestão da bebida de *per se* não é nenhuma garantia nem pressuposto do bom trabalho sociológico, que continua dependente de estratégias

metodológicas corretas, rigor acadêmico, aporte teórico e distanciamento no momento da análise. Como toda ciência, a sociologia tem seu próprio *modus operandi* característico.

Dito isso, o ponto que se coloca não é a contestação do método sociológico ou a "libertação" da sociologia da própria sociologia através de experiências de êxtase. Ao contrário, a questão a ser pensada é do enriquecimento da análise sociológica através de diferentes ferramentas e escolhas metodológicas, de aliar a ingestão de psicoativos e estratégias heterodoxas de pesquisa ao rigor acadêmico, das possibilidades a serem exploradas para a compreensão do fenômeno social.

É nesse sentido que considero que a utilização do daime em seu *setting* religioso, longe de contaminar a pesquisa e invalidar suas proposições, propicia o contato do pesquisador com a subjetividade e o repertório simbólico daimista, aprofundando a percepção do grupo estudado e o conhecimento de sua linguagem, tendo se revelado, em minha opinião, uma estratégia metodológica bastante frutífera para meu propósito de uma sociologia compreensiva. Muito mais do que um racionalismo *stricto sensu* que, sem ser neutro, limita bastante o entendimento da subjetividade ayahuasqueira/daimista.

Bibliografia:

AFONSO, Carlos Alberto. **Paródia Sacra**, mimeo, s/d.

ASSIS, Glauber Loures e ROSAS, Nina. **Algumas notas sobre a religiosidade moderna e o espaço público no Brasil: o caso da Igreja Universal e do Santo Daime**, 2012. Disponível em: http://www.neip.info/index.php/content/view/3220.html

ASSIS, Glauber Loures e EVANGELISTA, Ana Paula. **Visibilidade das revistas Veja, Época e Isto É: o caso da legalização do Santo Daime**, 2012. Disponível em: http://www.neip.info/index.php/content/view/3220.html

BABBIE, Earl. Editora WADSWORTH, Cengage Learning, 2007, Belmont CA.

BARBANOJ, Manel J. e RIBA, Jordi. **Pharmacology of Ayahuasca: Clinical Trials in Healthy Volunteers.** In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2008.

BECKER, Howard. **Outsiders: Estudo da sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em ciências sociais.** São Paulo: Hucitec, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** Petrópolis: Vozes, 2008.

BEYER, Peter. **Religions in Global Society.** Nova Iorque: Routledge, 2006.

BEYER, Peter e BEAMAN, Lori. **Religion, Globalization and Culture**. Boston: Leiden, 2007.

BONFIM, Juarez Duarte. **A Construção do Self entre seguidores da doutrina do Santo Daime.** s/d. Disponível em: http://www.aguiadourada.com/pdf/a_construcao_do_self.pdf

CAMPBELL, George Van Pelt**. Religion and Phases of Globalization.** In: BEYER, Peter e BEAMAN, Lori. **Religion, Globalization and Culture**. Boston: Leiden, 2007.

CEFLURIS. **Santo Daime, Normas de ritual**. 1997.

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

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Abril Cultural, 1979

FRECSKA, Ede. **The Risks and Potential Benefits of Ayahuasca Use**. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

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

FRESTON, Paul. **Latin America: the 'Other' Christendom, Pluralism and Globalization** In: BEYER, P.; BEAMAN, L (edits). **Religion, Globalization and Culture**. Leiden: Brill, 2009, p.571-593.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

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

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988

GROISMANN, Alberto. **Trajectories, frontiers and reparations in the expansion of Santo Daime to Europe.** In: T. Csordas (ed.), **Transnational transcendence: essays on religion and globalization**. London, University of California Press, 2009.

HANEGRAAFF, Wouter. **Ayahuasca Groups and Networks in Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion.** In: LABATE, Beatriz e

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

HERVIEU-LÈGER, Daniele. **O peregrino e o convertido – a religião em movimento**.

Petrópolis: Vozes, 2008.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

JOHNSON, ALLAN G. Dicionário de Sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KAPLAN, Charles. Foreword: **Ayahuasca and the Coming Transformation of the International Drug Control Use.** In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

KIPPENBERG, Hans. **Max Weber – Religion and modernization**. In: Clarke, Peter B. **The Oxford Handbook of The Sociology of Religion**. Oxford University Press, 2009.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectivas, 2003.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** São Paulo: 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**. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

LUNA, Luis Eduardo. **Some Reflections on the Global Expansion of Ayahuasca**. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

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

MACRAE, Edward. **A metodologia qualitativa na pesquisa sobre o uso de psicoativos**. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/t_edw9.doc

MAGALHÃES, Raul Francisco. **Crítica da razão ébria**. São Paulo: Annablume, 1994.

MEAD, Herbert. **The Self.** In: **Mind, Self and Society.** Chicago: University Of Chicago Press, 1967.

MINAYO, M. C. S. **O Desafio do Conhecimento- Pesquisa Qualitativa em Saúde**. São Paulo-Rio de Janeiro, Hucitec-abrasco, 1999 *apud* MACRAE, Edward. **A metodologia qualitativa na pesquisa sobre o uso de psicoativos**. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/t_edw9.doc

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

MORI, Bernd Brabec. **Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Ayahuasca Usage in the Peruvian Amazon**. In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

MÓRTIMER, Lúcio. **Nosso Senhor Aparecido na Floresta.** São Paulo: Edição Céu de Maria, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp, 2006.

OTT. Jonathan. **Psychonautic Uses of "Ayahuasca" and its Analogues.** In: In: LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Apresentação.** In: WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente: uma aula**. In: **Novos Estudos CEBRAP,** São Paulo, n.75, julho de 2006, p. 111-127.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Glossário.** In: WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

POLARI, Alex. **Mr. Chico, please heal yourself! - Spiritual Healing in the Santo Daime Doctrine and its Interface with Medical-Scientific Knowledge**. In: Labate, Beatriz e Jungaberle, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

POPPER, Karl Raymond. **Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária.** São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

ROHDE, Silvio A. e SANDER, Hajo. **The Development of the Legal Situation of Santo Daime in Germany.** In: Labate, Beatriz e Jungaberle, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

ROY, Olivier. **Globalized Islam: The Search for a New Ummah.** Nova Iorque: Columbia University Press, 2004

SCHMID, Janine Tatjana. **Ayahuasca Healing: A Qualitative Study about Fifteen European People Handling their Diseases.** In: Labate, Beatriz e Jungaberle, Henrik. **The internationalization of Ayahuasca**. Berlim: Lit Verlag, 2011.

SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

TAINE, Hyppolite, apud CUNHA, Euclides. **Os Sertões**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

THOMAS, William. **Social organization and social personality. Selected papers**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WEBER, Max. **Conceitos sociológicos fundamentais**. In: WEBER, Max. **Economia e sociedade, Vol. I.** Brasília: Ed. UnB, 1991.

WEBER, Max. **Os três tipos puros de dominação legítima**. In: Cohn, Gabriel (org.). **Weber**. São Paulo: Ática, 1991.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.