

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

PAULINA VALAMIEL LOPES

*O MESTRE É O DE NAZARÉ E O MISTÉRIO É DA AMAZÔNIA: UMA ANÁLISE
SOCIOLOGICA DA DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL*

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2021

*O MESTRE É O DE NAZARÉ E O MISTÉRIO É DA AMAZÔNIA: UMA ANÁLISE
SOCIOLOGICA DA DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL*

PAULINA VALAMIEL LOPES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Silvia Regina Alves Fernandes

CAMPOS OS GOYTACAZES

2021

PAULINA VALAMIEL LOPES

O MESTRE É O DE NAZARÉ E O MISTÉRIO É DA AMAZÔNIA: UMA ANÁLISE
SOCIOLOGICA DA DIÁSPORA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia Política.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Silvia Regina Fernandes

BANCA EXAMINADORA

Orientadora Prof^a. Dr^a. Silvia Regina Alves Fernandes

Prof. Dr. Glauber Loures de Assis

Prof. Dr. Roberto Torres Dutra

Prof. Dr. Rodrigo Toniol

CAMPOS DOS GOYTACAZES - RJ

2021

Aos meus mais velhos

AGRADECIMENTOS

A pesquisa sobre o Santo Daime em Portugal é fruto da movimentação e dos encontros entre incontáveis agentes humanos e não humanos em diferentes lugares da Terra. Falo de tudo que aqui há, mesmo aquilo que não vemos a olhos nus. Considerando a importância deste espaço e sua abertura para darmos nome a outras dimensões afetivas que conduzem esta pesquisa, sinto-me feliz por ter aqui tantos agentes a agradecer. Início então, expressando meu sentimento de gratidão às plantas e sua agência durante toda a caminhada até aqui. Ao Sol, à Lua e as Estrelas, assim como Mestre Raimundo Irineu Serra vem cantando através de nós, daimistas por todos estes anos. Por falar em meu Mestre, sou eternamente grata por sua existência, especialmente, por ensinar cantando que devemos respeitar-nos com alegria e com amor. Estes afetos, sobre os quais Spinoza também escreveu, são bons nomes para os afetos que conduziram esta pesquisa. Explico: trabalhei nesta pesquisa com alegria e com amor, o que não anula e nem diminui as dificuldades e angústias vividas ao longo do caminho diante de um cenário pandêmico, de crise política e econômica. Os bons encontros, no entanto, foram tantos e inumeráveis – mesmo que mediados por softwares - que não posso deixar de mencioná-los como potentes diluidores da praga emocional conservadora. Nesta travessia, agradeço, em especial, aos daimistas de Portugal por tudo que vêm construindo e pela confiança de relatá-lo a mim ao longo da pesquisa. Agradeço a igreja C. C. L. e suas lideranças pela coragem, pela recepção, acolhimento e pelo carinho durante o trabalho de campo em Portugal. Também são parte importante desta travessia, pessoas e instituições a quem agradeço, com alegria e com amor, pelo encontro;

Aos meus pais pelo suporte incondicional;

Às minhas amigas e amigos queridos, em especial, a Giovanna e Antônio por toda sociologia de boteco, pelas longas conversas e pela paciência de me escutarem por tantas longas horas a falar da pesquisa;

À Ana Clara, com quem divido, de mãos dadas, esta travessia;

À orientação da professora Silvia Fernandes, sua confiança e tempo dedicados a este trabalho;

Aos pesquisadores do Santo Daime que ao longo de tantos anos vêm construindo importantes estudos sobre esta religião;

À Glauber Loures de Assis e Jacqueline Rodrigues de Assis pelas referências teóricas, de vida, e, especialmente pela possibilidade de integração. Agradeço pelo suporte, pela boa amizade e pelo bem querer.

Ao professor e amigo Paulo Rodrigues Gajanigo por acreditar em mim e por tantos encontros tão potentes desde o início da minha caminhada nas Ciências Sociais;

Aos professores Cristina Maria de Castro e Roberto Dutra pelas aulas tão significativas, mesmo diante dos desafios pedagógicos ao longo da pandemia e pelas importantes contribuições feitas a esta pesquisa;

A igreja Céu do Espírito Santo por ter me aberto as portas para a religião do Santo Daime;

A igreja Céu da Divina Estrela pelo acolhimento, pelo suporte espiritual, afetivo, intelectual, pelo respeito e por ser a igreja onde escolhi dar continuidade a minha prática devocional como daimista;

Ao grupo de pesquisa Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião (CRELIG) pelas trocas e parcerias acadêmicas;

A CAPES pelo financiamento;

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense;

À guiança de Tupinambá, Tranca Rua das Almas e Vovó Cambinda de Aruanda.

**“Saudade é mato
Cresce em qualquer lugar”
(Pedro Rocha)**

RESUMO

O presente trabalho volta-se ao estudo sociológico da diáspora da religião brasileira do Santo Daime em Portugal. Elementos como a genealogia desta religião no país estudado, análise das experiências subjetivas e o diálogo desta religião com a esfera pública serão analisados no contexto de uma modernidade pluralista (BERGER, LUCKMAN, 2017). Tais dados foram recolhidos por meio do trabalho etnográfico que envolveu a técnica da história oral, observação participante, entrevistas semiestruturadas e aplicação de um questionário *online*. A partir disso, objetivamos a construção de uma análise da configuração do Santo Daime em Portugal em diálogo com as teorias sobre a modernidade religiosa. Neste estudo, foi possível identificar então, que o Santo Daime se configura em Portugal por meio de uma trajetória multiforme e policêntrica que extrapola a relação Brasil x Portugal. Além disso, no ambiente das cerimônias, uma diversidade de lusofonias circula, é produzida e atualizada por meio dos hinos e dos mais variados sotaques presentes nestes espaços. Neste ambiente, o Santo Daime enquanto um “Cristo da Amazônia” ou “Cristo da Floresta” parece funcionar como ponte cognitiva diante dos primeiros estranhamentos experienciados por sujeitos não daimistas diante deste “novo outro”. Portugal, por ter como parte de seu território a Ilha da Madeira que apresenta condições favoráveis para o plantio das espécies comumente utilizadas na produção de *ayahuasca*, também apresenta uma tendência a se tornar um potencial exportador de *ayahuasca* para a União Europeia. Tudo isso se desenvolve em um contexto de tensão onde renascença psicodélica e guerra internacional a (algumas drogas) tornam-se importantes modeladores da expansão do Santo Daime em Portugal e no mundo. Por fim, por se tratar de uma religião pluralista dotada de diversas dimensões de análise, o Santo Daime convoca a sociologia e antropologia da religião para a possibilidade de ampliar seus estudos.

Palavras-chave: Santo Daime; Portugal; Religião; Modernidade; Pluralismo

ABSTRACT

The present work focuses on the sociological study of the diaspora of the Brazilian religion Santo Daime in Portugal. Elements such as the genealogy of this religion in the country studied, analysis of subjective experiences and this religion's dialogue with the public sphere prevail in the context of a pluralist modernity (BERGER, LUCKMAN, 2017). Such data were collected through ethnographic work that involved the technique of oral history, participant observation, semi-structured interview and an application of an online questionnaire. From this, we aim to build an analysis about Santo Daime's configuration in Portugal in dialogue with theories on religious modernity. In this study, it was possible to identify, then, that Santo Daime has been configuring in Portugal through a multiform and polycentric trajectory that extrapolates the Brazil x Portugal relationship. In addition, in the ambience of the ceremonies, a diversity of the Portuguese idiom circulates, integrates and are updated through the hymns and the most varied accents present in the spaces. In this environment, Santo Daime as the "Christ of the Amazon" or "Christ of the Forest" seems to function as a cognitive bridge in the face of the first experiences tried by non-daimistic subjects that can get in chock with this "new other". Portugal has as part of its territory, the Madeira Island, which presents favorable conditions for growing the species commonly used in the production of ayahuasca. Due to that, Portugal also has a tendency to become a potential exporter of ayahuasca to the European Union. All of this develops in a context of tension where psychedelic renaissance and international war on (some drugs) become important models for the expansion of the Santo Daime in Portugal and in the world. Finally, because it is a pluralist religion with several dimensions of analysis, Santo Daime calls the sociology and anthropology of religion for a possibility to expand its studies.

Key-words: Santo Daime; Portugal; Religion, Modernity; Pluralism

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS	XII
LISTA DE SIGLAS	XIII
INTRODUÇÃO.....	14
METODOLOGIA.....	18
CAPITULO 1. A EXPANSÃO DO SANTO DAIME E SUA RELAÇÃO COM AS TEORIAS SOBRE MODERNIZAÇÃO RELIGIOSA.....	28
1. 1. O Surgimento de uma religião da floresta.....	32
1.2. As características estruturais do Santo Daime: amefricanidade, psicoatividade, musicalidade e ecologicidade	37
1.3. <i>Mainstreaming</i> a Ayahuasca	44
1.4. Entre “doutrinar o mundo inteiro” e “convidar é um erro fraternal” : uma estética da discrição na expansão do Santo Daime	48
1.5. Se tem alguém convidando, não negue!: “A primeira viagem missionária do Santo Daime”	54
1.6 Um cristo da floresta na Europa	57
CAPITULO 2 – GENEALOGIA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL.....	61
2.1. Panorama geral de uma laicidade à portuguesa.....	61
2.2 Chegada do Santo Daime a Portugal	64
2.3. A Nova Era e a agência dos artistas na configuração do campo daimista português.....	72
2.4. A reflexividade da primeira visita da comitiva de Padrinho Alfredo a Portugal: “a coisa expandiu contra a nossa vontade”	75
2.4 Negociações e conflitos em um campo daimista português em formação	82
2.5 - Fim da primeira fase do Daime em Portugal.....	87
2.6. Fase e experimental - Um novo “grupo de estudos” em Portugal: cerimônias daimistas intermitentes	91
2.7. De Portugal para o Brasil.....	95
CAPITULO 3 – A EXPERIÊNCIA DAIMISTA NO CONTEXTO PORTUGUÊS.....	106
3.1 Sociodemografia do Santo Daime em Portugal.....	107
3.2. Trajetória religiosa dos daimistas em Portugal: “passei a rezar mais e aprendi a rezar melhor”	118
3.3. “Os visitantes” e o mercado religioso daimista em Portugal.....	124
3.4. Das “linhas de trabalho” em Portugal.....	128
3.5. O “sentir e a mediunidade” – o self plural	130
3.5. Questões de gênero no Santo Daime em Portugal e a Santa Maria.....	141

3.5.1. Entre LGBTs, mulheres jovens e homens idosos	146	
3.6. Hinos e o português: “ser é estar, estar é ser”	152	
CAPÍTULO IV – INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SANTO DAIME EM PORTUGAL: O CRISTO DA AMAZÔNIA E A ESFERA PÚBLICA		161
4.1. Panorama geral da legalização do uso religioso da <i>ayahuasca</i> no Brasil	161	
4.2. Legalização do Santo Daime em Portugal.....	166	
4.3. As contradições internas da “legalização do Santo Daime em Portugal”	171	
4.4. Um Daime sem Santo	178	
4.5. O Cristo da Amazônia enquanto associação em defesa do meio ambiente.....	183	
4.6. Sementes plantadas: o Santo Daime chega à Ilha da Madeira	189	
4.7. Santo Daime e COVID-19.....	194	
Considerações finais	196	

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Raimundo Irineu Serra.

Figura 2 – Sebastião Mota de Melo.

Figura 3 – Cerimônia de fardamento de Augusto.

Figura 4 – Augusto tomando Daime servido por Alex Polari em uma cerimônia em Mauá, RJ.

Figura 5 – Concentração na casa de Júlio e Augusto.

Figura 6 – Altar daimista montado por Júlio e Augusto.

Figura 7 - Concentração na casa de Júlio e Augusto.

Figura 8 – Pintura de Helena.

Figura 9 – Pintura de Helena.

LISTA DE SIGLAS

ABRAMD - Associação Brasileira Multidisciplinar de Estudos sobre Drogas

ANPC – Autoridade Nacional de Emergência e Proteção Civil

CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal

CEFLI – Centro Eclético Flor de Lótus Iluminada

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

DMT – dimetiltryptamina

ICEFLU- Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal

INFRAMED – Autoridade Nacional do Medicamento e Produtos de Saúde, I.P.

NIF – Número de Identificação Fiscal

SICAD –Serviço de Intervenção nos Comportamentos Aditivos e nas Dependências

INTRODUÇÃO

A presente dissertação volta-se ao estudo etnográfico da diáspora da religião brasileira do Santo Daime¹ em Portugal. Antes de adentrarmos no presente objeto, buscarei tecer aqui algumas considerações para apresentar brevemente ao leitor a religião daimista e parte do seu processo de transnacionalização no mundo global. Entendo que muitos estudos se dedicaram e vêm se dedicando à construção de narrativas sobre a história do Santo Daime e seus principais desdobramentos no Brasil (MACRAE, 1992; MOREIRA, MACRAE, 2011; ASSIS, 2017; FRÓES, 2019, MÓRTIMER, 2018). Neste sentido, reconhecendo a importância desta bibliografia, me sinto segura ao dedicar a maior parte da escrita ao estudo do Santo Daime em Portugal, partindo dos dados encontrados no campo em diálogo com tais pesquisas, bem como com estudos acerca da diáspora do Santo Daime em outros países, (GROISSMAN, 2000, 2004), (HANEGRAAFF, 2011), (PLAS, 2011), (BALZER, 2005), (ROHDE, SANDER, 2011), (BLAINEY 2013), (MEEUS, 2018), (MENOZZI, 2011), (PAVILLARD, CASAS, 2011), (GREGANICH, 2016), (HARBER, 2011) em uma perspectiva sociológica mais ampla acerca dos temas de religião e modernidade.

Muito embora o Santo Daime seja uma religião que congrega uma minoria quantitativa de pessoas em relação a religiões como o catolicismo e o islamismo, vejo que esta religião brasileira nos revela aspectos de grande relevância acerca de muitas das tendências presentes na modernidade. O Santo Daime pode ser encontrado atualmente em aproximadamente 43 países (ASSIS, 2017), de modo que em 1990 “já havia grupos daimistas estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal” (BLAINEY, 2013). Por ser uma religião cujo uso sacramental da bebida *ayahuasca* é base fundamental da experiência e de sua constituição, a guerra internacional à (algumas) drogas impõe fragilidade legal ao Santo Daime. Independentemente disso, mesmo contando com a possibilidade de controle internacional de seu sacramento religioso fundamental, o Santo Daime continua se expandindo para todo o mundo. Me refiro aqui a uma existência que, em uma perspectiva mais ampla, acontece em um mundo secular, no qual a religião está presente das mais diversas formas, e, muitas vezes, sendo fortemente atravessada pelo fenômeno de suas diásporas. Em Portugal, mesmo existindo de “forma discreta”, o Santo Daime se apresenta como importante produtor de relações sociais, de redes xamânicas e da diversidade e pluralidade da

¹ Utilizamos aqui o nome Santo Daime, adotado pelas correntes expansionistas dessa religião amazônica, especialmente pela ICEFLU (antiga CEFLURIS).

língua portuguesa. Adiantamos então que, do ponto de vista macroestrutural, no horizonte da globalização, o Santo Daime nos convoca, enquanto sociólogos da religião, a pensar outras possibilidades de existência da religião e da experiência religiosa na modernidade, bem como seu impacto na esfera pública e nas subjetividades.

OBJETIVOS

Tendo em vista os apontamentos tecidos até aqui, destaca-se como objetivo geral desta pesquisa a análise de como o Santo Daime se configura em Portugal no contexto de uma modernidade plural (LUCKMANN, BERGER, 2018). Desse modo, qual a trajetória do Santo Daime no país estudado? A partir de quais condições o Santo Daime se estabelece em Portugal e quais as negociações necessárias para a manutenção desta diáspora religiosa? Nesta perspectiva, entre os objetivos específicos estão a construção de uma genealogia do Santo Daime em Portugal a partir da utilização da técnica da história oral. Além disso, nos voltaremos ao estudo sociológico da experiência subjetiva de daimistas que participam do Santo Daime em Portugal, tendo em vista a importância da agência destes atores especialmente no que tange à demanda pelo Santo Daime no país ao longo de pouco mais de três décadas. Por fim, também como parte de nossos objetivos específicos, está a análise das negociações dessa religião com a esfera pública em Portugal.

JUSTIFICATIVA

Até o momento, temos visto, por meio da observação participante entre os anos de 2017 e 2018, que elementos católicos na cosmologia daimista parecem estabelecer uma ponte cognitiva entre o Santo Daime e a experiência dos daimistas em Portugal, o que não se apresenta de forma restrita aos portugueses. A maior parte dos daimistas em Portugal é portuguesa, além disso, entre a diversidade de símbolos presentes na cosmologia do Santo Daime, estes daimistas – portugueses e brasileiros – identificam-se com a simbologia cristã presente nesta religião. O mesmo dado nos instiga a investigações mais profundas, uma vez que o cristianismo católico, sozinho, não parece ser o responsável por angariar adeptos a essa religião em Portugal, tendo em vista a expressiva existência de outras igrejas cristãs no país. Ainda que haja uma ponte cognitiva entre a simbologia cristã presente no catolicismo e no Santo Daime, estes adeptos parecem buscar um outro tipo de cristo: um Cristo da Amazônia, que, por sua vez, fala “brasileiro”.

A inversão da posição do Brasil nos fluxos migratórios com Portugal tem originado diásporas de religiões como a Umbanda (FRIGERIO, 2016; SARAIVA, 2016), a Renovação Carismática (CARRANZA, MARIZ, 2016; SHERINGHAN, 2016) e das evangélicas do Brasil (MAFRA, SWATOWISKI, SAMPAIO, 2016; RIAL BARRERA, 2016). No que diz respeito ao Santo Daime, o processo mais expressivo de expansão dessa religião passa a ocorrer a partir da década de 1980, ainda sob liderança do seringueiro Sebastião Moda de Melo (ASSIS, 2017). De acordo com os dados levantados durante o campo, o Santo Daime existe em Portugal desde o ano de 1988, construindo uma trajetória multiforme e policêntrica que configura um campo daimista português. Neste campo, o imaginário de um Brasil onde o sagrado não foi erradicado pela modernidade (ROCHA, VÁSQUEZ, 2016) encontra sua ampla encenação na experiência ritual do Santo Daime, onde Jesus, Maria e José são louvados junto aos Orixás, caboclos, pretos velhos, e, especialmente, junto e análogos ao sol, a lua, as estrelas e a floresta. Sobre isso, cabe mencionarmos a importante constatação feita por Glauber Assis (2017) ao destacar que, ao migrar da floresta amazônica para o mundo, o Santo Daime tornou-se uma “religião da floresta”. (ASSIS, 2017)

Na maioria dos países onde o Santo Daime existe atualmente, seus adeptos são predominantemente não brasileiros. (ASSIS, 2017) Neste caso, por não terem a língua portuguesa como língua materna, estes adeptos se esforçam para aprender o português, compreendendo o idioma até mesmo como uma língua sagrada (ASSIS, 2017). No caso de Portugal, o uso do mesmo idioma no qual os hinos daimistas são tradicionalmente cantados parece facilitar a compreensão racional dos símbolos e da teologia daimista presente nos hinos pelos portugueses. Este elemento também nos instigou a aprofundar na experiência subjetiva daimista em Portugal, país que, a despeito do acordo ortográfico de 1990, é visto pelos brasileiros entrevistados, como “o país do português correto”. Este “português correto”, no entanto, contrasta com o português “brasileiro”, caboclo e ribeirinho presente nos hinos, especialmente nos “hinos oficiais” da religião daimista, que correspondem às lideranças mais antigas dessa religião. É curioso que neste cenário, portugueses, que constituem a maioria dos adeptos em Portugal, esforcem-se para cantar os hinos seguindo a estética cabocla do Santo Daime, também “recebendo hinos” com palavras e conjugações típicas desta estética tradicional dos hinos, que não deixa de incluir expressões de um português lusitano.

Na esfera pública, o Santo Daime existe no país sob um Número de Identificação Fiscal (NIF), documento referente a questões de índole fiscal e aduaneira. Isso ocorre, pois a religião teve seu pedido de registro como Pessoas Colectivas Religiosas negado pela comissão de liberdade religiosa. Deste modo, de acordo com uma de nossas interlocutoras, por orientações do próprio órgão, a instituição representativa dos daimistas no país ficou registrada como uma organização em defesa do meio ambiente, tendo em vista as fortes referências à Amazônia no Santo Daime.

Partindo de uma análise do ponto de vista da experiência dos daimistas presentes em Portugal, o Santo Daime enquanto uma alternativa religiosa cristã reflete tendências expressivamente modernas, como a busca por sentido e autenticidade do sujeito moderno. Tais tendências compõem a demanda por uma religião cristã, brasileira e “da floresta” como o Santo Daime em Portugal. De um ponto de vista mais amplo, o campo é permeado por conflitos, uma vez que, de modo geral, as contradições dispostas na modernidade, como o constante processo de racionalização do mundo, exigem adaptações ao Santo Daime. Em Portugal, podemos dizer que o Santo Daime expressa sua tensão primordial (ASSIS, 2017) nas divergências entre grupos acerca da publicização da religião em Portugal em diferentes dimensões. Se, para alguns, a liberdade significa o ganho de legitimidade do Santo Daime pelo Estado, para outros, - no caso de Portugal, a maioria – a alternativa de utilização da condição de ilegalidade para a liberdade do Santo Daime parece funcionar como estratégia mais viável para inviabilização do controle do Estado e, portanto, como forma de manutenção da expansão.

Outra questão identificada no campo é a predominância de um número de adeptos acima de 40 anos até o ano de 2020, o que contrasta com o que ocorria às primeiras décadas do Santo Daime no país estudado. Este dado também nos leva a refletir acerca da presença da juventude no Santo Daime em Portugal. Vimos que alguns daimistas têm filhos, entre crianças, adolescentes e jovens adultos que não frequentam a religião dos pais. Além disso, parece-nos que o Santo Daime apresenta uma baixa popularidade entre os jovens portugueses de modo geral, ao observar o perfil dos adeptos iniciados na religião. Por outro lado, estes jovens compõem parte da clientela flutuante do Santo Daime no país, o que também é responsável pela manutenção dessa diáspora.

Questões como estas mencionadas acima, além de outros entrecruzamentos presentes na diáspora do Santo Daime em Portugal estarão divididos no presente texto, seguindo uma arquitetura na qual procuramos esmiuçar a complexidade do objeto aqui analisado. Para isso, no capítulo

inicial, tecemos uma análise da expansão do Santo Daime em diálogo com as teorias sobre a modernidade religiosa. Para isso, além das fontes bibliográficas sobre os temas, recorreremos às narrativas de interlocutores que estiveram presentes nas primeiras cerimônias oficiais do Santo Daime fora do Brasil. É a partir desta análise inicial, que traremos à luz, características estruturais do Santo Daime já previamente discutidas por autores como Glauber Assis (2017) a fim de desenvolvê-las a partir do que o campo em Portugal tem nos mostrado. Em seguida, o capítulo II deste estudo busca tecer uma genealogia do Santo Daime em Portugal também a partir das narrativas dos interlocutores por meio da técnica da história oral, o que, no entanto, não restringe o capítulo a um texto unicamente historiográfico.

A trajetória desta religião na chamada “Terra das Luzes” parece convocar a sociologia para uma discussão destes processos, especialmente no que diz respeito à produção de sociabilidades engendrada por agentes responsáveis pela existência e manutenção do Santo Daime no país. Por falar nestes agentes, o capítulo III dedica-se ao estudo de suas experiências no contexto estudado. Veremos aí, um pouco de sua trajetória religiosa até o Santo Daime, os motivadores para seguirem ou não a religião, além de escutarmos de forma sensível suas experiências subjetivas, sensoriais com a chamada “força do Santo Daime”. Não obstante, também nos voltamos a observação da compreensão do idioma português por parte dos daimistas de Portugal, o que se contrasta com a realidade vivida por adeptos do Santo Daime em outros países, que em sua maioria, não falam português. Ao mesmo tempo, embora trate-se do mesmo idioma, veremos questões idiossincráticas referentes a sotaques e entonações que refletem os ambientes cerimoniais do Santo Daime em Portugal, como lugares de diversidade da língua portuguesa. Identificamos também, questões pertinentes à nossa análise, como estruturas de poder e divergências ritualísticas que parecem dar a tônica da atual configuração do Santo Daime em Portugal. Por fim, no capítulo IV, questões como a negociação do Santo Daime com a esfera pública no País torna-se nosso objeto de análise. Aqui, veremos as contradições vividas por essa religião e seus adeptos frente a condição de “acinzentamento” vivida pelo Santo Daime no país, que para os adeptos, trata-se de uma religião legítima, e, na esfera pública, como já mencionamos acima, uma “associação em defesa do meio ambiente”.

METODOLOGIA

Em 2017 participei do programa de mobilidade acadêmica internacional pela Universidade Federal Fluminense, onde me graduei no curso de Ciências Sociais. Durante o período de agosto de 2017 a fevereiro de 2018, vivi na cidade de Lisboa, em Portugal, onde cursei um semestre do curso de Antropologia na Universidade de Lisboa e tive também a oportunidade de conhecer a igreja daimista C.C.L. A partir da frequência nos rituais e durante o convívio com a irmandade, pude iniciar minha observação participante. Vale expor aqui que meu contato com a religião daimista tem seu início no ano de 2015, quando me fardei² na igreja Céu do Espírito Santo, localizada na região do Caparaó, no estado do Espírito Santo, Brasil. O primeiro contato com o Santo Daime já havia despertado meu interesse em realizar um aprofundamento na religião, tanto na perspectiva científica, quanto no âmbito privado. Desse modo, vejo que o interesse afetivo-místico nunca esteve dissociado do interesse científico, uma vez que ambas as posições constituem a minha identidade. Explico: conheci o Santo Daime quando era uma cientista social em formação, ainda nos primeiros anos da graduação. Me construí – e venho me construindo - assim, simultaneamente Cientista Social e daimista. Tal condição me torna inscrita como sujeito em um debate já clássico nas Ciências Sociais, mas nem por isso controverso.

Pesquisadores como Glauber Assis (2014; 2017), Beatriz Labate (2014; 2016), Edward MacRae (1992, 2011), Sandra Goulart (1996), entre outros, compartilham desse hibridismo, e, a respeito da premissa do distanciamento metodológico proposto pela ciência, Glauber Assis (2017), ao ampliar a noção de “antropólogo ayahuasqueiro” de Beatriz Labate (2016), sugere as categorias de “pesquisador ayahuasqueiro” e “cientista social ayahuasqueiro”, incluindo também a de “sociólogo ayahuasqueiro” (ASSIS, 2017).

O Santo Daime, como já mencionado aqui, é uma religião cujo consumo da bebida *ayahuasca* é parte fundamental das cerimônias, bem como em todas as outras religiões ayahuasqueiras (Barquinha, União do Vegetal) e movimento xamânicos, sendo assim, o consumo da bebida por parte do pesquisador tende a facilitar um contato produtivo com a cosmologia do ritual (ASSIS, 2017). A posição de um “cientista social ayahuasqueiro” (ASSIS, 2017) está diretamente ligada ao consumo da bebida enquanto forma de aproximações com o campo, e muito dialoga com as perspectivas de autores como Foot-Whyte (1943) e Florence Weber (1958), no que diz respeito à necessidade de “estar com” o grupo estudado.

² “Fardamento” é o nome dado ao rito de passagem do Santo Daime que marca a entrada de um membro à religião.

A mudança de Foot-Whyte (1943) de sua acomodação em Harvard para uma casa de imigrantes italianos em Corneville ilustra a investida do autor em estar o mais próximo possível do grupo estudado. Do mesmo modo, Florence Weber (1958) expõe a relevância de pontuar sua proximidade já existente com o campo, uma vez que a autora havia crescido e se relacionado com as pessoas da cidade onde fez sua etnografia na França. Destaco aqui, como ponto em comum entre os autores, a relevância da proximidade do pesquisador e do objeto estudado a partir de uma imersão no campo. Esse estreitamento das relações a partir da imersão no campo resultaria em um afrouxamento das condições hierárquicas entre “pesquisador” e “pesquisado”. No meu caso, de modo diferente de Foot-Whyte (1943) e Florence Weber (1958), percebo uma relação um pouco mais imbricada com o campo. Isto significa que, como pontuei anteriormente, venho me construindo cientista social e daimista desde a graduação no curso de Ciências Sociais. Não conheci o Santo Daime com o objetivo de estudá-lo, nem tampouco em busca de uma religião privada. No entanto, no que diz respeito ao Santo Daime em Portugal, o qual conheci após alguns anos de “fardada”, busquei a irmandade de Portugal visando 1) a continuação da minha prática devocional e 2) a continuação e o amadurecimento da minha pesquisa de monografia em Ciências Sociais sobre o Santo Daime, que ainda não tinha um objeto definido.

Me apresentei às lideranças da igreja C. C. L. a partir do lugar que já entendia ocupar: de daimista pesquisadora. (KASTRUP, 2011) Fui assim apresentada aos demais membros da igreja, após a primeira cerimônia de concentração que ali participei, no dia 15 de agosto de 2017. Todos ali pareciam se interessar pela pesquisa, que até o momento seria sobre as particularidades pedagógicas dos rituais do Santo Daime. Ao longo do tempo que estive ali, realizei entrevistas com membros da igreja, bem como realizei a observação participante paralela à minha prática devocional. Sentia, no entanto, que diante de alguns estranhamentos, aproximações, observação de conflitos vividos pelo Santo Daime em Portugal, entrecruzamentos estruturais bem como a ausência de pesquisas sobre o campo, que um recorte mais objetivo, voltado à realidade do Santo Daime naquele país poderia ser objeto de grande interesse sociológico. Entendo que falaremos aqui de uma religião de origem Amazônica, brasileira, a qual mescla elementos do catolicismo popular e outras cosmologias presentes no Brasil, – sobre as quais falaremos com mais profundidade no capítulo I – com fortes referências a um ideal de “brasilidade” em configuração na ex metrópole da ex colônia. Além disso, ao mencionarmos Portugal, falamos de um país majoritariamente católico, terra das aparições de Fátima, que, embora apresente atualmente, um dos modelos mais

flexíveis em políticas sobre drogas, se recusa a reconhecer o Santo Daime enquanto uma religião legítima tendo em vista, principalmente, o uso sacramental da bebida de origem ameríndia, *ayahuasca*.

Olhar para tais questões latentes no presente objeto também revelavam a ambiguidade do lugar de pesquisadora daimista, uma vez que despertavam a desconfiança de alguns membros com relação a mim. Percebi que, para alguns, eu era uma pessoa com um potencial destrutivo de expor as fragilidades de uma religião que já é frágil no espaço público, e assim torná-la mais vulnerável. Poderia ser eu a desvelar para outros grupos sociais, ou mesmo divulgar informações preferencialmente mantidas na “discrição” pelos daimistas. Tendo isso em vista, mantive com honestidade minha identidade dentro do grupo e no espaço acadêmico, o que envolveu negociações com o campo a fim de respeitar o desejo dos daimistas por “discrição”. Isto se traduz em questões como a ocultação da maioria dos nomes e/ou alteração por nomes fictícios, bem como a utilização apenas das iniciais das igrejas/pontos daimistas de Portugal.

Mateus Henrique Zotti Maas (2015) compartilha de um lugar semelhante, tendo este autor conhecido a religião daimista durante sua graduação no curso de Ciências Sociais. Segundo ele, o interesse pessoal e acadêmico pelo Santo Daime ocorrera no mesmo período, constituindo assim sua identidade para si e para o grupo. Ao mencionar que “estudava o Santo Daime” para um dos membros da igreja que frequentava, Maas (2015) menciona ter escutado deste daimista que Mestre Irineu o ajudaria na pesquisa. Como observa o autor, nem para o grupo e nem para ele, “pesquisador” e “daimista” estavam separados. É neste sentido que optar pela “sinceridade metodológica” (WEBER, 2006) foi fundamental ao longo da pesquisa, isto é, uma sinceridade metodológica que respeitasse os daimistas bem como o rigor científico necessário às análises. Deste modo, pontuar mesmo as negociações necessárias à pesquisa tornam-se parte de seu tecido, uma vez que não se pesquisa *sobre*, mas com os sujeitos. (LACAZ; PASSOS; LOUZADA, 2013)

Devo mencionar aqui que, durante o ano de 2020, a divulgação de um vídeo sobre a pesquisa do Santo Daime em Portugal, dentro da série de apresentações breves das pesquisas dos pesquisadores do Grupo de Pesquisa Dinâmicas Territoriais, Cultura e Religião, foi recebida de forma negativa por uma daimista de Portugal. Após ver o vídeo que havia sido divulgado em algumas redes sociais, esta daimista enviou-me uma mensagem, pedindo que ele fosse retirado destas redes. A questão se justificava pelo seu receio do vídeo dar visibilidade à existência do Santo

Daime no país. Embora a existência do Santo Daime seja pública desde o início dos anos dois mil por meio da fundação da Comunidade Daimista de Portugal, de um *blog* público pertencente a uma igreja situada no país e da constatação da presença do Santo Daime em Portugal por autores como Blainey (2013) e Glauber Assis, entendemos a necessidade de respeitar seu incômodo. O vídeo, mesmo falando de forma abrangente, em aproximadamente três minutos sobre a pesquisa, foi assim removido por nós do canal no *Youtube*. A necessidade desta negociação se traduz também enquanto parte de negociações necessárias com o campo, uma vez que esta pessoa é um agente de grande importância à pesquisa e narrativa remonta os primórdios do Santo Daime em Portugal.

Outra situação relevante a ser mencionada é a impossibilidade de entrevistar um dos daimistas de Portugal que se negou a conceder uma entrevista, tendo em vista sua mágoa por eu tê-lo “denunciado por assédio” a uma das lideranças da igreja, o que de fato ocorrera durante o trabalho de campo após aproximações um pouco incisivas e inclinadas a interesses românticos por parte deste interlocutor. Decidir, no ano de 2020, por convidá-lo com um texto formal a participar de uma entrevista foi igualmente constrangedor e parte de uma tentativa radical e fracassada de distanciamento metodológico da minha parte. Mais uma vez, nesta situação, agora após a negativa do interlocutor, ficou clara que a pesquisadora está presente: meu assediador poderia ser meu interlocutor, mas encontrava-se ofendido por, segundo ele, ter sido chamado a atenção pela liderança da igreja pela ocorrência. Segundo ele, isto modificara desde então sua relação com o grupo. Este fato reforça que a pesquisa é construída a partir de um lugar no campo que também é um lugar social, de uma pesquisadora daimista lésbica sujeita a estruturas de poder há muito tempo presentes na sociedade ocidental, e, portanto, no Santo Daime. O que vemos a partir destes relatos é que, como constata Alessandra Lacaz; Pâmella Passos; Williana Louzada (2013) em sua pesquisa conflituosa sobre a Acari de Santa Maria no Rio de Janeiro, é que pesquisa e pesquisado se forjam durante a pesquisa.

Em meio a este processo, foram utilizadas como ferramentas de desenvolvimento dessa pesquisa o balanço bibliográfico acerca dos temas, bem como a leitura de estudos da sociologia e antropologia da religião e produções dentro do campo de estudo da transnacionalização do Santo Daime. Tendo em vista que dados recolhidos por meio da observação participante integram a pesquisa, devo salientar a utilização dessa técnica enquanto um dos principais veículos que possibilitou o início e o desenvolvimento da pesquisa. Quanto a isso, esclareço que trabalhamos

com dados encontrados durante o campo realizado nos anos de 2017 e 2018, um formulário *online* disponibilizado aos daimistas durante o ano de 2020, e a realização de entrevistas semiestruturadas realizadas por chamadas de vídeo, ligações e *e-mails* trocados com daimistas que vivem em Portugal e concentram suas práticas religiosas nas igrejas ou pontos situados no país ao longo do ano de 2019 e 2020.

As redes sociais, nesse contexto, foram facilitadoras do contato com os atores sociais, uma vez que, em virtude da pandemia da COVID-19, não foi possível a utilização da técnica da observação participante durante o ano de 2020, conforme fora inicialmente planejado. Além do risco de realizar uma viagem internacional em contexto pandêmico, os rituais daimistas em Portugal, assim como em grande parte do Brasil e do mundo, foram suspensos durante o crescimento da curva de contágio. Assim, no mundo todo, a maioria das igrejas interromperam os trabalhos do calendário oficial, sem data de retorno, em vista da quarentena mandatória. Nesse caso, a internet se mostrou como um dos principais espaços de transnacionalização do Santo Daime, uma vez que a maioria das igrejas utilizou, e, no caso do Brasil, ainda vêm utilizando esse recurso para cerimônias *online*, momentos de oração, ensaios de hinos junto à irmandade e por fim, para realização das festividades planejadas para a comemoração do Centenário do Padrinho Sebastião, que aconteceriam no mês de outubro no Céu do Mapiá.

Outro recurso utilizado pela ICEFLU durante a pandemia consistiu na utilização e revitalização da Rádio Jagube, fundada em 1998 no Céu do Mapiá³. A ICEFLU criou uma versão *online*⁴ da rádio, um canal no *Youtube* nomeado Canal Jagube⁵ e uma página no *Facebook*⁶. Até o momento de finalização da presente pesquisa ambos contam, respectivamente com 7,71 mil e 13.748 mil inscritos. As plataformas oferecem programação voltada para a fé daimista nos mais diversos aspectos, incluindo, além dos hinos, transmissão de cerimônias à distância durante a pandemia, diálogos entre membros detentores de grande carisma dentro Santo Daime e pesquisadores daimistas. Como parte da programação do Centenário do Padrinho Sebastião, ocorreu o “I Encontro de Pesquisadores do Santo Daime” transmitido pelo Canal Jagube. Todas

³ Rádio Jagube uma Nova Ideia na Floresta. Disponível em: <<http://www.santodaime.org/site-antigo/comunidade/noticias/RadioJagube.htm>> Acesso em: 22 de dez. 2020.

⁴ Web Rádio Jagube. Disponível em: <<https://radiojagube.org/>> Acesso em: 22 de dez. 2020.

⁵ Canal Jagube. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCnwHfq3m_b8N-gvUXoSZTWQ> Acesso em: 22 de dez. 2020.

⁶ Canal Jagube no Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/canaljagube>> Acesso em: 13 de jan. 2021.

essas plataformas também se tornaram parte da minha prática enquanto daimista em isolamento social, bem como contribuíram para a continuidade da pesquisa. Nestes espaços virtuais, daimistas do mundo inteiro tinham a possibilidade de participar da programação do “Centenário do Padrinho Sebastião”, que como já mencionado, consistiu na realização de cerimônias religiosas e no “I Encontro de Pesquisadores do Santo Daime”, de cunho acadêmico. Neste encontro, as mesas foram organizadas de acordo com temas específicos, como gênero, expansão, linguagem. Por ter sido transmitida para daimistas do mundo todo, pude perceber seu impacto em Portugal, uma vez que durante as transmissões, acompanhei a movimentação e o interesse de daimistas de Portugal no assunto. Além disso, após a mesa sobre a expansão do Santo Daime com a participação de lideranças de igrejas daimistas do Hawaii e na Itália, alguns informantes de Portugal enviaram-me mensagens em tom de entusiasmo de que “queriam ver sobre Portugal”. Em outros casos, informações começaram a chegar mais facilmente, sem que eu as solicitasse diretamente. Esta questão pareceu aproximar os daimistas da importância da pesquisa científica, de modo que antes, na fase inicial da pesquisa, pareciam temerosos em dar informações, e, após as *lives*, tão intensamente praticadas durante a pandemia, viram-se mais confortáveis em fazê-lo.

Diante das condições apresentadas pelo campo, uma técnica não planejada inicialmente foi a necessidade da utilização da técnica da história oral na construção de uma genealogia do Santo Daime em Portugal. A organização de uma genealogia do Santo Daime em Portugal foi se tornando cada vez mais necessária à compreensão da configuração dessa religião no País. Para isso, a memória dos daimistas e seu relato oral nas entrevistas, possibilitou a organização de um fluxograma que serviu de auxílio na organização temporal desse processo de configuração e no mapeamento da movimentação de agentes específicos, os quais terão seu perfil geral disposto na tabela abaixo.

Volto a dizer que, tendo em vista as condições legais do Santo Daime no país estudado, foi parte fundamental das negociações resguardar as identidades das entrevistadas e entrevistados, bem como o nome dos pontos e da igreja presentes em Portugal. Nesse caso, optamos pela utilização de abreviações nos nomes das igrejas, e, no caso das entrevistas, utilizaremos nomes fictícios ou mesmo a ocultação do nome dos sujeitos. Alguns atores, no entanto, pareceram dispostos a terem seus nomes publicados na pesquisa, o que também foi devidamente respeitado durante a escrita. O quadro abaixo, apresenta uma relação destes atores e seus perfis gerais, os quais tiveram contribuição direta com a pesquisa, sendo eles os principais informantes e agentes deste campo.

Quadro de informantes e entrevistados - (2017 – 2021)

Nome fictício	Gênero	Nacionalidade	Idade	Fardado /não fardado	Profissão	Escolaridade
Júlio	Masculino	Brasileiro	68 anos	Fardado	Jornalista aposentado	Superior completo
Augusto	Masculino	Português	75 anos	Fardado	Comissário de bordo aposentado	Não informado
Fernando	Masculino	Brasileiro	50 anos	Fardado	Formado em design, trabalha com agricultura atualmente	Superior completo
Lis	Feminino	Portuguesa	50 anos	Fardada	Agência de correios	Segundo grau completo
Helena	Feminino	Portuguesa	62 anos	Ex-Fardada	Artista	Não informado
Catarina	Feminino	Portuguesa	47 anos	Fardada	Não informado	Superior completo
Raimundo	Masculino	Brasileiro	60 anos	Fardado	Artista. Trabalha com agricultura.	Não informado
Francisco	Masculino	Português	69 anos	Fardado	Aposentado	Não informado
Cardoso	Masculino	Português	53 anos	Fardado	Agricultor	Não informado
Narayna	Feminino	Brasileira	23 anos	Fardada	Estudante	Segundo grau completo
Ana	Feminino	Brasileira	60 anos	Fardada	Psicóloga aposentada.	Superior completo

					Foi ex funcionária pública no Brasil.	
Regina	Feminino	Brasileira	56 anos	Fardada	Jornalista	Superior completo
Leny	Feminino	Brasileiro	50 anos	Fardada	Terapeuta holística	Superior completo
Marlene	Feminino	Portuguesa	40 anos	Fardada	Desempregada	Segundo grau completo
Luis	Masculino	Português	41 anos	Fardado	Professor universitário	Superior e pós graduação completos
Felipa	Feminino	Portuguesa	45 anos	Fardada	Gestora de produto na área de embalagens e indústria e terapeuta holística.	Superior completo
Onofre	Masculino	Português	Não informa do.	Fardado	Economista, atualmente trabalha com agricultura	Superior completo. Mestrando.
José Ricardo	Masculino	Brasileiro	72 anos	Fardado	Psicólogo	Superior completo
Reinaldo Zanelli	Masculino	Brasileiro	75 anos	Fardado	Jornalista	Superior completo
Sara	Feminino	Argentina	35 anos	Fardada	Desempregada	Superior completo

Antônio	Masculino	Português	40 anos	Fardado	Sem emprego formal	Não informado
Dimas	Masculino	Português	36 anos	Fardado	Produtor de música eletrônica	Superior completo
Rafael	Masculino	Português	25 anos	Não fardado	Músico e estudante de graduação	Superior incompleto
Robson	Masculino	Brasileiro	30 anos	Fardado	Cientista Social ligado à sociologia rural	Superior completo e pós graduando
Álvaro	Masculino	Português	28 anos	Fardado	Cineasta sem emprego formal	Superior completo
Paloma	Feminino	Portuguesa	54 anos	Fardada	Acupunturista	Não informado
Paolo	Masculino	Italiano	Aprox 40 anos.	Fardado	Empreendedor, dono de empresa de alimentos naturais	Não informado
Hans	Masculino	(pediu para não informar)	46 anos	Fardado	Ex empresário	Superior completo
Luana	Feminino	Brasileira	39 anos	Fardada	Psicóloga	Superior completo
Vasco	Masculino	Português	50 anos	Fardado	Xamã	Não informado
Luís Fernando	Masculino	Brasileiro	70 anos	Fardado	Tesoureiro da ICEFLU	Superior completo

Nobre (<i>in memorian</i>)						
------------------------------	--	--	--	--	--	--

Ao todo, entre os interlocutores, estão 12 mulheres e 20 homens. Entre elas e eles estão 12 brasileiros, 17 portugueses e três pessoas de outra nacionalidade. 19 destes interlocutores têm curso superior completo, um deles têm nível superior incompleto ainda em curso, três possuem segundo grau completo e nove não informaram.

CAPITULO 1. A EXPANSÃO DO SANTO DAIME E SUA RELAÇÃO COM AS TEORIAS SOBRE MODERNIZAÇÃO RELIGIOSA

Entendemos que para pensar a religião na sociologia de modo geral, a tão discutida tese da secularização de Max Weber nos é muito pertinente. Ao olharmos para o Santo Daime em Portugal, a tese weberiana da secularização acaba funcionando como corrimão no percurso dos estudos de um objeto tão complexo. Mas afinal, do que estamos falando quando nos referimos à secularização? Pierucci (1998) já havia sinalizado em seu trabalho, em concordância com Habermas, de que antes de tudo, é importante saber sobre o que se está falando. A secularização tão discutida pela sociologia, já foi interpretada como um fato social, e, não muito depois, como superada, ou mesmo como um embuste ou ideologia acadêmica (PIERUCCI, 1998). Nessa esteira, muitos propuseram que a presença empírica da religião no mundo moderno significava efetivamente o retorno da religião, marcando a superação da tese da secularização.

O que Pierucci (1998) apresenta, e que destacamos aqui justamente por afinarmos com sua proposta a partir do que o próprio campo vem nos revelando, é que a religião nunca esteve ausente e por isso não faz sentido alardear o retorno da religião quando se discute modernidade. Em sua visão, nem mesmo Weber teria pontuado a secularização como o declínio da religião, mas como um processo resultante do desencantamento do mundo iniciado dentro da própria religião (PIERUCCI, 1998). Nesse sentido, a tese da secularização, de maneira geral, é uma teoria da mudança social (PIERUCCI, 1998). Como constata Pierucci (1998), houve, no sentido estrito do termo “secularização”, cunhado pela própria Igreja Católica, uma expropriação dos bens eclesiásticos, o que resultou na decadência do poder hierocrático da Igreja.

A hipótese da secularização, antes de ser descartada como vencida, deve ser retomada e revalorizada como um *locus* teórico privilegiado, ele mesmo "desencantado" na medida em que pretende continuar sendo um empreendimento teimosamente científico, um lugar virtual no qual possamos discutir objetivamente, *sine ira et studio*, o lugar realmente ocupado pela(s) autoridade(s) religiosa(s) nas sociedades humanas de hoje. (PIERUCCI, 1998, p. 17)

O constante processo de racionalização resultante do *desencantamento do mundo* ocorreu em sociedades profundamente religiosas que se encarregaram da “eliminação da magia como meio de salvação”. (WEBER, apud. PIERUCCI, 1998, p. 8). No mundo ocidental, uma análise desse processo se aplica à inquisição, e, especialmente à reforma, com o surgimento das religiões de salvação. Na mesma direção, em termos gerais, Casanova (2008) propõe a separação institucional entre estado e igreja enquanto o núcleo duro da secularização. Isso, no entanto, não anula a presença da religião na modernidade, muito pelo contrário.

A religião está presente e assume os mais diversos contornos, mesmo que aqui caibam discussões acerca do próprio conceito de “religião”, e os riscos de interpretações eurocêntricas sobre o termo. Quando afirmamos a presença da religião na modernidade, não deixamos de observar cuidadosamente as implicações dessa existência e sua diversidade em um mundo globalizado que, especialmente pelo colonialismo dos séculos passados, sofreu um processo de ocidentalização e experimenta a modernidade das mais diferentes formas (WOHLRAB-SAHRA; BURCHARDT, 2012). Diante deste mesmo contexto, a “religião constitui parte vital do processo de globalização, sendo ambos sujeitos e fatores significativos que efetuam mudança, pluralidade e transformação” (ARWECK, 2007 p. 253)⁷. A modernidade global (GIDDENS, 1991) sugere, que no mundo secular globalizado, pessoas e suas bagagens culturais navegam nos fluxos globais mesmo diante das empreendidas imperialistas do ocidente. Peter Berger (2017), aponta a partir disso, a necessidade de pensarmos um novo paradigma da religião que corresponda ao pluralismo provocado pela coexistência de tantas religiões e espiritualidades (HEELAS, 2009), bem como de discursos místicos e seculares.

No contexto de uma modernidade pluralista (BERGER, 2017), entendemos que para pensarmos o Santo Daime em qualquer dimensão, sua já identificada característica estrutural de miscibilidade (ASSIS, 2017) é de grande relevância. Trazemos alguns apontamentos aqui a seu respeito por entender que o Santo Daime enquanto uma religião essencialmente moderna, traz em

⁷ “religion constitutes a vital part of globalizing processes, being both subject to and a significant factor effecting change, plurality, and transformation.” (ano p. 253)⁷

si o pluralismo no que autores como Glauber Assis (2017) classificam como miscibilidade. Ao utilizar o termo “miscibilidade” para identificar uma das características estruturais do Santo Daime, Glauber Assis (2017) refere-se ao ecletismo presente nessa religião - sobre o qual nos alongaremos nos tópicos a seguir a sugerir uma nova nomenclatura para o fenômeno. Por ora, adiantamos que a chamada miscibilidade (ASSIS, 2017) presente no Santo Daime faz dessa religião uma religião dotada de plasticidade, estando bem equipada, nesse aspecto, para negociações necessárias em novos contextos. O recurso de ferramentas conceituais que correspondam a pelo menos algumas das muitas contradições no Santo Daime nos auxilia na realização de uma análise mais justa dos dados encontrados no campo. Com isso, não sugerimos uma contraposição entre a tese da secularização e a ideia de um pluralismo de Peter Berger (2017), mas uma ampliação de nossas ferramentas analíticas em correspondência com a realidade estudada. Falamos então de uma modernidade que é secular, global, e, portanto, plural.

Peter Berger (2017) sinaliza, além da presença da religião na modernidade, a coexistência de várias formas de religiosidades no mundo globalizado. Na modernidade, as formas seculares coexistem com a diversidade religiosa que é construída e compartilhada por indivíduos e grupos sociais que, diferentemente dos nossos antepassados, encontram-se relativamente livres para escolher pertencer ou não a uma determinada religião (BERGER, 2017). Peter Berger e Thomas Luckmann (2018) nos auxiliam nessa análise ao indicarem o pluralismo como característica fundamental da modernidade, sendo principal motor das crises de sentido de nossa época. No mundo secular, o papel da religião enquanto supraordenadora de sentido é transferido ao Estado. No entanto, instituições religiosas ainda funcionariam como reserva de sentido à experiência dos indivíduos em meio ao pluralismo moderno.

Isto significa que estas instituições já não estão como antigamente, no centro da sociedade – assim como a igreja ocupava o papel central na aldeia – mas desempenham funções mais limitadas e muitas vezes altamente especializadas. (...) São intermediárias porque fazem a ponte entre indivíduo e os padrões de experiência e ação estabelecidos na sociedade. (BERGER; LUCKMANN, 2018, p. 72)

O pluralismo enquanto característica da modernidade também tende a romper com os muros pré-estabelecidos entre as reservas de sentido que progressivamente se ampliam e se multiplicam. Essas religiões, a partir de suas justificativas morais e simbólicas, passam a se adequar ou não na vida dos indivíduos. Elas oferecem e produzem sentido à experiência moderna, o que por um lado tende a amenizar as angústias da crise de sentido moderna, oferecendo segurança e coesão aos indivíduos em sociedade. (BERGER; LUCKMANN, 2018)

Quando falamos de indivíduos, sua relevância na movimentação e criação das reservas de sentido é fundamental. É uma de nossas preocupações neste trabalho o olhar sensível às narrativas subjetivas dos atores presentes no campo, justamente por considerarmos a sua relevância em todas as dinâmicas que fertilizam a diáspora do Santo Daime em Portugal. Os indivíduos que se movimentam dentro do que chamamos aqui de “reserva de sentido”, a fim de alargar o olhar para as mais diversas possibilidades de religiões e espiritualidades no contexto de uma modernidade pluralista, são indivíduos plurais. Isso nos leva a pensar, em consonância com Peter Berger (2017), que o pluralismo está presente nas mentes do indivíduo moderno. Durante o campo, entrevistamos daimistas que frequentavam templos budistas; sentiam-se à vontade em comparecer a missas católicas, praticavam yoga, frequentavam giras de Umbanda, festividades em templos harekrishnas e afirmavam se conectar com o divino independentemente da religião. Eles se consideravam, no entanto, todos filiados – mesmo que espiritualmente, tendo eles passado pelo rito do fardamento – ao Santo Daime.

Dando continuidade a abertura de nossas lentes teóricas a partir do que o objeto tem nos revelado, observamos que tal comunicação de sentido vai acontecendo a partir das ações dos sujeitos. A religião está presente na consciência dos indivíduos e em suas ações (BERGER, 2017) o que não restringe a escolha da religião ou a liberdade de não se ter uma na modernidade a algo unicamente privado. Casanova (1994) havia pontuado, como parte da condição moderna, o movimento de desprivatização da religião a partir de pelo menos três formas de desprivatização, que vão desde a tentativa de legitimação de sua existência, até a participação em movimentos sociais e participação política no aparelho do Estado (CASANOVA, 1994). Assad (2003), de forma muito sóbria em sua crítica a Casanova (1994), apontou as lacunas da tese do autor, não desconsiderando o movimento de desprivatização, mas trazendo à luz considerações pertinentes à complexidade deste movimento.

For when it is possible that religion can play a positive political role in modern Society, it is not intended that this apply to any religion whatever, but only to those religions that are able and willing to enter the public sphere for the purpose of rational debate with opponents who are to be persuaded rather than coerced. Only religions that have accepted the assumptions of liberal discourse are being commended, in which tolerance is sought on the basis of a distinctive relation between law and morality. (ASSAD, 2003, p 183)

Com isso, Assad (2003) ressalta um aspecto de grande relevância para pensarmos toda a relação do Santo Daime com a esfera pública, o que dá a tônica de suas estratégias de expansão: a esfera pública é excludente. Para além da questão religiosa, é um fato empírico a exclusão de

mulheres, pessoas negras e LGBTQ+ neste espaço tão contraditório e permeado por dinâmicas históricas de conflitos de classe. A esfera pública é articulada por poder (ASSAD, 2003), portanto, a participação nessa esfera pressupõe articulações com o poder. “*Another way of putting it is this. The enjoyment of free speech presupposes not merely the physical ability to speak but to be heard, a condition without which speaking to some effect is not possible.*” (ASSAD, 2003, p. 184). De fato, muitas religiões não são nem mesmo audíveis (ASSAD, 2003), o que se aproxima do objeto estudado que também apresenta contradições acerca do desejo de ser audível.

Queremos com isso dar início à discussão de questões inerentes à condição moderna no Santo Daime, que passam pelo processo de racionalização dessa religião na esfera pública e privada no Brasil, o que também ocorreu de forma mais acentuada em um movimento de chegada de novos adeptos à religião e sua saída da floresta amazônica para o Brasil e para os países do mundo, estando presente em pelo menos todos os continentes habitados (ASSIS, 2017). O preparo deste solo levará o leitor a uma melhor compreensão de questões muito expressivas em Portugal que se relacionam diretamente com as estruturas modernas que acabaram levando o Santo Daime à criação do que chamaremos aqui de uma controversa estética da discricção como estratégia de sua expansão e manutenção de sua existência diante das contingências legais impostas, especialmente em torno do uso da *ayahuasca*, bem como do próprio papel que o Santo Daime desempenha para seus novos adeptos enquanto uma alternativa às instituições modernas.

1. 1. O Surgimento de uma religião da floresta

Santo Daime é o nome de uma religião brasileira de origem amazônica, fundada em meados da década de 1930 na cidade de Rio Branco, no Acre, por Raimundo Irineu Serra. Mestre Irineu, como ficou conhecido, foi um homem negro, neto de ex escravos, imigrante, nascido em 1890 na cidade de São Vicente de Férrer, no interior do estado Maranhão (MOREIRA, MACRAE, 2011). Uma série de motivações teriam levado Irineu Serra ao Norte, entre elas, a busca por melhores condições de vida nos ciclos da borracha. Seu primeiro contato com a bebida muito conhecida atualmente como *ayahuasca*⁸, que consiste no sacramento principal do Santo Daime, ocorreu em

⁸ A bebida de origem ameríndia, *ayahuasca*, é normalmente feita a partir da cocção das plantas amazônicas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. (MOREIRA, MACRAE, 2011; ASSIS, 2017). A *ayahuasca* recebe os mais variados nomes, entre os diversos povos indígenas onde é consumida, como entre os Aruák, Tukano (LUZ, 2009), Kaxinawá (KEIFENHEIM, 2009), Yawanawá (PLATERO, 2018). Além de ser consumida entre povos indígenas, a

um cenário de grandes mudanças no interior da Amazônia, onde Irineu Serra teria participado de cerimônias vegetalista na região da Amazônia peruana (MOREIRA, MACRAE, 2011). O encontro de Mestre Irineu com a *ayahuasca* pode ser entendido como ponto fundamental na gênese do que mais tarde veio a se tornar o Santo Daime. Um importante traço de distinção dessa religião dos demais ritos realizados com ayahuasca na época, foi o nome dado à *ayahuasca* por Mestre Irineu, que a rebatizou com o nome de “Daime” como um rogativo: “dai-me”.

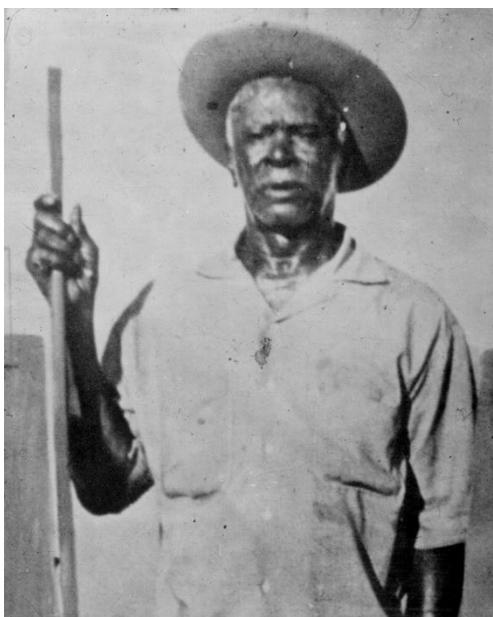


Figura 1. Mestre Irineu. (sem data) Fonte: Centro de Memória ICEFLU. Disponível em <<https://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/mestre-irineu/mestre-irineu>> Acesso em: 30 de nov. 2020.

Durante os primeiros contatos com a bebida, Irineu Serra teria visto em “miração”⁹ uma divindade feminina sentada sob a lua, a qual foi reconhecida por Irineu Serra enquanto “uma deusa universal” (MOREIRA, MACRAE, 2011). A mesma divindade também foi reconhecida com o nome de Clara, Rainha da Floresta, e mesmo como a Virgem da Conceição (GOULART, 1996,

ayahuasca tornou-se parte da vida de muitos seringueiros que trabalhavam na região amazônica, participando do intercâmbio entre culturas presentes naquele cenário a partir de seringueiros, índios e caboclos.

⁹ “Mirar” é o termo usado para o processo visionário, também conhecido como “miração”, desencadeado pela ingestão da *ayahuasca*.” (MOREIRA, MACRAE, p. 122, 2011)

MOREIRA, MACRAE, 2011. ASSIS, 2017). As narrativas sobre o contato de Irineu Serra com tal divindade constitui um dos mitos fundadores do Santo Daime, de modo que, para os daimistas, a “Rainha da Floresta” que também é a Virgem da Conceição, teria entregado a doutrina daimista a Irineu Serra (MOREIRA, MACRAE, 2011, ASSIS, 2017). Esta narrativa também se confirma no “hinário” de Mestre Irineu, que em muitos de seus hinos, reafirma seu contato com essa divindade que aparece sob estes nomes, sendo sujeito importante no hinário do Mestre.

Após a morte de Irineu Serra, em 1971, uma série de conflitos e disputas internas passou a ocorrer no Alto Santo¹⁰. Como resultados destas disputas em torno da liderança das cerimônias, outras igrejas daimistas foram fundadas. Esse é o exemplo da Igreja Céu do Mapiá, cujo nome institucional atual é ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal. A ICEFLU, no entanto, foi fundada como CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) por Sebastião Mota de Melo no ano de 1976 e ficou conhecida por protagonizar a expansão do Santo Daime (ASSIS, 2017). A ICEFLU possui atualmente filiais em diversos países do mundo e no Brasil. Algumas dessas filiais construíram uma identidade própria, a partir do seu número de adeptos, do carisma de suas lideranças e em alguns casos, do envolvimento com membros da família de Padrinho Sebastião e demais membros da ICEFLU. Muitas dessas igrejas também puderam, com o tempo e com a maior independência da ICEFLU para obtenção do Daime, bem como das plantas necessárias para sua produção, desligar-se da instituição, tendo assim maior autonomia (ASSIS, LABATE, 2015). O surgimento de novas igrejas e novas linhas dentro e fora da ICEFLU também revelam o caráter dinâmico da expansão daimista. Esta característica da expansão junto à porosidade do Santo Daime mostra que é questionável a comparação feita por Andrew Dawson (2013) sobre o Santo Daime funcionar como um palimpsesto. Tais discontinuidades e a autonomia de novas igrejas e pontos revelam um caráter de trilogia (ASSIS, 2017) da religião daimista.

¹⁰ Local onde foi fundada, por Mestre Irineu, a primeira igreja daimista.

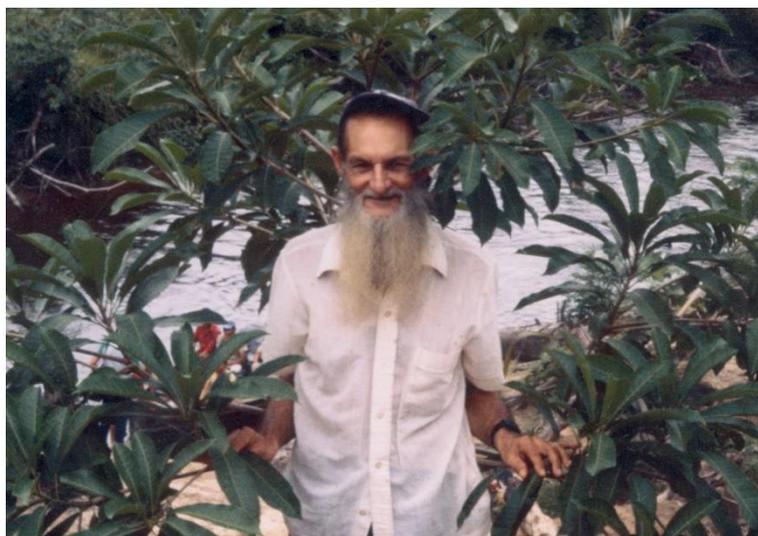


Figura 2. Padrinho Sebastião. 1984. Fonte: Centro de Memória. ICEFLU. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/centro-de-memoria/acervo-de-fotos/fotos/padrinho-sebastio/padrinho-mapi>> Acesso em: 30 de nov. 2020.

Em se tratando das lideranças do Alto Santo, a expansão da religião daimista não é vista com bons olhos ou mesmo legitimada por sua atual liderança, Peregrina Gomes, viúva de Mestre Irineu. De acordo com um de nossos entrevistados que esteve presente ativamente no início da expansão do Santo Daime, as lideranças do CICLU-Alto Santo – como ficou o nome institucional do templo fundado por Mestre Irineu - temiam que “tirassem o Cristo dos trabalhos” (Entrevista José Ricardo, 2020). O CICLU-Alto Santo tenta reafirmar, a partir da rotinização do carisma de Mestre Irineu à sua viúva, Peregrina Gomes, a legitimidade e originalidade única de seu centro. Esta tensão presente no Santo Daime se destaca como parte da reflexividade da existência dessa religião no mundo moderno e se desdobra em muitas dimensões com relação às próprias igrejas da expansão, o que veremos com um pouco mais de profundidade mais adiante, ainda neste capítulo.

A chegada de um novo perfil de adeptos – jovens brancos, da classe média e escolarizados – ao Santo Daime, em meados das décadas de 70 e 80, também ilustra um momento de grandes mudanças e da inserção de novos elementos nessa religião, como o uso da planta *cannabis* no contexto religioso. Até esse momento, o perfil de adeptos predominante no Santo Daime era de famílias de seringueiros sem escolarização formal (ASSIS, 2017; FROÉS, 2019). A partir dos novos adeptos, os hinários que eram registrados e gravados na memória, ganharam versão escrita e impressão em cadernos e a comunidade contou com a presença de uma professora e maiores

preocupações com a educação na comunidade. Além disso, em termos do diálogo do Santo Daime com a esfera pública, a religião sempre passou por percalços envolvendo perseguições a Mestre Irineu e às cerimônias realizadas por este líder, que eram vistas como uma “agremiação de negros curandeiros, usuários de “substâncias venenosas”” (MOREIRA, MACRAE, 2011, p. 105), o que teria motivado o líder a buscar legitimidade e reconhecimento por parte das igrejas católicas e protestantes (MOREIRA, MACRAE, 2011). Anos depois, especialmente após a Convenção de Viena em 1961 que contou com a inclusão da substância *dimetiltryptamina*, que está presente na *ayahuasca*, na lista de substâncias de tipo A sujeitas a controle internacional, o tom das perseguições ao Santo Daime ganhou outro tom. Agora elas voltavam-se ao uso de substâncias psicoativas por parte não só do Santo Daime, mas de todas as demais religiões ayahuasqueiras: União do Vegetal e Barquinha.

Após uma longa batalha na justiça, o uso religioso da *ayahuasca* tornou-se legal no Brasil por meio da portaria 001/2010¹¹ que embora possua lacunas pontuadas por Labate e Feeney (2011) é a única legislação voltada para o uso da *ayahuasca*. A 001/2010 serve de modelo para a análise da legitimidade do Santo Daime por parte das autoridades internacionais e de países onde o Santo Daime já tenha se apresentado ou tenha sido descoberto pelas autoridades. Tal situação também acaba inserindo o Santo Daime na guerra internacional às drogas, o que se destaca como um dos principais contornos e modeladores das negociações e constrangimentos que o Santo Daime vem experienciando ao longo da diáspora.

A morte de Padrinho Sebastião ocorre no ano de 1990, no Rio de Janeiro. Como seu sucessor, seu filho Alfredo Gregório de Melo, conhecido como Padrinho Alfredo, deu continuidade à expansão do Santo Daime, estando à frente da ICEFLU. O Céu do Mapiá sonhado por Padrinho Sebastião como o lugar de construção de uma “Nova Jerusalém” também ilustrara os efeitos da expansão dessa religião que, à medida que se expandia para fora da floresta, também teceu e ainda vem tecendo seus caminhos para o interior da floresta. É também a partir da expansão do Santo Daime que a identidade dessa religião enquanto uma “religião da floresta” passou a se destacar (ASSIS, 2017).

¹¹ Resolução CONAD nº 1 de 25/01/2010. Disponível em: < https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html> Acesso em 16 jan. 2021.

Essas breves considerações tecidas até aqui nos auxiliam a dar início a discussões mais profundas, servindo de chão para um leitor que desconheça o objeto aqui estudado. Portanto, avançaremos um pouco mais em nossa análise no tópico a seguir, discutindo algumas características estruturais desta religião.

1.2. As características estruturais do Santo Daime: amefricanidade, psicoatividade, musicalidade e ecologicidade

Já tendo constatado a presença da religião no mundo moderno, global e plural, cabe mencionar a relevância do Brasil neste cenário. O Santo Daime se inseriu no fluxo das religiões globais participando de um movimento ainda maior, onde o Sul global passou a inverter as dinâmicas da globalização religiosa, propondo também um alargamento das concepções sobre religião. Este fenômeno também se afina com as concepções pluralistas, compreendendo a globalização enquanto um fenômeno muito mais dinâmico do que apenas uma “McDonaldização” do mundo. A globalização enquanto particularização do global e universalização do particular (ROBERTSON, KHONDKER 1998) vem promovendo uma nova posição aos países ditos “subalternos”, que agora tornam-se importantes nós na globalização religiosa (ROCHA, VÁSQUEZ, 2016). No Brasil, com a perda de hegemonia do catolicismo desde a década de 1950, as igrejas evangélicas vêm se destacando pelo evangelho da prosperidade e o sucesso na portabilidade de uma fé performática (ROCHA, VÁSQUEZ, 2016) que lidera em números a diáspora das religiões brasileiras.

Em virtude de questões que serão discutidas em breve, contabilizar o número de daimistas no mundo é uma atividade que ainda não foi realizada e de difícil sucesso, tendo em vista as próprias categorias utilizadas pelos sensos. Adiantamos aqui tal informação para dar início à discussão sobre a relevância da diáspora da religião daimista, que, como já mencionamos, se encontra em mais de 43 países ao redor do mundo (ASSIS, 2017). O Santo Daime, embora seja uma religião que concentra uma minoria quantitativa de adeptos (DAWSON, 2013), condensa em sua existência incontáveis tensões modernas, tornando-se um importante objeto de estudos à sociologia e às demais ciências. Enquanto as religiões evangélicas se destacam por tornarem portáteis uma fé performática (FRIGERIO, 2016), o Santo Daime parece tornar portátil, além de uma fé performática, um pouco de uma Amazônia afinada com o imaginário fetichista sobre o Brasil, onde a modernidade não teria erradicado o sagrado. Estas “possibilidades imaginárias” e reais de experiências de uma Amazônia mística, vividas por meio das cerimônias dessa religião

cristã brasileira contam com a existência de, até então, pelo menos três características estruturais do Santo Daime identificadas por Glauber Assis (2017): miscibilidade, psicoatividade e musicalidade. Nos aprofundaremos nestas características estruturais, identificando a existência de mais uma categoria fundamental para a expansão do Santo Daime: sua ecologicidade. Os parágrafos a seguir voltam-se à descrição destas características estruturais a partir dos autores em diálogo com novas propostas de análise identificadas por meio do presente trabalho.

O Santo Daime é formado por uma confluência de diversas religiosidades brasileiras, especialmente do catolicismo popular brasileiro, das religiões afro-brasileiras, do esoterismo europeu e das cosmologias ameríndias. Tamanha pluralidade de elementos em sua cosmologia faz do Santo Daime uma religião com alta diversidade de elementos cosmológicos, característica ressaltada pela ICEFLU, especialmente no uso da palavra “eclétrico” em seu nome institucional. Beatriz Labate e Glauber Assis (2014) adotaram o conceito de “miscibilidade” de Gilberto Freyre (2003), que se referia à “miscibilidade” enquanto habilidade do povo português de se “misturar” a novas culturas para dar nome a uma característica estrutural dessa religião. O termo foi adotado por Freyre (2003) da química, passando a referir-se a tal habilidade portuguesa que seria, para Freyre (2003), algo construído pela própria formação de Portugal, que sofrera severos entrecruzamentos das culturas islâmicas por meio dos mouros. A miscibilidade, então, é vista por Beatriz Labate e Glauber Assis (2014) como uma característica presente no Santo Daime “a partir da aptidão que essa religião, formada pela confluência criativa de várias culturas religiosas, tem de se misturar a outras religiosidades e incorporar elementos delas em sua cosmologia e prática ritual.” (ASSIS e LABATE, 2014, p.15).

A “miscibilidade”, no entanto, na perspectiva de Freyre (2003), marca um suposto caráter amistoso da colonização portuguesa em ressonância com a suposta passividade dos povos indígenas e africanos escravizados. É claro que há muito tempo o mito da democracia racial já fora desmistificado (FERNANDES, 2006; MUNANGA, 2005; NASCIMENTO, 1982;), o que não retira de Gilberto Freyre tamanha genialidade e importância para a construção do pensamento social brasileiro. Não queremos, no entanto, incorrer no chamado fenômeno do “cancelamento”, tão comum na linguagem das massas no Brasil nos últimos anos, enquanto crítica à prática de anulação de agentes não correspondentes a alinhamentos éticos e morais de um determinado outro agente. Por isso, é válido pontuar e retomar o modelo pelo qual a miscibilidade portuguesa desenvolveu-se em suas colônias, a qual iniciou um processo de apagamento e genocídio de povos,

histórias e trajetórias. A “habilidade de se misturar” dos portugueses ocorreu por meio de uma política imperialista e colonial que apagou centenas de vidas e culturas presentes nos territórios invadidos. Neste cenário dos povos colonizados e escravizados, o que hoje sobrevive só sobrevive pela capacidade *destes* povos de se misturar.

Ao analisarmos o Santo Daime, uma religião de origem brasileira que traz em sua identidade esta origem expressa se configurando em Portugal, tal miscibilidade ganha contornos políticos que serão analisados ao longo deste trabalho. O Santo Daime, a despeito de sua plasticidade e porosidade, é conhecido e se auto identifica neste país, assim como em outros países do mundo, como uma religião brasileira fundada por um homem negro, neto de ex escravos (MOREIRA, MACRAE, 2011). Na contramão da “miscibilidade”, que propõe uma mistura agenciada por Portugal enquanto ponta da lança da formação de um inconsciente europeu e branco, a antropóloga Lélia Gonzalez (1988) sugere a categoria político-cultural de *amefricanidade* na formação histórico-cultural do Brasil, na contra-hegemonia desta perspectiva histórica. Segundo ela, todos os brasileiros são *ladinoamefricanos*, independentemente de serem “pretos” ou “pardos”. A própria palavra em si ilustra o trocadilho do “t” pelo “d”, em respeito ao que a antropóloga define como “pretuguês”, marcando a africanização da língua portuguesa falada no Brasil. Ao olharmos para a trajetória de consolidação do Santo Daime no Brasil e para sua estética de expansão, sobre a qual discutiremos ao longo deste capítulo e no capítulo IV, vemos que embora essa religião se configure em um “ecletismo evolutivo” (GROISMAN, 1991), na qual novos elementos têm possibilidade de inserção, o Santo Daime, a despeito de suas mais diversas negociações, tem suas raízes brasileiras.

De acordo com Glauber Assis (2017), há no Santo Daime uma política de legitimação e integração social marcada pela busca e pelo reconhecimento sem submissão religiosa, o que contribui para transformações de caráter social. Em contrapartida, o britânico Andrew Dawson (2013) observa no Santo Daime uma apolítica de transformação social, de modo que o público daimista apresentaria um desgaste com as instituições tradicionais, buscando assim formas alternativas, acreditando que transformações sociais ocorreriam apenas a partir de transformações do *self*. Com base nestas constatações, que não necessariamente se opõem, proponho tomar emprestado o conceito de *amefricanidade* de Lélia González (1988) a propor o desenvolvimento da categoria de “miscibilidade” no presente trabalho. Embora seja dotada de pluralismos, a religião daimista traduz sua raiz *amefricana* no uso sacramental da *ayahuasca*, que fundamenta toda a

construção dessa religião. Assim, propomos dialogar com a proposta da antropóloga Jacqueline Rodrigues (2018), de que o Santo Daime propõe uma “caboclicização” do cristianismo. Deste modo, o que chamamos aqui de amefricanidade no Santo Daime se apresenta nos ritmos, sons, instrumentos musicais como o maracá e mesmo no catolicismo popular presentes nesta religião. A amefricanidade, enquanto característica estrutural do Santo Daime, reside exatamente na flexibilidade e abertura a novos elementos enquanto parte das negociações necessárias à manutenção de sua existência. Quando falamos em “miscibilidade” entendemos seu significado voltado à plasticidade e porosidade daimistas. No entanto, persiste na identidade daimista o “mistério da Amazônia” mencionado pelo hino de Padrinho Alfredo, o qual intitula o presente trabalho.

(...) A Doutrina é verdadeira
 O Santo Daime em tudo se soma
 O mestre é o de Nazaré
 E o mistério é da Amazônia.
 (GREGÓRIO, 2015)

Adiante, no capítulo III, retomaremos a discussão. Por hora, falaremos brevemente sobre a psicoatividade, musicalidade, e, por fim, a ecologicidade presentes no Santo Daime.

O uso do sacramento da *ayahuasca*, e, um pouco mais à sombra, da *cannabis sativa*, por parte de algumas igrejas, se configuram na “psicoatividade” do Santo Daime, onde, a partir de um xamanismo coletivo (LAROCQUE, 1989), todos têm acesso a alguma experiência de transe. Tais experiências são interpretadas a partir da agência destas plantas vistas pelo ocidente como “psicoativas”, e que, no Santo Daime, bem como nas demais religiões ayahuasqueiras (Barquinha, e UDV), participam como parte fundamental da experiência espiritual dos sujeitos durante o rito. A “psicoatividade” destas religiões as inserem na chamada guerra internacional a (algumas) drogas, o que intensifica os constrangimentos legais passados por grupos religiosos dentro e fora do Brasil. Por fim, a “musicalidade” do Santo Daime se refere ao fato de ser esta uma religião cantada, onde os hinos são parte fundamental da condução das cerimônias, da experiência daimista, bem como servem de base teológica para essa religião. Daimistas “recebem” hinos do “astral”, assim como Mestre Irineu, o que imprime uma característica sagrada aos hinos, que, neste caso, não são compostos, e sim recebidos (KASTRUP, 2016). Além disso, muitos hinos são “ofertados” a membros da irmandade de uma igreja, ou mesmo de outras igrejas de países diferentes. Isto nos

mostra que os hinos também evocam uma dimensão de sociabilidade dentro do Santo Daime. Um exemplo disso está no relato de Ana, que me contou sobre uma carona enquanto estava no Brasil que ela teria dado a uma daimista japonesa. Sem saberem falar a língua uma da outra, ou uma língua comum para um diálogo, ambas começaram a cantar juntas o hino “Brilho do Sol”, de Padrinho Sebastião, conhecido por toda irmandade daimista dentro e fora do Brasil. Neste momento, segundo Ana, as duas mulheres se conectaram por compartilharem elementos de uma religião comum a ambas. Em termos gerais, todas estas características estruturais do Santo Daime unem-se a um *ethos* religioso no qual a experiência do Santo Daime é descrita por proporcionar uma jornada de autoconhecimento e busca do *self* a partir de um retorno, nas dimensões da miração, imaginárias, e, em alguns casos, material, à floresta enquanto um elemento vivo e encantado.

Para entendermos melhor a proposta da “ecologicidade” enquanto uma característica estrutural do Santo Daime, entendemos a necessidade de nos dedicarmos nos parágrafos a seguir a respeito das afinidades eletivas dessa religião com a Nova Era. Partimos da compreensão de que as afinidades eletivas entre o Santo Daime e a Nova Era em muito contribuíram para a expansão do Santo Daime (DAWSON, 2013). A Nova Era, enquanto filha do romantismo do sec. XX, teve grande intensificação a partir da contracultura na década de 1960 (AMARAL, 2000).

Em uma perspectiva global, é possível identificar, também na década de 1960, a emergência de um movimento que Castells (1999) pontua como sendo o movimento ambientalista multifacetado, reconhecendo assim a pluralidade do que chamamos aqui de movimento ambientalista. O ambientalismo também se tornou fonte de inspiração para algumas tendências da contracultura originada nas décadas de 1960 e 1970, encontrando fortes ressonâncias com a Nova Era. Nesse ambiente de reflexividade moderna, parte dos indivíduos secularizados passaram a romper com padrões hegemônicos ocidentais a partir da busca por novos modelos de vida, também inspirados em culturas tradicionais não-ocidentais. Esse movimento teria levado parte dos jovens *hippies* à comunidade daimista fundada por Padrinho Sebastião, que ressoava com as fortes tendências presentes na contracultura, e, portanto, na Nova Era.

Padrinho Sebastião tinha o sonho de construir um lugar onde sua comunidade viveria com abundância de alimentos e harmonia social. Esta seria a sua chamada “Nova Jerusalém”. Em entrevista com o ex Tesoureiro da ICEFLU ainda em vida durante meu trabalho de campo no mestrado, Luis Fernando Nobre disse-me que “O Padrinho tinha a ideia de um povo vivendo na floresta para sair da ilusão. (...) Ele queria uma comunidade agroflorestal, não precisava mais que

isso. Nem gado ele queria – falava “gado come as plantas...” (Entrevista, Luiz Fernando Nobre, 2020). De fato, mesmo diante de dificuldades para materialização de sua Nova Jerusalém, o que implicou na estadia temporária de Padrinho Sebastião e seus seguidores na região do Rio do Ouro (ASSIS, 2017), em meados da década de 1980 a comunidade sonhada por Padrinho Sebastião começa a ser construída às margens dos igarapés do Mapiá. A comunidade ganhou o nome de Céu do Mapiá e é hoje tida para daimistas do mundo inteiro como a “meca do Santo Daime” (ASSIS, 2017). “Fundamos uma comunidade na floresta com ideais de preservação do ambiente, sendo que em 1980 ninguém falava disso no Brasil.” (Entrevista, Luiz Fernando Nobre, 2020).

O ideal de comunhão com a natureza se reverbera por todas as comunidades do CEFLURIS e em muitos grupos neo-ayahuasqueiros. O Santo Daime passa a ser interpretado pelo grupo como um culto ecológico e a face de Nossa Senhora da Conceição como a Rainha da Floresta ganha força. (BENEDITO, 2018, p. 32)

Leila Amaral (2000) sugere que a Nova Era deve ser entendida com um adjetivo e não enquanto um conceito, uma vez que ela serve de horizonte para se pensar uma série de movimentos plurais que podem possuir todas ou algumas das características sistematizadas pela autora, que durante seu trabalho de campo em eventos de Nova Era, pôde encontrar representantes do Santo Daime e até mesmo presenciar realizações de ritos daimistas. A Nova Era expressa fortes tendências do período romântico, como a ideia de um “finito perpassado pelo infinito” (AMARAL, 2000, p. 25), resultante da insatisfação com a superficialidade da realidade. Há, nessa insatisfação, uma busca pela totalidade significativa da verdadeira essência da vida, compreendendo também a vida enquanto uma manifestação da realidade infinita dos mistérios do universo que também se expressam na natureza (AMARAL, 2000). Neste horizonte da Nova Era, tudo seria considerado transitório diante de uma ideia de um universo que é divino.

(...) Eu convido os meus irmãos
Se alegrar na nossa festa
Esquecer a ilusão
E se firmar bem na Floresta (...)
(GREGÓRIO, 2015)

Em Portugal, como veremos nesta dissertação, o Santo Daime existe publicamente no país estando registrado como uma “associação de defesa do meio ambiente”¹², uma vez que o título de religião lhes foi negado pela Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal. Estes dados revelam

¹² Registro da Comunidade Daimista de Portugal. Disponível em: <<https://empresite.jornaldenegocios.pt/COMUNIDADE-DAIMISTA-PORTUGAL.html>> acesso em: 06 out. 2020.

um aspecto presente nas negociações do Santo Daime em seu processo de transnacionalização. Identificamos a presença forte do ambientalismo no Santo Daime, uma vez que essa religião ressalta uma ligação com a Amazônia pela sua origem e pela relação de sacralização da floresta presente constantemente nos hinos, os quais trazem, muitas vezes, tais elementos como análogos às figuras cristãs.

No caso das negociações com o Estado português, vemos que o Estado percebe o Santo Daime como parte de um movimento ambientalista e não como uma religião, o que, de certa forma, garante algum tipo de legitimidade às cerimônias daimistas. Neste sentido, as características ecológicas e tradicionais do Santo Daime têm sido recursos que possibilitam a existência dessa religião em outros contextos fora da Amazônia, ressignificando o Cristo a partir de uma religião sem mácula histórica chegando ao ocidente. Manuel Vásquez e José Cláudio Souza Alves (2016) observam os discursos presentes na estruturação do Vale do Amanhecer, na Geórgia, que entende sua própria presença naquele país como um exercício de limpeza cármica. Veremos que, no caso de Portugal, a proposta de um Cristo da Amazônia parece garantir sua estadia no país, seja a partir da demanda de adeptos, ou mesmo pelo diálogo com o Estado. O Santo Daime parece representar, no imaginário ocidental, um resgate da memória ecológica de uma Amazônia encantada, bem como de sua tradição de forma portátil e plástica. Curiosamente, à medida que o encantamento reside na floresta Amazônica, o próprio discurso ecológico se apresenta como alternativa de racionalização dessa religião no mundo ocidental.

Sobre essa dialética, Glauber Assis (2017) pontua a atuação de duas forças na expansão do Santo Daime: uma centrífuga, da floresta para o mundo, e outra centrípeta, ou seja, do mundo para dentro da floresta. É interessante, nesse caso, observar as contradições entre encantamento e racionalidade presentes no Santo Daime, que apenas ao sair da floresta, passa a ser reconhecido enquanto uma religião da floresta (ASSIS, 2017). Não obstante, a proposta de comunhão com a natureza e o crescente tema do ambientalismo têm resultado em projetos ambientais e comunitários no Céu do Mapiá, como projetos de “reciclagem de garrafas pet, de plantio com as crianças (“Turma do Roçado”) e iniciativas educacionais alternativas (AmaGaia, etc).” (ASSIS, 2017, p. 272). Ainda assim, tais projetos são majoritariamente iniciados por imigrantes de outras regiões do Brasil e do mundo que residem no Mapiá (ASSIS, 2017). Curiosamente, os moradores locais têm grande apreço pelo consumo de refrigerantes e alimentos industrializados, de modo que até mesmo

a existência de uma loja de produtos vegetarianos na comunidade é de uma imigrante do sudeste (ASSIS, 2017).

Podemos dizer que o ativismo ambiental, conforme fora descrito por Castells (1999), ou mesmo as diversas formas de ativismo ambiental religioso mapeadas por Lauren Kearns (2006), não se apresentam como uma prática daimista, tendo em vista a fragilidade política dessa religião (LABATE, FEENEY, 2011), que faz com que daimistas assumam uma espécie de ambientalismo voltado a práticas privadas ou práticas comunitárias. Nesse caso, tendo em vista as questões religiosas e legais ligadas ao uso religioso da *ayahuasca*, identificamos que uma ecologia profunda (CASTELLS, 1999) presente no Santo Daime funciona como característica estrutural dessa religião, somando-se à sua miscibilidade, psicoatividade e musicalidade, sendo um dos vetores e elemento de negociação de sua exportação e presença em outros países fora do Brasil. A ecologicidade expressa mais uma das características estruturais do Santo Daime, onde contradições também ocorrem, uma vez que, como veremos ao longo deste trabalho, a ecologicidade funciona tanto como racionalização quanto como encantamento na expansão dessa religião. O Santo Daime carrega de forma portátil, no imaginário global, a experiência encantada da Amazônia onde a Virgem da Conceição é também a Rainha da Floresta. Ao mesmo tempo, o cristianismo popular como conteúdo da amefricanidade, aliado à ecologicidade do Santo Daime, passa a se configurar como parte fundamental do processo de racionalização do Santo Daime na esfera pública.

1.3. *Mainstreaming a Ayahuasca*

Já mencionamos aqui que a *ayahuasca* é o sacramento principal da religião do Santo Daime. A bebida é um dos maiores alvos de interesse, críticas e perseguições sofridas pelas religiões ayahuasqueiras na contemporaneidade. Antes de adentrarmos em alguns aspectos sobre essa bebida, vale ressaltar que o que chamamos aqui de *ayahuasca* recebe, em diferentes etnias, pelo menos 42 outros nomes (LUNA, 1986). Seu nome mais conhecido, e que ficou popularizado no ocidente, é de origem Quechua: “*ayawaska* significaria “vinho das almas” (*aya*, ‘espírito’ e *waska*, ‘vinho’)” (HUDSON, 2011, p. 11). A *ayahuasca* se refere, geralmente, à cocção de duas plantas amazônicas: *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. A bebida possui os alcaloides harmina, harmalina, d-leptaflorina e dimetiltripamina. (MOREIRA, MACRAE, 2011; ASSIS, 2017; LABATE, 2002, 2004). Do ponto de vista farmacológico, harmina e d-leptaflorina presentes no cipó *Banisteriopsis caapi* inibem a produção de monoamina oxidase, enzima presente no

organismo humano que decomporia a dimetiltripamina presente na folha da *Psychotria viridis*. Sem sofrer decomposição ou oxidação, a dimetiltripamina seria a responsável pelas visões espirituais, ou “mirações”, daqueles que ingerem a bebida (HUDSON, 2011).

Os registros arqueológicos encontrados no Equador apontam que o uso da *ayahuasca* data de pelo menos 2000 anos antes de Cristo (LUNA, 1986). Nesse caso, quando falamos na *ayahuasca*, nos referimos a uma bebida amazônica milenar, que, embora tenha se tornado conhecida por algumas poucas pessoas no ocidente desde o século XVIII (LUNA, 1986), se popularizou na década de 1970 especialmente pela crítica estética da contracultura feita por jovens pertencentes a uma classe média ocidental, bem como por meio de estudos científicos e polêmicas midiáticas em torno da *ayahuasca*. Nesse período, a *ayahuasca* passa a sair da Amazônia pela agência de muitos desses jovens que iam à Amazônia em busca de novas experiências e lá se deparavam com comunidades indígenas, de seringueiros e ribeirinhos. Essa teria sido uma provável primeira fase da intensificação da globalização da *ayahuasca*. A maior parte da população e da grande mídia recebia com grande sensacionalismo a possibilidade de ritos religiosos com a bebida.

Nos chama a atenção que, na última década, a chamada “renascença psicodélica” tem trazido a *ayahuasca* para o centro das discussões junto aos psicodélicos, o que emerge como uma nova fase para os psicodélicos. Estas substâncias eram outrora utilizadas em aliança à contracultura, e agora vêm sendo estudadas pelo seu potencial terapêutico, surfando também na mesma onda de duas palavras do momento: autocuidado e *wellness* (bem estar). Como sintoma de uma demanda latente pela *ayahuasca*, a provedora global de filmes e séries de televisão via *streaming*, Netflix, com mais de 190 milhões de assinantes no mundo¹³ tem pelo menos três séries e um filme que tocam no tema da *ayahuasca*. A mais nova dessas séries, “Indústria da Cura”, produzida pela *Left/Right Productions* e que estreou durante a pandemia da COVID-9, em 12 de agosto de 2020, em seu 5º episódio, dedica-se ao tema da *ayahuasca*. Neste episódio o uso da *ayahuasca* é relatado a partir de filmagens realizadas em um centro chamado “*Soul Quest Ayahuasca Church*”¹⁴, localizado no estado da Califórnia, nos Estados Unidos, e de filmagens na cidade de Inquito, no Peru, lugar conhecido pelo turismo ayahuasqueiro. O episódio não toca nas

¹³Netflix tem queda brusca no número de novos assinantes no 3º tri. Disponível em <<https://exame.com/tecnologia/netflix-reduz-ritmo-menos-assinantes-maior-receita-no-3-trimestre/>> Acesso em: 21 de out. 2020.

¹⁴ Soul Quest Ayahuasca Church of Mother Earth. Disponível em: < <https://www.ayahuascachurches.org/about/>> Acesso em: 05 de ago. 2020.

religiões ayahuasqueiras, o que é compreensível, tendo em vista a proposta da série e o tempo de cada episódio. No entanto, não podemos afirmar que o episódio se concentra no uso terapêutico da bebida, uma vez que ao falarmos da *ayahuasca*, também adentramos no que autores como Paul Heelas (2011), tratam como espiritualidade. Isso se traduz no nome do centro, “*Soul Quest Ayahuasca Church*”, que parece ocupar um lugar *in-between* entre o religioso e o terapêutico.

Ao pesquisarmos sobre este centro ayahuasqueiro, foi possível identificar sua proporção internacional, que se organiza também por meio de um site onde são disponibilizadas informações de uma concepção própria da *ayahuasca* referenciada no imaginário ocidental. O centro admite voluntários e oferece uma equipe de médicos e terapeutas durante a experiência, especialmente após a morte de uma pessoa em uma das cerimônias, o que também é relatado no episódio da série. Para participar da cerimônia, são cobrados U\$ 600,00, o que parece ser um valor de aproximadamente 50% a mais do que a participação em uma cerimônia xamânica no Peru, que fica em torno de U\$ 300,00 a U\$ 400,00 (HUDSON, 2011). Em contrapartida, é possível encontrar garrafas de 500ml de *ayahuasca* no mercado de São Pedro, em Cusco, por U\$ 20,00 (HUDSON, 2011). Isso também nos leva a considerar a experiência xamânica como algo de interesse de um público que não busca apenas a ingestão da *ayahuasca*.

Longe de ser nosso interesse adentrar nas classificações pertinentes ao centro citado, gostaríamos de mencionar um dos conflitos entre uma xamã e um canadense mostrado no documentário. O encontro entre ambos os agentes teria resultado no assassinato da xamã e, em seguida, no linchamento do canadense, acusado de ter assassinado a xamã no ano de 2018, que também foi noticiado pelo jornal El País¹⁵. Ao investigar o crime, a polícia soube que o canadense tomava *ayahuasca* com a xamã e também consumia antipsicóticos, o que não é indicado, tendo em vista as possibilidades de interação prejudicial entre as substâncias (GIOS, PINHEIRO, JUNIOR, CALFAT, 2017). Entrevistas com pessoas que foram curadas de doenças degenerativas ou de traumas também foram parte do conteúdo do episódio, que não deixou de mostrar pessoas que tiveram experiências difíceis durante a filmagem do episódio em uma cerimônia da “*Soul Quest Ayahuasca Church*”. Este breve relato do episódio visa ilustrar a popularidade crescente da *ayahuasca* entre grupos da classe média, que se torna cada vez mais evidente, refletindo na própria existência de episódios de séries de alcance internacional sobre o assunto, bem como o crescimento

¹⁵ Disponível em < https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/22/internacional/1524348805_920556.html > acesso em: 21 de out. 2020.

de pesquisas e de um mercado em torno da bebida, especialmente na América do Norte. Falamos de um mercado orientado à potencialidade terapêutica do uso dos psicodélicos no qual a *ayahuasca* participa como parte in-between entre espiritualidade e terapia.

O debate é ainda muito recente, e a seu respeito, a pesquisadora Beatriz Labate¹⁶, em sua participação no Ciclo de Webinários da ABRAMD intitulado “O renascimento psicodélico e a realidade brasileira”, transmitido no dia 29/10/2020 pelo Youtube¹⁷, teceu importantes considerações. O Webinário contou com a mediação de Bruno Ramos Gomes - Psicólogo, doutorando em Saúde Coletiva pela FCM-UNICAMP, secretário ABRAMD. Como debatedores estavam Beatriz Labate, mencionada acima, e Luis Fernando Tófoli - psiquiatra, professor da FCM-UNICAMP, que realiza pesquisas sobre *ayahuasca*, psicodélicos e políticas de drogas através dos grupos de pesquisa ICARO e LEIPSI, e, por fim, Fernando Beserra - Psicólogo, doutorando em psicologia pela PUC-SP, membro fundador da Associação Psicodélica do Brasil.

Em sua fala, a pesquisadora Beatriz Labate mencionou a efervescência do próprio campo de pesquisas sobre o uso terapêutico de psicodélicos, especialmente durante a intensificação do estreitamento espaço tempo (GIDDENS, 1991) provocada pelas medidas de segurança relativas à pandemia. O que a pesquisadora destaca é uma completa mudança nas redes de relação nas quais a *ayahuasca* circula, bem como no próprio campo de pesquisa relativo ao tema. No contexto mais amplo, os crescentes processos de judicialização e legalização de psicodélicos nos Estados Unidos parecem inserir os psicodélicos em um mercado para investimentos promissores. Vemos aí uma inversão nas dinâmicas contra culturais, uma vez que as drogas utilizadas pelos *hippies* enquanto contestação do sistema agora são vistas como potentes substâncias para cura e tratamento das mais diversas doenças. A última legislação referente ao uso da *ayahuasca*, nº 001/2010, completou também no ano de 2020, seus 10 anos, e revela-se ainda como imprecisa em alguns aspectos, bem como não regulamenta o uso terapêutico da bebida. No entanto, como constatado pelos pesquisadores presentes no Webinário, o cenário não parece indicar grandes avanços na legislação, tendo em vista a forte presença de membros conservadores no CONAD, indicados pelo governo de Jair Bolsonaro.

¹⁶ [Antropóloga brasileira, autora de diversos livros sobre ayahuasca, plantas de poder e políticas de drogas, fundadora do Chacruna Institute e do NEIP.](#)

¹⁷ [O renascimento psicodélico e a realidade brasileira.](#) Disponível em < [youtube.com/watch?v=Q-rUTQy7Y20](https://www.youtube.com/watch?v=Q-rUTQy7Y20) > acesso em 31 de out. 2020.

O que observamos durante a pesquisa sobre o Santo Daime em Portugal é que os apontamentos tecidos acima impactam o campo, uma vez que afetam diretamente todas as religiões *ayahusqueiras*, ou o que chamaremos aqui de um mercado religioso em torno da *ayahuasca*. Tais dinâmicas interagem com um crescente número na clientela religiosa do Santo Daime em todo o mundo, no entanto, orientada a uma busca racional e secular combinada à espiritualidade fluida enquanto possibilidade na modernidade. Como o Santo Daime em Portugal se ajusta a essas condições também é a espinha dorsal dessa pesquisa, que está acontecendo durante este momento e a partir das condições nele dispostas. Não deixa de ser curioso, no entanto, o baixo número de jovens no Santo Daime em Portugal, que parecem não se identificar com uma pertença religiosa.

1.4. Entre “doutrinar o mundo inteiro”¹⁸ e “convidar é um erro fraternal”¹⁹ : uma estética da discrição na expansão do Santo Daime

Buscaremos, neste tópico, tecer considerações pertinentes à entrada do Santo Daime no fluxo global das religiões enquanto um projeto de expansão não apenas profetizado por Padrinho Sebastião (ASSIS, 2017), mas como parte do contexto de modernidade global em que o Santo Daime está inserido. Partindo da compreensão da musicalidade enquanto característica estrutural do Santo Daime, recorreremos aos hinos desta religião enquanto dados de análise que também nos auxiliam na percepção de uma teologia daimista acerca de sua expansão e que já demonstram ser parte das negociações do Santo Daime com os limites e possibilidades dispostos em nosso tempo.

Vale trazer aqui novamente que ao tocarmos no tema da expansão, não falamos de uma tendência homogênea do Santo Daime, muito pelo contrário, o CICLU-Alto Santo, atualmente presidido por Peregrina Gomes, viúva de Mestre Irineu, se posiciona como nada entusiasta da expansão do Santo Daime (ASSIS, 2017). Ainda em vida, Mestre Irineu havia autorizado a abertura de uma nova religião *ayahusqueira*, popularmente conhecida como Barquinha, e de centros intitulados “Prontos-Socorros”. A autorização aconteceu através da concessão de alguns litros do Daime produzidos no Alto Santo, de modo que os Prontos-Socorros funcionavam como uma extensão do Alto Santo, permanecendo ligados ao Mestre Irineu (MOREIRA, MACRAE, 2011).

¹⁸ Trecho do hino “Das Virtudes” presente no hinário O Cruzeiro de Mestre Irineu.

¹⁹ Trecho do hino “Verdade na Mão” de Francisco Tetéo.

É mister mencionar a impossibilidade de fiscalização destes centros, o que culminava em algumas variações em suas cerimônias se comparadas às cerimônias realizadas por Mestre Irineu no Alto Santo naquela época, a começar pelos hinos, que eram cantados por memória (MOREIRA, MACRAE, 2011). Alguns meses antes da morte de Irineu Serra, Leôncio Gomes da Silva, tio de Peregrina Gomes, cancelou as permissões de funcionamento dos centros, que, de acordo com o relato de Peregrina, a atual liderança do Alto Santo, ocorreu em função de uma ordem de Mestre Irineu (ASSIS, 2017). Esta questão até hoje é motivo de conflitos por legitimidade dentro do Santo Daime e justifica o autorreconhecimento do CICLU-Alto Santo enquanto única igreja legítima de Daime a partir da rotinização do carisma de Mestre Irineu por meio de sua viúva, Peregrina Gomes. Falamos, no entanto, de uma legitimidade baseada na tradição, uma vez que o uso ritual da *ayahuasca* é legalizado no Brasil, e as religiões *ayahuasqueiras* reconhecidas, até a páginas dois, como tal.

Padrinho Sebastião foi um dos recentes seguidores de Mestre Irineu que teve autorização para realizar feitiços do Daime em sua comunidade. Com as rupturas no Alto Santo após a morte de Mestre Irineu, muitos foram os seguidores que se debandaram para a comunidade de Padrinho Sebastião, que em pouco tempo, de 1974 a 1980, já havia recebido em torno de 1200 visitantes (FRÓES, 2019). A comunidade ficou conhecida como Colônia Cinco Mil, onde Padrinho Sebastião viveu com sua família até década de 1980. A comunidade se localizava em uma “região de cerca de 70 hectares na periferia de Rio Branco, conhecida como “Cinco Mil”, desmembrada do seringal Empresa, conhecida por esse nome porque as colônias de 12 e meio hectares que a compunham eram vendidas por cinco mil contos de réis.” (ASSIS, 2017, p. 86). Segundo Padrinho Sebastião, Mestre Irineu também teria dito que “a doutrina só ganharia o mundo quando fosse irradiada do Amazonas” (MORTIMER, 2018, p. 144).

Os movimentos aqui citados tratam do que Glauber Assis (2017) classifica como tensão primordial do Santo Daime, onde duas forças se destacam interagindo na dinâmica de expansão: uma força centrífuga (da floresta para o mundo) e outra centrípeta (do mundo para a floresta) (ASSIS, 2017). A interação dessas forças foi especialmente discutida por Glauber Assis (2017) no que diz respeito ao seu movimento reflexivo, uma vez que o projeto de uma Nova Jerusalém no interior do estado do Amazonas acontece simultaneamente à expansão do Santo Daime. Reside nessa tensão primordial a natureza dialética do Santo Daime, em que, de um lado, a doutrina se apresenta “concomitantemente esotérica, familiar, onde “não se deve convidar ninguém”, e, do

outro, universalista, com a ordem de “doutrinar o mundo inteiro” já presente em um hino do Mestre Irineu” (ASSIS, 2017, p. 255).

A partir dessa tensão primordial, que também passa pelo movimento dialético de ascense extramundana e intramundana empreendido por Padrinho Sebastião, devemos pontuar um elemento fundamental da expansão daimista. Há, no Santo Daime, uma regra de que a “expansão da verdade” não deve acontecer através de um convite. Convidar, nesse sentido, trata-se de um “erro fraternal”, que não está presente apenas no hino de Francisco Tetéu, mas no próprio Decreto de Serviço de Leôncio Gomes, no Alto Santo.

Outrossim, será expressamente proibido se convidar quem quer que seja para esta Casa, aqui estamos de braços abertos para receber todos aqueles que vierem de livre e espontânea vontade, sem classificação de cor, raça ou nacionalidade. Porém, cada um ao aproximar-se deste recinto deve contritamente vir fazendo suas preces, para obter as bênçãos divinas e serem assistidos pelas Entidades Supremas. (DECRETO DE SERVIÇO, ALTO SANTO)²⁰

O proselitismo religioso tem como tradição uma orientação global (WARBURG, 2007). “A maior parte das religiões parece carregar uma mensagem para toda a humanidade em geral” (WARBURG, 2007, p. 79)²¹. Esse proselitismo religioso foi fundamental ao processo de globalização, sendo especialmente protagonizado pelo cristianismo, islamismo e budismo. Se recorrermos à história, é possível identificar que a diáspora das religiões resultou em inúmeros conflitos ao redor do globo. No caso do Santo Daime, a dimensão do convite não deixa de estar posta nos hinos do próprio fundador da religião, o que não necessariamente corresponde às noções de “convite” do senso comum. Em seus hinos #52 e 57#, Mestre Irineu diz “Tu não debes dar conselho a quem não quer escutar/ Dou-te esta instrução/Deixa ficar como está”, “Eu convido os meus irmãos/ Que queiram me acompanhar/ Para nós cantar um pouco/ Nesta noite de Natal” também podemos observar a complexidade da dimensão do convite para o Santo Daime, que assume, na narrativa daimista, uma dimensão espiritual da tensão primordial da dialética do Santo Daime, tão intrínseca à modernidade, às dimensões da secularidade e às tensões entre contracultura e institucionalização nas estratégias de expansão.

O campo em Portugal vem revelando através de seus conflitos as diferentes dimensões da expansão do Santo Daime. A respeito do “convite”, muitos entrevistados de fato falavam de forma

²⁰ Decreto de Serviço da Doutrina do Santo Daime. Disponível em: < <https://mestreirineu.org/jairo.htm> > Acesso em: 03 de set. 2020.

²¹ Tradução nossa.

muito afetiva sobre algum tipo de “chamado espiritual” ou de já terem nascidos predestinados, espiritualmente, a encontrar o Santo Daime. Nenhum de nossos entrevistados nasceu em famílias daimistas, embora isso não os tenha impedido da formação de núcleos familiares dentro da religião. Em todos os casos, o conhecimento da existência do Santo Daime, bem como de centros daimistas, aconteceu por meio de: 1) relação com pessoas próximas que eram daimistas ou já haviam participado de cerimônias, 2) inserção prévia em redes de estudos esotéricos, 3) da mídia, 4) busca por tratamento de saúde alternativo para doenças, 5) “mediunidade mal trabalhada”, especialmente no caso das mulheres.

De volta à interpretação daimista acerca do “convite”, tratado muitas vezes nas narrativas como um “despertar espiritual”, vemos que a palavra também intitula o hinário de uma das mulheres de maior carisma pessoal na religião do Santo Daime: Júlia Gregório, mais conhecida como Madrinha Júlia dentro da religião daimista. Madrinha Júlia compõe parte da família de Sebastião Mota, sendo ela irmã de sua viúva, Rita Gregório, a “Madrinha Rita”, figura feminina de maior carisma para a ICEFLU. Madrinha Júlia é uma presença de grande importância nas cerimônias daimistas, o que extrapola suas relações de parentesco, mas por sua performance no salão tão alinhada à disciplina. Nos chama a atenção o título de seu hinário, “O Convite”, no qual o primeiro hino, “O Convite #1” ofertado a ela por Padrinho Sebastião, diz: “Eu convido os meus irmãos/ Para irem ao trono de marfim.” Até aqui, já pontuamos que o Santo Daime é uma religião quase que completamente musicada. Durante as cerimônias, todos os presentes cantam em coro os hinários. Em uma dimensão temporal, o convite parece ser feito à medida que os daimistas cantam os hinos já dentro da cerimônia.

Wilson Carneiro, que também recebeu a autorização de Mestre Irineu para a abertura de Prontos-Socorros, afirmou que “Quando o Mestre me entregou [o Daime], ele disse: a quem procurar, não negue.” (Depoimento de Wilson Carneiro, 1992)²². A recomendação de não negação de ajuda pelo Santo Daime pressupõe que o Santo Daime deve estar aberto à procura, embora não deva ser oferecido. Nas cerimônias, Mestre Irineu, o Mestre Juramidam, está presente na bebida e no mundo espiritual. Ele é quem é o “chefe” na narrativa daimista. Os convites vêm do transcendente para o imanente, e não são frutos de um movimento oposto como no caso da Universal do Reino de Deus ou das Testemunhas de Jeová, em que seus devotos e empreendedores

²² Disponível em: <<https://www.mestreirineu.org/wilson.htm>> Acesso em: 03 de ago. 2020.

religiosos intencionam angariar mais fiéis a partir de um contato mais ostensivo com a clientela a fim de apresentar sua religião. Isso, no entanto, não faz do Santo Daime uma religião de caráter unicamente privado ou caracterizada por uma “apolítica” em termos de participação pública (DAWSON, 2013), mas cria o que chamamos aqui enquanto uma “estética da discrição” para sobreviver na modernidade diante das estruturas de poder já existentes na sociedade mais ampla.

Os conflitos existentes em Portugal, sobre os quais nos aprofundaremos com densidade nos capítulos posteriores, expressam as dimensões da tensão presentes nessa estética. Não só pela sua proposta de um retorno à floresta e a um novo modelo de vida agradável, protagonizado por um público, até momento, pertencente à uma “esquerda espiritualista” (ASSIS, 2017), o Santo Daime se mantém “discreto”. Em um contexto de guerra mundial à (algumas) drogas, nem mesmo a racionalização religiosa vem garantindo liberdade ao Santo Daime ao redor do mundo. A manutenção de uma postura de “discrição”, onde conflitos tendem a ser rapidamente abafados, e sua ausência das grandes mídias têm sido uma das tentativas de manter o Santo Daime à sombra das grandes discussões, tendo em vista sua fragilidade legal. Para tanto, a Nova Era tem sido a maior plataforma de expansão do Santo Daime, envolvendo diferentes pessoas com interesses geralmente votados à busca pelo *self* alinhada a um cristianismo da floresta, que parece promissor ao apresentar possibilidades de criação de significados de vida em resposta à crise de sentido provocada pelo pluralismo moderno.

A agudização da modernidade, no entanto, tem provocado uma maior virtualização do Santo Daime, que tem, especialmente a partir da ICEFLU, criado plataformas *online* como *sites*, *blogs*, canais no *Youtube*, *Facebook* e *Twitter* como espaços integradores de toda a irmandade (ASSIS, 2017). Com a pandemia da COVID-19, foram inúmeras as cerimônias realizadas via *Zoom* por parte das igrejas em Portugal e no mundo inteiro. Atentos à questão e à própria inviabilidade da realização de cerimônias no Céu do Mapiá, a ICEFLU revitalizou sua movimentação *online*, de modo que o próprio Centenário do Padrinho Sebastião se tornou um evento que conectou daimistas do mundo inteiro através da internet. Com as portas fechadas, as igrejas também não puderam receber visitantes, o que provavelmente impactou na economia religiosa do Santo Daime, que provavelmente não teve crescimento de sua clientela no ano de 2020, concentrando suas atividades na manutenção e coesão da clientela já existente. Ainda que publicamente acessíveis no *Youtube* para qualquer pessoa do mundo, os próprios algoritmos passam a funcionar na seleção da clientela

dos trabalhos disponibilizados *online*, o que, ainda assim, mantém a “discrição” do Santo Daime. Não nos surpreendeu então, durante a observação participante nas cerimônias *online* do Centenário, que mesmo daimistas residentes e líderes de igrejas situadas em países onde a existência do Santo Daime não é legitimada, como no caso de Portugal, aparecessem nas cerimônias.

No atual cenário moderno, desde a última resolução acerca do Santo Daime, que estabeleceu uma deontologia do Santo Daime, é possível observar lacunas (LABATE, FEENEY, 2011) que ainda podem representar riscos à legalidade do Santo Daime no Brasil. A resolução nº01 de 2010 ainda assim é a única legislação sobre a *ayahuasca* no mundo e vem sendo consultada por legisladores de vários Estados. Quanto ao Santo Daime, podemos dizer que a medida em que essa religião se movimenta da floresta para mundo, ela migra do contexto desenhado pelas margens dos igarapés, dos trabalhadores dos seringais e dos ciclos da borracha para os grandes centros urbanos, para se inserir em um sistema religioso global, onde a religião

é, por um lado, uma esfera social distinta, específica, centrada em uma configuração institucional e que necessita de legitimação social para ser entendida como tal, para “fazer parte do clube”, e por outro, um fenômeno cada vez mais plural, poroso, subjetivo e individualizado (ASSIS, 2017 p. 126).

Dadas as circunstâncias impostas pelas questões legais, o que chamamos aqui de “acinzentamento” ou “liminaridade” do Santo Daime, se apresenta de diversas formas em cada uma das realidades nas quais essa religião se configura. Este lugar muitas vezes faz com que a discrição na expansão tome uma dimensão ética que permeia a dinâmica da existência dos pontos e igrejas. A chamada não-discrição se apresenta muitas vezes nas acusações dentro dos conflitos que surgem no interior do Santo Daime, análogas à “rebeldia”, por ameaçarem a coesão do grupo podendo expô-lo a riscos diante de sua fragilidade legal no mundo moderno. Os conflitos tendem a ser estancados rapidamente em nome de uma discrição que é então parte importante de uma estratégia de ajuste às condições de existência do Santo Daime no mundo moderno, assim como a inevitável “indiscrição”, tendo em vista que a própria movimentação dos agentes mantém viva a religião pela manutenção e possibilidade de crescimento de sua clientela religiosa.

Por fim, vemos que no caso do Santo Daime mesmo os conflitos são elementos responsáveis pela expansão, uma vez que tendem a criar divisões, e, por sua vez, novos grupos. Sobre tais divisões, optamos pelo uso da palavra “divisão” enquanto uma expressão nativa que se refere às relações de continuidade, e, especialmente, descontinuidade presentes no Santo Daime. Durante o

campo, muitas vezes estas “divisões” eram tratadas como positivas, uma vez que “dividir também espalha”. Esta não seria, no entanto, uma visão compartilhada por instituições como o CICLU-Alto Santo, que é definido como a vertente não expansionista do Santo Daime (ASSIS, 2017). Além disso, embora “dividir também espalhe”, nem sempre as divisões acontecem de forma harmônica, muito pelo contrário, muitas divisões representam a ruptura nas relações extra, inter e intra grupais.

1.5. Se tem alguém convidando, não negue!: “A primeira viagem missionária do Santo Daime”

Os relatos aqui concedidos em entrevista por este interlocutor cujo nome científico é José Ricardo nos auxiliaram na construção de algumas análises acerca da expansão do Santo Daime. Longe de tomar a narrativa do interlocutor como a única possível, destacamos a sua importância como fragmento do extenso mosaico da expansão do Santo Daime, e, especialmente, de sua configuração em Portugal. A agência deste interlocutor no processo de expansão do Santo Daime para outras regiões do Brasil e do mundo foi parte fundamental do início da expansão do Santo Daime, e, possivelmente, talvez ainda seja, mesmo que desvinculado da ICEFLU. Sua igreja, localizada no Rio de Janeiro, fundada em 01 de novembro de 1982, foi a primeira igreja do Santo Daime fora da Amazônia. Seu fácil acesso no Rio de Janeiro possibilitou que inúmeras pessoas conhecessem o Santo Daime, incluindo artistas famosos que em muito contribuíram para a publicização do Santo Daime na mídia. Além disso, essa igreja recebeu, como recebe até hoje, mesmo que em menor número (PLATERO, 2018), pessoas de muitos lugares do mundo, o que provavelmente diferencia-se do movimento reflexivo centrípeto que acontece no Céu do Mapiá, atual sede da ICEFLU, onde Padrinho Sebastião começou de fato sua Nova Jerusalém, local que até o início da pandemia, vem recebendo de forma crescente pessoas de todo o mundo.

Observamos tais características reflexivas especialmente nos hinários das lideranças destes dois grandes centros, Padrinho Alfredo, da ICEFLU, e de José Ricardo, desta outra instituição, sobre a qual também nos foi pedido o sigilo. O psicólogo carioca traz em seu primeiro hinário hinos que se referem, juntamente aos elementos simbólicos dispostos no Santo Daime, a questões que permeiam o cotidiano urbano, bem como da própria realidade do Rio de Janeiro. Nesse aspecto, enquanto a teologia de Padrinho Alfredo propõe uma Nova Era de retorno simbólico à floresta, José Ricardo passa pela floresta, mas traz também os elementos de seu contexto urbano para dentro do Santo Daime, o que contribuiu para a criação de uma identidade própria de sua igreja no Rio de

Janeiro. Essas diferenças idiossincráticas entre as duas vertentes mais tarde também se apresentarão no campo em Portugal, e, desde já podemos considerar que refletem um pouco da complexificação da tensão primordial presente no Santo Daime.

Tratar da reflexividade da expansão das igrejas daimistas renderia um capítulo à parte e nos desviaria um pouco de nosso foco central. Desse modo, é viável apontar brevemente os motivos que nos levaram a trazer o relato deste ator como um relato a ser considerado em nossa etnografia. José Ricardo esteve presente e liderou o que chamou de “primeira viagem missionária do Santo Daime”, em 1987, e a cerimônia na Espanha, em 1989, considerada por muitos pesquisadores como a primeira cerimônia oficial do Santo Daime na Europa (ASSIS, 2017), no mesmo ano em que ocorreu, no Céu do Mapiá, o Encontro Internacional do Santo Daime.

A igreja de José Ricardo é também a matriz da igreja C.C.L., em Lisboa, e de tantas outras ao redor do mundo. Atualmente, José Ricardo não está vinculado à ICEFLU, caminho que se iniciou poucos anos após a morte de Padrinho Sebastião. Ao longo dos anos, José Ricardo esteve envolvido em polêmicas sobre sua vida pessoal, bem como a respeito de sua liderança no Santo Daime, muitas vezes descrita como autoritária. José Ricardo também protagonizou algumas polêmicas ao tentar traduzir os hinos daimistas para o inglês. Essas questões, entre tantas outras, justificam a compreensão de José Ricardo enquanto uma figura de grande carisma pessoal e de personalidade controversa (PLATERO, 2018).

Nas palavras deste senhor, que se percebe enquanto um “diplomata espiritual” do Santo Daime, o primeiro trabalho missionário do Santo Daime, em 1987, acontecido em um país estrangeiro - sobre o qual o interlocutor pediu sigilo - se deu por meio de um convite de uma vidente nativa deste país estrangeiro. A mulher participou de uma das cerimônias realizadas pela igreja de José Ricardo no Rio de Janeiro, e, segundo ele, após a cerimônia, passou a perguntar sobre a figura de dois homens que havia visto na miração durante as cerimônias. Estes homens foram reconhecidos mais tarde como Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. Também na miração, a vidente teria visto

um mapa mundi e nesse mapa havia uma série de pontos de luz em vários continentes, havia vários pontos de luz no mapa. E entre esses pontos de luz, havia linhas tracejadas, né, e e... E o Daime falou que agora tava na hora dessas linhas serem cheias. Entende? (Entrevista José Ricardo, 2020)

O tom profético característico de Padrinho Sebastião (ASSIS, 2017) também parece se apresentar na narrativa da miração da vidente, que atribui legitimidade à expansão do Santo Daime enquanto algo justificado pelo transcendente, ou seja, um convite feito pelo Mestre Juramidam através da miração. Ao ser consultado sobre a execução de uma cerimônia em contexto internacional, Padrinho Sebastião teria retomado a questão do *modus operandi* da expansão do Santo Daime:

“Se tem alguém convidando, não negue o convite”. “Se tem alguém convidando, não, é... Não negue o convite, porque essa é uma coisa do espírito. Isso é uma coisa que é da vontade de Deus.” Né... “Não vai se oferecer pra ninguém, mas ao mesmo tempo, se for convidado, não negue fogo.” Né. “porque esse é um trabalho da luz mesmo, é a santa luz se expandindo pra iluminar.” Então essas palavras do Padrinho Sebastião confirmaram toda essa miração, e essa necessidade assim de se acender a luz. Inclusive, lembrando das próprias palavras do Cristo, que a luz não é para ser colocada embaixo da mesa. A luz é para ser colocada em cima da mesa que é pra poder cumprir a sua função de iluminação, né. Então isso tudo aconteceu, quer dizer, então liberou e então houve, como que se diz?, a primeira *viagem missionária*. É... Foi a primeira viagem missionária, né, que... Que foi realmente em 1987 (...) (Entrevista José Ricardo., 2020)

A narrativa sobre a viagem de José Ricardo com mais algumas pessoas para a realização de uma cerimônia do Santo Daime neste país estrangeiro também é permeada por uma tônica profética. O interlocutor menciona que em um momento de insegurança durante a viagem no avião, a visão da lua através da janela teria soado como um sinal. Ao ver a lua, José Ricardo pontua que naquele momento, sua intuição dizia “tenha coragem, tenha fé! Isto é uma missão” (Entrevista, José Ricardo 2020). A narrativa também retoma elementos simbólicos presentes nas histórias sobre o encontro de Mestre Irineu com a *ayahuasca*, quando viu pela primeira vez a Virgem da Conceição sobre a lua e assim recebeu a missão de “doutrinar o mundo inteiro”. Nesse caso, além dos hinos já mencionados aqui, podemos observar o conteúdo das mirações como recursos legitimadores de narrativas e das ações dos agentes.

Como também mencionamos nos tópicos anteriores, a pulsão centrífuga, da floresta para o mundo, não era desejo de todos, e foi elemento de divergências e conflitos em torno do movimento de expansão. Na interpretação de José Ricardo, havia uma vertente [CICLU-Alto Santo] que compreendia que para se tomar o Daime, era preciso ir até a Amazônia. Este grupo teria se mostrado temeroso de “tirarem o Cristo do Santo Daime” ou da religião se diluir no mundo. A dialética que estabelece a tensão primordial do Santo Daime também se apresentou, nas palavras de José Ricardo, no zelo pela “transposição da doutrina, que deveria ser levada exatamente como acontece no Brasil”. Sendo assim, ao chegar em um país estrangeiro onde a língua materna não era o

português e os indivíduos pouco sabiam sobre o Santo Daime, foi necessária uma reunião com os iniciantes para uma apresentação prévia do que era o Santo Daime.

Então teve toda uma reunião de introdução, de apresentação, da história, né, então... Essas pessoas [daimistas brasileiros], elas tinham participado intensamente do processo de legalização do Daime, então de todos aqueles estudos que a Comissão Científica fez, aquilo tudo ali foi relatado, né, pra, porque... Eram pessoas, assim, todas assim, de grau universitário. Eram doutores, eram médicos, psicólogos, eram advogados, eram economistas, eram psicanalistas, pessoas muito é... ligadas assim, ao mundo acadêmico. Né. E... Então foi dada toda essa explicação do ponto de vista assim, científico, e também da própria doutrina, da história do Santo Daime, que começa lá com os caboclos. Começa lá nos Incas, na verdade, né. Começa com aquela história de Huáscar, de Atahualpa, a chegada dos Espanhóis, e... e... Então a figura do ayahuasqueiro, né... E.. E.. No Noroeste da Amazônia, e depois vem a já.. vamos ali pro começo do século XX, Mestre Irineu, a história do Mestre Irineu, as primeiras tomadas de Daime dele, o encontro dele com a Virgem da Conceição, o surgimento da doutrina e depois a sucessão, dentro da nossa linha, para o Padrinho Sebastião e tudo que o Padrinho Sebastião tava fazendo nesse momento, de ter essa bondade, essa generosidade, de permitir que outras pessoas que não fossem da Amazônia, que não fossem nem do Brasil, pudessem ter acesso a essa santa luz, esse amor celestial, né, que vem através do próprio sacramento da doutrina. (...) (Entrevista José Ricardo 2020)

O final de semana no país contou com a sequência da realização de três cerimônias, sendo elas na sexta, no sábado e no domingo. Como foi dito por nosso interlocutor, a cerimônia contou com um público de classe média de alta escolarização, assim como foi conduzida por pessoas de perfil semelhante. Os condutores da cerimônia se diferenciavam em sua nacionalidade, logo, em sua língua materna, e por já terem tido algum contato com Padrinho Sebastião e vivido experiências com o Santo Daime na Amazônia. Estes elementos também funcionavam como *status* de poder nessas cerimônias por uma dominação carismática tradicional pela detenção de um *capital religioso* (ASSIS, 2017) e pelo lugar ocupado no imaginário desses estrangeiros. Este lugar também garantia a estes brasileiros, um certo domínio da “força”²³, o que se contrastava com os estrangeiros, que segundo José Ricardo “tiveram experiências muito fortes”, e, portanto, não tinham tanto “domínio da força”.

1.6 Um cristo da floresta na Europa

No ano de 1989, ocorre o primeiro trabalho oficial do Santo Daime na Europa. Nele, estavam pessoas que até então eram membros da ICEFLU, entre elas, o fundador da primeira igreja

²³ A palavra “força” muitas vezes é utilizada pelos daimistas para nomear o efeito da bebida.

daimista fora da Amazônia, o psicólogo José Ricardo. Mencionamos novamente este ator e o destaque de sua igreja, uma vez que em se tratando do Santo Daime em Portugal, sua relação é profundamente estreita com o campo. Atualmente, a igreja C.C.L., localizada no país estudado, é filiada espiritual e institucionalmente à igreja de José Ricardo. Este senhor é marido de uma das filhas de Sebastião Mota de Melo, e vem sendo um agente de importância durante a institucionalização do Santo Daime no Brasil. Se de um lado, José Ricardo parece assumir uma postura diplomática entre o Santo Daime e grupos “desencantados”, traduzindo hinos para o inglês e acrescentando elementos seculares em seus hinos, do outro, dentro dos grupos daimistas, a despeito de seu carisma, José Ricardo é visto como uma pessoa de personalidade difícil, nas palavras dos nativos “arrogante” e “brigão”.

Ao perguntarmos sobre as primeiras cerimônias realizadas fora do Brasil, José Ricardo nos conta sobre sua interpretação da expansão enquanto uma missão deixada pelo próprio Mestre Irineu, continuada por Padrinho Sebastião, e, nas entrelinhas, parece sugerir que a missão vem sendo continuada por ele, algo apontado anteriormente por Lígia Platero (2018). Segundo José Ricardo, todas essas cerimônias fora do Brasil, inclusive as que acontecem atualmente, funcionam através de um convite feito pelo grupo interessado na visita das comitivas. Isso se confirma por meio das entrevistas realizadas com membros da ICEFLU, que fazem questão de sublinhar que nunca entraram em um país sem ser convidada. De fato, o mesmo princípio ocorreu em Portugal, já em 1994, com a visita da comitiva de Padrinho Alfredo, sobre a qual falaremos no capítulo a seguir. Por ora, gostaríamos de dar destaque às impressões deste sujeito, que, durante a cerimônia oficial do Santo Daime na Espanha, em 1989, a convite do médico psiquiatra e músico, já falecido, Claudio Naranjo, disse que Naranjo teria se interessado pelo potencial terapêutico do ritual daimista.

ele também ficou assim, muito tocado pela autenticidade do ritual religioso vindo realmente de uma tradição, tinha uma estirpe. Né. Tinha uma linhagem espiritual, ele percebeu isso e ele viu como é que isso poderia ajudar tantas pessoas, né, a se iluminarem. Né. Ah... E... Então ele fez convite pro povo dessa igreja, é... Fazerem trabalhos na Espanha” (Entrevista, José Ricardo 2020)

Mais uma vez, além do convite enquanto parte do movimento de expansão, podemos observar, a partir dos relatos de José Ricardo sobre estas primeiras cerimônias, o protagonismo de indivíduos secularizados, e com alto grau de escolarização. Desde as cerimônias “não oficiais” ocorridas em outros países fora da América Latina em 1987 através do convite de uma vidente, José Ricardo descreve que os presentes na cerimônia, eram, em sua maior parte, um público

escolarizado. No caso da Europa, sujeitos profundamente resistentes à linguagem cristã das cerimônias daimistas.

(...) na hora de abrir o trabalho e de fechar o trabalho, quando se rezava Pai Nosso e Ave Maria, as pessoas começavam a falar “*por favor, não!*”, “*isso aqui, não*”, “*não, aqui não*”, “*não queremos*”, “*não queremos nada de padre aqui!*”, “*por favor, não queremos!*” E a gente continuava a rezar do mesmo jeito, não parava não. Depois perguntei assim “*que é que houve?*” “*por que cês estão assim?*” “*cês estão com medo, alguma coisa, assim?*”, “*tão com raiva? O que é que tá acontecendo com vocês?*” Aí ela falou “*aqui o cristianismo és muerto.*” “*acá el cristianismo és muerto!*”. (Entrevista, José Ricardo, 2020)

Para melhor analisarmos a questão, partiremos de Casanova (2007), que pontua a necessidade de contextualização do objeto estudado pela sociologia. Nesse caso, tendo em vista que Europa e Estados Unidos constituem hoje, nos contextos mais amplos, os maiores polos de imigração, como fica a religião nestes países? Como nosso interesse aqui está particularmente voltado à Europa como parte de nossa caminhada ao Santo Daime em Portugal, vale mencionar que este continente, visto como o mais secular do planeta, não deixou de lado a religião. Pelo contrário, a religião, como afirmamos, deslocou-se de lugar. Muitos ainda procuram templos para ritos de vida e morte, o que nos mostra mais uma vez que a secularização não é sinônimo da ausência da religião. O caso francês, por exemplo, muitas vezes configura um clássico quando falamos de laicidade, tendo em vista que na França, o modelo de laicidade coloca de fato a religião como assunto doméstico (CASANOVA, 2007). Desse modo, a opinião de Casanova (2007) é que na Europa, diferentemente dos EUA, a religião carrega marcas absolutistas e teocráticas, principalmente quando falamos do catolicismo. Essas marcas não deixaram de estar presentes nas primeiras cerimônias daimistas.

(...) o cristianismo, via catolicismo, veio da Europa para a América do Sul, pro Brasil e como que agora ele tá voltando pra Europa via Santo Daime, trazendo uma outra mensagem, trazendo um outro significado, trazendo uma outra prática do cristianismo. E isso eu tive essa experiência. Da gente poder apresentar o cristianismo, poder apresentar o Cristo, mas não o de Roma, né, nem o da Suíça ou da Alemanha, né. É o da Amazônia. Entende? Inclusive explicamos pra eles, “*olha, isso aqui veio tudo por revelação. Isso aqui foi, foi recebido em lugares... Esse tipo de cristianismo, onde o padre ia uma vez por ano! Essas comunidades.... Esses padres iam uma vez por ano pra fazer casamento, pra fazer batizado... Não tinha assim, igreja, não tinha missa, não tinha nada. E... E... E isso veio de experiência visionária. Não foi porque as pessoas leram a bíblia ou foram catequizadas, ou foram convertidas, graças a Deus. A pessoa tomou o Daime e se encontrou com a Virgem da Conceição. E a Virgem da Conceição apresentou o Cristo. Isso aí veio de experiências visionárias. Então tem uma legitimidade, tem um significado, tem uma força.*” (...) (Entrevista José Ricardo, 2020)

Ainda que José Ricardo pareça observar a supressão do cristianismo por sua mácula histórica adquirida ao longo dos anos desde a inquisição, quando falamos da Europa Ocidental, especialmente de países como Itália, França, Portugal e Espanha, pontuamos mais uma vez a presença da religião no mundo moderno. Isso ocorre mesmo diante de países que propõem modelos de laicidade que insistem em transferir a religião como um assunto estritamente privado. Observamos aqui elementos interessantes na narrativa de nosso interlocutor, que demonstram que mesmo que existisse uma rejeição pelos símbolos cristãos, não se tratava de uma rejeição que colocasse em xeque a possibilidade destes símbolos, mas uma rejeição construída a partir de uma mácula histórica carregada pelo cristianismo e a provável busca por outras alternativas de cristianismo. Peter Berger (2017) ao relatar sobre uma viagem de táxi na cidade de Katmandu, ouvira o taxista duvidar da afirmação de que uma mulher havia visto Garuda. Não porque Garuda seria um ser mitológico, mas que talvez ele não tivesse passado ali naquele momento. O relato de Berger (2017) parece guardar semelhanças com o relato de José Ricardo, que passou a dialogar com o grupo presente ressignificando a ideia do Cristo a partir de uma estrutura simbólica comum ao grupo e propondo uma alternativa interpretativa: um “cristo da Amazônia” que é autêntico à medida que foi revelado na floresta por pessoas sem conhecimento racional da religião. Vemos novamente a reafirmação de um cristianismo que é amefricano.

Ao longo do presente capítulo, discutimos então aspectos de grande relevância para o estudo sobre a diáspora do Santo Daime em Portugal. Nele, o diálogo sobre o movimento de expansão do Santo Daime com as teorias da modernização religiosa serve de chão para pensarmos algumas das características estruturais dessa religião. As narrativas de José Ricardo foram parte fundamental da construção do capítulo, especialmente por ter proposto aqui um movimento de análise de parte do processo da expansão do Santo Daime. Neste aspecto, os relatos sobre as primeiras cerimônias daimistas no exterior nos ajudam a visualizar um pouco da memória da chegada deste “novo outro” que estranhava, igualmente, seus anfitriões. Do encontro, surgem então novas dinâmicas, traduções simbólicas, novas combinações e possibilidades, o que nos convoca a olhar a modernidade em uma perspectiva pluralista.

Introduzimos o nosso leitor ao que chamamos aqui de características estruturais do Santo Daime, e entendemos, como veremos adiante, que muitos são os seus desdobramentos macro e microestruturais na religião daimista em um contexto de modernidade pluralista. Vemos que a despeito dos constrangimentos legais impostos pelo que chamamos aqui de guerra internacional a

(algumas) drogas, o Santo Daime vem se expandindo e se estabelecendo nos países a partir de uma controversa estética da discrição. A existência de uma demanda contínua por essa religião, e especialmente pelo uso da *ayahuasca*, torna possível que essa religião seja sempre “descoberta” por agentes convidados por outros agentes humanos e não humanos, como a própria *ayahuasca*. Vimos também o estranhamento inicial causado pelo encontro com o “Cristo” que ao ser ressignificado a partir de sua origem na floresta, passa a ter maior aceitação nos primeiros países aonde chegou. Veremos no próximo capítulo como tais questões passam a se desenhar na formação de um campo daimista português.

CAPITULO 2 – GENEALOGIA DO SANTO DAIME EM PORTUGAL

O presente capítulo é construído a partir da utilização da metodologia da história oral. Por meio da oralidade mediada pela internet, foi possível nos debruçarmos na construção de uma genealogia do Santo Daime em Portugal, o que é de grande importância para a análise de como essa religião chega e passa a se estabelecer no país estudado. Exercício semelhante foi feito por Glauber Assis (2017) ao remontar, por meio de narrativas escritas e orais, a genealogia do Santo Daime no Brasil em sua tese de doutorado. Percebemos, no entanto, que embora a genealogia do Santo Daime em Portugal esteja inserida nas categorias típicas ideais mencionadas por Glauber Assis (2017), a genealogia do Santo Daime em Portugal possui desdobramentos próprios, o que novamente vai de encontro à análise de Dawson (2013) a respeito da expansão do Santo Daime se assemelhar a um palimpsesto.

Para que isso ocorra, no entanto, iniciaremos nossa discussão a partir de um debate sobre o modelo de laicidade português e a relação mais ampla de portugueses com a religião nas últimas décadas. Entendemos que tal questão é fundamental para compreendermos o cenário no qual o Santo Daime se insere e algumas das dificuldades já apresentadas por este cenário. Deste modo, como o Santo Daime adentrou a um país majoritariamente católico, *locus* das aparições de Fátima?

É necessário ressaltar, no entanto, que não há intenção de formular aqui uma história única desta trajetória, muito pelo contrário, tentamos captar algumas das diferenças nas narrativas, entendendo assim a complexidade desta construção que se dá a partir da movimentação de diversos agentes dentro e fora de Portugal.

2.1. Panorama geral de uma laicidade à portuguesa

Ao tratar da diáspora de uma religião, é de grande importância a compreensão dos novos contextos nos quais ela se insere, afinal, eles dão novos contornos a distintos grupos que, no caso do Santo Daime, têm a possibilidade de vivenciar vários “daimes”. De forma prática, isto acontece tendo em vista modificações idiossincráticas como a organização ritos, bens simbólicos dispostos na cosmologia daimista e dos participantes, liturgia, entre outros, para que assim essa religião sobreviva neste novo contexto. Para isso, nos parágrafos a seguir, trataremos de aspectos relevantes acerca do cenário português no qual o Santo Daime vem se configurando.

Portugal parece expressar bem as controvérsias e limitações do paradigma da secularização, uma vez que, assim como em outros países europeus, a Igreja Católica é de grande importância para a construção de sua identidade nacional (VAKIL, 2003; CORRÊA, 2016) e até hoje permanece como religião com maior número de adeptos em Portugal (GRACINO JUNIOR, 2016). Além disso, Portugal se destaca como o 6º país com maior número de crentes em um Deus próximo às concepções judaico-cristãs (GRACINO JUNIOR, 2016). Estes dados acerca de Portugal em muito dialogam com a construção histórica do país, tão permeada pela presença da Igreja Católica. Neste país, a inquisição durou por quase três séculos, de modo que só com instauração da Primeira República, em 1910, é que a Igreja Católica se viu ameaçada com a perda de grande parte de seus privilégios, o que culminou na ruptura do Vaticano com Portugal em 1913 (CORRÊA, 2016; RAMPINELLI, 2011). Poucos anos depois, as aparições em Fátima tentaram legitimar a fé católica, tão importante à identidade nacional portuguesa, e que serviu de segurança aos portugueses durante a crise econômica da Primeira República que levou o Estado à grande perda de sua legitimidade, enquanto a Igreja Católica retornava à cena pública (RAMPINELLI, 2011).

Com o Estado Novo, instaurado oficialmente em 1933 após o golpe militar, a Igreja Católica voltou a garantir seus privilégios junto ao regime salazarista, oferecendo grande apoio ao regime e atuando também como um de seus veículos de divulgação, especialmente apoiado às mensagens da Virgem de Fátima que condenava o comunismo e alertava sobre os perigos da Rússia²⁴. A tônica colonialista nas mensagens de Fátima também revelava seu lugar de *mãe de todos*, o que provavelmente excluía os Africanos vítimas das guerras coloniais (OLIVEIRA, 1999).

Importante manobra política realizada pela Igreja Católica se deu quando, ao entender a ruína do regime salazarista, esta instituição passou a oferecer apoio às lideranças que organizaram

²⁴ Documentos Fátima. Disponível em:

<www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html> acesso em 29 jul 2020.

o movimento 25 de abril (CORRÊA, 2016). A questão da liberdade religiosa não tendo sido posta como algo importante para o novo regime, acabou garantindo os privilégios da Igreja Católica assegurados pela Concordata de 7 de maio de 1940 e pela Lei n.º 4/71, de 21 de agosto de 1971 garantidas pelo regime, que versava sobre princípios religiosos garantindo extensos benefícios à Igreja Católica (CORRÊA, 2016). A redemocratização também viabilizou o retorno de portugueses à sua terra natal, já que em virtude do regime, haviam passado a residir em outros países, especialmente nas colônias portuguesas. Estes portugueses acabaram levando consigo outras religiosidades oriundas dessas ex colônias à Portugal, inaugurando um processo de dinamização do campo religioso português. Desse modo, a umbanda e o candomblé chegaram à Portugal, por exemplo (SARAIVA, 2016). Além de portugueses que retornaram ao seu país de origem trazendo uma bagagem cultural mais diversa, a abertura política viabilizou a chegada de imigrantes africanos ainda na década de 1970, e, em seguida, de brasileiros e indianos (CORRÊA, 2016).

Duas décadas depois, em 2001, é elaborada de fato a Lei de Liberdade Religiosa de Portugal a partir da reivindicação de grupos religiosos minoritários pelo direito de gozar dos mesmos direitos da Igreja Católica. Após passar por mais de uma consulta pública, o projeto foi exibido em 2001 na Assembleia da República, no entanto, apenas no ano de 2003 entrou em vigor. A Lei de Liberdade Religiosa em Portugal²⁵ estabeleceu então os princípios de liberdade religiosa, igualdade e separação institucional entre religião e estado. Além disso, assegura a cooperação entre o Estado e igrejas e comunidades religiosas. No entanto, para usufruir da Lei de Liberdade Religiosa, é necessário que igrejas e comunidades estejam radicadas em Portugal. Além disso, no que diz respeito à cooperação entre o Estado e as igrejas/comunidades religiosas, esta só é possível se estas tiverem representatividade legal no país. Para assegurar sua representatividade jurídica, estas igrejas/comunidades devem solicitar a criação de um Registro de Pessoas Colectivas, tratando-se de uma personalidade jurídica. Esse registro, no entanto, deve ser solicitado, passando por critérios dispostos no Art. 34º.

- a) O nome, que deverá permitir distingui-lo de qualquer outra pessoa colectiva religiosa existente em Portugal; b) A constituição, instituição ou estabelecimento em Portugal da organização correspondente à igreja ou comunidade religiosa ou o acto de constituição ou fundação e, eventualmente, também o de reconhecimento da pessoa colectiva religiosa; c) A sede em Portugal; d) Os fins religiosos; e) Os bens ou serviços que integram ou deverão integrar o património; f) As disposições sobre formação, composição, competência e funcionamento dos seus órgãos; g) As disposições sobre a extinção da pessoa colectiva; h) O modo de designação e os poderes dos seus representantes; i) A identificação dos

²⁵ Lei da Liberdade Religiosa Lei n.º 16/2001 Disponível em: <<https://dre.pt/web/guest/legislacao-consolidada/-/lc/view?cid=106639383>> Acesso em: 06 de ago. de 2020.

titulares dos órgãos em efectividade de funções e dos representantes e especificação da competência destes últimos. (PORTUGAL, 2001)

Outro aspecto relevante à nossa análise, que está presente no artigo 37º da Lei de Liberdade Religiosa de Portugal, inciso segundo, é que para se obter o registro de Pessoas Colectivas Religiosas, as comunidades devem ser radicadas em Portugal a pelo menos 30 anos (PORTUGAL, 2001). Ao solicitarem o Registro de Pessoas Colectivas Religiosas, caberia ao Instituto de Registro de Pessoas Colectivas a concessão do registro com o auxílio da Comissão de Liberdade Religiosa (CORRÊA, 2016).

A partir das questões apontadas, podemos interpretar que, além dos requisitos institucionais, o critério “d”, que coloca “fins religiosos” como um dos requisitos, não deixa de revelar certa ambiguidade, de modo que se atribui ao Estado conceder o Registro de Pessoas Colectivas Religiosas a grupos que se reivindicam religiosos em Portugal, o que acaba passando por definições ocidentais do que seria ou não enquanto religioso. Isso impõe severas controvérsias quando religiões não ocidentais e os chamados Novos Movimentos Religiosos (NMRs) se apresentam no país.

No caso do Santo Daime, observamos que a situação acaba se tornando ainda mais complexa, uma vez que o sacramento central das cerimônias, a *ayahuasca*, acaba inserindo essa religião em outros critérios legais envolvendo a guerra internacional contra (algumas) drogas. Ainda assim, observamos em alguns países da Europa secular, um movimento de abertura ao uso de substâncias, especialmente como a *cannabis*, que teve seu uso medicinal aprovado em alguns países dentro e fora da União Europeia. No caso de Portugal, o uso da *cannabis* foi descriminalizado desde 2001, o que se insere em um conjunto de políticas sobre drogas tido como referência mundial²⁶.

2.2 Chegada do Santo Daime a Portugal

Entre os anos de 1980 e 2000, mais de 1,5 milhões de brasileiros havia deixado o país, de modo que com a melhoria da economia brasileira e a crise econômica global, muitos retornaram ao Brasil em 2012 (ROCHA, VASQUEZ, 2016). Ainda assim, de acordo com o último relatório

²⁶ Como Portugal se tornou referência mundial na regulação das drogas. Disponível em < https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/02/internacional/1556794358_113193.html> Acesso em: 06 de ago. de 2020.

publicado pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF) de Portugal com os dados de 2019²⁷ a comunidade brasileira é a maior comunidade estrangeira de Portugal, representando 25,6% da população estrangeira do país. Esse movimento parece continuar contribuindo para a intensificação da diáspora das religiões brasileiras em Portugal e, embora a imigração de brasileiros não seja o principal motor da diáspora do Santo Daime nos dias atuais, em Portugal, este fenômeno foi o pontapé inicial da configuração do Santo Daime em meados da década de 1980. Nesse caso, consideramos importante a tentativa de reconstruir a genealogia do Santo Daime no país estudado, trazendo narrativas de pessoas presentes na configuração deste campo. Para isso, trataremos nos tópicos a seguir, a respeito da fase inicial do Santo Daime em Portugal. Compreendemos que esta fase se inicia ao fim da década de 1980, prolongando-se até ao início dos anos 2000. Para isso, a entrevista com o jornalista brasileiro Júlio, que foi uma das lideranças do primeiro grupo daimista de Portugal, será retomada diversas vezes durante a escrita do presente capítulo.

Em entrevista, Júlio mencionou ter trabalhado em uma revista de mergulhos no Brasil na década de 1980. Na mesma década, em 1986, ele passou a residir em Portugal, motivado por uma relação amorosa com Augusto, um português que trabalhava como comissário de bordo de uma empresa aérea. Pelo que foi possível mapear durante a pesquisa, este casal foi o responsável pela primeira cerimônia daimista em Portugal. De acordo com o livro de registros ainda existente sob os cuidados de Catarina, uma daimista portuguesa, a primeira cerimônia de Santo Daime em Portugal é datada do dia 1º de outubro de 1988, na cidade de Lisboa, com a presença de dois participantes: o casal Júlio e Augusto. Atualmente, 32 anos depois, por meio do contato com Júlio, tivemos conhecimento de que ele ainda vive em Portugal e cuida de seu marido português, vítima do Alzheimer. Ambos não mantêm vínculos com o Santo Daime há mais de 20 anos, em virtude de desapontamentos oriundos de conflitos e dificuldades que mais tarde mencionaremos aqui .

Por ora, iniciaremos este tópico voltando o olhar para a trajetória destes senhores no Santo Daime, que ocorreu na igreja Céu da Montanha, segunda igreja do Santo Daime fora da Amazônia e que é liderada até os dias de hoje pelo ex guerrilheiro Alex Polari. A igreja Céu da Montanha está localizada em Visconde de Mauá, onde Júlio e Augusto também adquiriram um “pedaço de terra” com expectativas de um dia residirem neste local. Nesse caso, cabe analisar que ambos conheceram o Santo Daime entre estadias intermitentes no Brasil. Júlio cita as condições climáticas como um

²⁷ Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo. Disponível em: < <https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa2019.pdf> > Acesso em: 13 jan. 2021.

dos motores para este movimento pendular, uma vez que costumava viajar para o Brasil durante o verão, evitando o inverno português. Quando perguntado sobre os motivos de migrar para Portugal, Júlio destacou a possibilidade de viver com seu marido, que provavelmente foi o primeiro português a se iniciar na religião do Santo Daime, recebendo sua *estrela*²⁸ de um personagem de grande carisma no Santo Daime: o conhecido por daimistas de todo o mundo como Vô Corrente²⁹, em uma visita à igreja Céu da Montanha, em Mauá, na segunda metade da década de 1980.



Figura 3 - Fardamento de Augusto na igreja Flor da Montanha. Segunda metade da década de 1980. Data precisa desconhecida. Fonte: arquivo pessoal de Júlio.

Durante as visitas ao Brasil, Júlio e Augusto levavam alguns litros de Santo Daime para Portugal, fornecidos pelo até então CEFLURIS (comunicação pessoal), para assim realizarem cerimônias privadas de concentração do outro lado do Atlântico.

O Padrinho Alex, tivemos essa conversa, ele foi o primeiro a me dar o Daime, quando eu falei que ia voltar [à Portugal], eu falei que gostaria e ele me deu um pouquinho, quantidade pequena... Aí já começou essa questão, né. “Quem sabe você não tá começando

²⁸ Artefato que se caracteriza por um broche em formato de uma estrela de seis pontas, geralmente na cor dourada ou prateada, que integra a farda (vestimenta indumentária utilizada nas cerimônias daimistas). Ao se iniciar na religião do Santo Daime, os daimistas recebem esse broche de estrela que simboliza seu compromisso espiritual com a religião.

²⁹ Padrinho Manoel Corrente da Silva foi um imigrante nordestino que se mudou para o Acre ao se alistar como soldado da borracha em 1942. Ele foi importante seguidor, amigo e companheiro de Padrinho Sebastião. Mais informações sobre sua biografia podem ser encontradas no site oficial da ICEFLU. Disponível em: <https://www.santodaime.org/site/religiao-da-floresta/outras-biografias/manoel-corrente> Acesso em 08 de ago de 2020.

um ponto agora? Eu falei “olha, um ponto nosso, né, pra fazer o nosso trabalhinho lá em casa.” (Entrevista Júlio. 2020)



Figura 4 - Augusto tomando Daime servido por Alex Polari. Foto tirada em Mauá, RJ. Fonte: arquivo pessoal de Júlio. Data: desconhecida. Edição da imagem feita por mim em fotoefeitos.com, 2021.

Durante a entrevista, Júlio conta que a primeira cerimônia foi feita no apartamento pequeno que habitava na região de Lisboa, descrição que também se confirma na narrativa de outro interlocutor que passou a frequentar as cerimônias no ano de 1992. As cerimônias, com o tempo, passaram a extrapolar o contingente de duas pessoas, uma vez que alguns poucos amigos do casal, às vezes iam para experimentar. Este apontamento já nos leva à identificação de um processo de expansão do Santo Daime em Portugal, uma vez que, com o passar do tempo, alguns interessados mais distantes das redes convencionais de sociabilidade do casal passaram a participar das cerimônias. Os primeiros foram dois amigos próximos de Júlio e Augusto - um deles português e o outro, um imigrante angolano - o que totalizava o número de quatro pessoas durante as concentrações: dois imigrantes e dois portugueses.



Figura 5 - Concentração na casa de Júlio e Augusto. Foto tirada no primeiro local adaptado para a cerimônia. Fonte: arquivo pessoal de Júlio. Data: 1992. Edição da imagem feita por mim em fotofeitos.com, 2021.

Júlio conta que, com o passar do tempo, se encarregou de aprender a cantar e a tocar no violão alguns hinários, como a “Oração”, constituído atualmente por 15 hinos³⁰. Já em 1992, um grupo artístico do Porto integrado por portugueses e por um imigrante brasileiro de nome Raimundo, também passou a participar das cerimônias. Raimundo já vivia em Portugal desde 1983, e, em uma viagem ao Brasil, tomou pela primeira vez o Santo Daime na igreja liderada por José Ricardo. Segundo Raimundo “Eu tinha lido os livros do Castañeda, então eu sempre... meu sonho assim era o de encontrar um Mestre, bem simples, bem primitivo, né... E achei aquilo bem próximo, achei o Santo Daime bem próximo daquilo que eu sonhava” (Entrevista Raimundo, 2020). Nessa igreja, Raimundo, interessado em participar de mais cerimônias, mas tendo que regressar a Portugal, foi informado da existência de Júlio e Augusto. Ao retornar ao país onde residia, Raimundo conta que procurou por Júlio e Augusto por aproximadamente um ano. A dificuldade de encontrar o casal daimista residia, especialmente, nas limitações ainda existentes nas redes globais de comunicação, como a internet, a baixa ou nenhuma utilização de redes sociais e o alto valor das ligações que se contrastam com o cenário contemporâneo.

³⁰ O hinário da “Oração” consiste em um compilado de 14 hinos de Padrinho Sebastião e 1 de Padrinho Nel, que foi oficialmente acrescentado a este hinário após a morte de Nel.

Quando finalmente pôde encontrar Júlio e Augusto, Raimundo, que morava no Porto, passou a frequentar as cerimônias no apartamento de Júlio.

Nessa altura estavam Júlio, Augusto e um angolano de nome Joaquim. Era um trabalhinho... Era num cubículo, sabe? Tinha lugar pra três pessoas [risos] o lugar era um quartinho que Júlio morava... Eles faziam... Um sentava na cama, outro sentava na cadeira... Era assim. E quando... Engraçado que a gente não combinava, mas quando eu ia, o Joaquim também não ia, então o trabalho era feito só com três. Não tinha lugar pra mais de um. Aí depois eles mudaram pra um lugar que dava pra mais gente, aí apareceu mais um, o Roberto. Ficávamos tomando Daime eu, Roberto, Júlio., Augusto e Joaquim. (Entrevista Raimundo, 2020)

Raimundo era artista e capoeirista, o que na descrição de Júlio, fazia com que Raimundo fosse uma pessoa muito articulada e com muitos amigos. De fato, na entrevista com Raimundo, fui informada de que ele pertencia a um grupo de teatro experimental no Porto. E, em suas palavras “cada vez que eu ia a Lisboa, eu levava um pra conhecer o Daime” (Entrevista Raimundo, 2020). De visita em visita, algumas pessoas próximas a Raimundo passaram a constituir parte do grupo que passou a frequentar as concentrações no quarto de Júlio em Lisboa, que mais tarde se mudou para um apartamento um pouco maior com o marido, Augusto, na mesma cidade.

O apartamento de Júlio e Augusto, que também foi descrito como sendo pequeno, precisava sofrer modificações durante as cerimônias de concentração que eram realizadas em sintonia com o calendário oficial do CEFLURIS. “Era mais concentração..., mas a gente já começou a fazer algum trabalho de bailado e tudo. A casa era apertada... Eu tirava todos os móveis da sala [risos] pra poder virar igreja, né. Era muito engraçado.” (Entrevista, Júlio, 2020). Aos poucos o grupo foi aprendendo a cantar e tocar os hinos no violão até abandonarem o recurso do gravador, que era sempre recorrido para auxiliar o desenvolvimento das cerimônias, também chamadas de “estudos”, uma vez que as flexibilizações necessárias ao contexto davam caráter menos formal e mais experimental às cerimônias. Júlio acabou se tornando liderança dessas cerimônias, o que, de acordo com ele, durante a entrevista, não era o seu desejo. Júlio mencionou não se sentir à vontade com a posição pela sobrecarga que lhe atribuía, especialmente por não saber lidar com as situações de transe vividas por alguns participantes, identificadas por ele como “incorporação de espíritos” durante as cerimônias. Em suas palavras, “o imigrante Angolano muitas vezes apresentava estes problemas.” (Entrevista, Júlio, 2020).



Figura 6 - Altar daimista montado por Júlio e Augusto em seu apartamento em Lisboa para as cerimônias. Fonte: arquivo pessoal de Júlio. Data: 1992



Figura 7 - Concentração na casa de Júlio e Augusto. Foto tirada na sala adaptada para a cerimônia. Fonte: arquivo pessoal de Júlio. Data: 1992. Edição da imagem feita por mim em fotoefeitos.com, 2021.

Mais tarde, em 1993, Raimundo foi até Madri, na Espanha, para se fardar em uma igreja do Santo Daime quando esta recebeu uma visita da comitiva de Padrinho Alfredo. “Eu conheci o Daime, eu logo queria me fardar, né. Eu, é... Aliás, eu nunca cogitei em não me fardar. Eu já cheguei entrando e ficando.” (Entrevista Raimundo, 2020). Ao retornar da Espanha, já fardado, Raimundo continuou suas cerimônias em Lisboa, com Júlio e Augusto, mas, em virtude da distância entre Porto e Lisboa, bem como a crescente demanda pelas cerimônias, Raimundo deu

início a algumas concentrações no Porto com o grupo que lá vivia e tanto se interessava pelo Santo Daime. Júlio e Augusto forneciam o sacramento para o grupo de Raimundo, que com o tempo passou a obter outras formas de adquirir o Daime em outros países vizinhos. Mesmo assim, o grupo se mantinha “ligado espiritualmente” às cerimônias feitas por Júlio e Augusto, muitas vezes visitando-os em Lisboa para determinadas cerimônias de Concentração. É de 1993 também a data da primeira visita de Júlio e Augusto a uma cerimônia realizada no Porto, no Dia das Mães, quando Catarina, até então companheira de Raimundo, primeira portuguesa a se fardar no Santo Daime em Portugal e atual liderança do que se tornou o ponto P. d. L. d. N. E., conheceu o Santo Daime.

O desenvolvimento de outras cerimônias, como os trabalhos de “hinário” dos grupos daimistas em Portugal, contou com o auxílio inesperado do maestro daimista Marcelo Bernardes, atual liderança da igreja Flor da Montanha, localizada em Lumiar, distrito de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro. Marcelo Bernardes acompanhava Chico Buarque em uma de suas turnês que passou por Portugal, quando visitou as cerimônias realizadas por Júlio e Augusto. “Foi após a visita dele [Marcelo Bernardes] que eu saí da concentração para o trabalho bailado. Foi a partir dele. Ele organizou, ele estimulou e tal” (Entrevista Júlio, 2020). Durante a entrevista com Marcelo Bernardes, o músico daimista, ao ser perguntado sobre ter ensinado algo ao casal em Portugal, disse não tê-lo feito, pelo menos, “conscientemente”. (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2020). A fala do interlocutor revela seu lugar naquele momento, que não estava relacionado a atuação formal de uma comitiva sobre a qual falaremos no tópico seguinte, embora Marcelo Bernardes já naquele tempo acumulasse grande capital religioso.

Simplesmente eu fiz o trabalho junto com eles e aí a gente... Na época eu sempre fazia trabalhos, eu fiz trabalho na Bélgica, fiz trabalho na Holanda, fiz trabalho em Portugal... E aqui no Brasil eu já viajei e aí eu conheci ponto de Florianópolis... Bem no comecinho com Henio... Rio Grande do Sul e na Bahia com a Catarina... Em Brasília com a Conceição, em Brasília eu também fui lá no Fernando de LaRoque, e... Acho que foi sempre aproveitando as oportunidades, né, porque eu não podia tá presente sempre e aí muitas vezes depois do show eu pegava um táxi e ia pra igreja... Chegava no intervalo, chegava na segunda parte do hinário... Aconteceu várias vezes isso. Deu estar tocando, sair do show, pegar o transporte e ir pra igreja e pegar a segunda parte do trabalho. (Entrevista, Marcelo Bernardes, 2020)

Marcelo Bernardes, para Júlio, teria dado um *upgrade* nas cerimônias até aquele momento. Ao ser perguntado mais profundamente acerca dessas coincidências, Júlio relata:

ele veio aqui porque o Chico [Buarque] veio tocar aqui... A gente já conhecia o Marcelo lá de Mauá, porque ele ia lá em Mauá, fazia os trabalhos, tocava lá... E eu adorava, porque ele era um baita músico... Quando ele tava lá, o som subia profundamente. Ele tocava

clarinete, saxofone... Enfim, era fantástico! Aí ele veio pra cá e ficou lá em casa... Aliás, ele ficou no Hotel, porque a banda do Chico ficou no hotel, mas ele tinha problema de úlcera, então ele não queria aquela alimentação... Ele é todo vegetariano, eu também sou então ele falou “Pô, Júlio, eu vim aqui comer na tua casa, não quero saber do hotel!” [risos]

A visita de Marcelo Bernardes às cerimônias realizadas em Lisboa, ocorrera, segundo ele, por indicação da secretária da ICEFLU, quando perguntada pelo artista sobre a existência do Santo Daime em Portugal. Além disso, Marcelo Bernardes e Júlio já se conheciam de cerimônias daimistas realizadas no Brasil, em Mauá. O que nos chama atenção destes encontros, é que, em torno destas redes, ao visitar o Porto, na mesma viagem, Raimundo e Marcelo Bernardes conheceram-se em um restaurante vegetariano. Até aquele momento, Raimundo não conhecia o Santo Daime. Ao se encontrarem casualmente no restaurante, o nome “Raimundo”, semelhante ao Mestre do Santo Daime, teria chamado a atenção de Marcelo Bernardes, que falou para Raimundo a respeito da religião, despertando-lhe grande interesse.

2.3. A Nova Era e a agência dos artistas na configuração do campo daimista português

Desde o início deste trabalho, a presença da Nova Era tornou-se algo evidente a partir dos relatos que meus interlocutores traziam, utilizando, eles mesmos, essa categoria. O nome “Nova Era” está presente nos hinos de importantes lideranças, que também já trouxemos no primeiro capítulo, bem como no nome de pontos, como é o caso do ponto existente no Porto e provável centro de daime mais antigo em Portugal até o momento. Também é evidente o trânsito de artistas nos relatos recolhidos até o momento. Identificamos tal aspecto a partir do relato da chegada de artistas do Porto às concentrações no apartamento de Júlio e Augusto, como também pela passagem do músico Marcelo Bernardes e de outros músicos, como é o caso de Joaquim, o imigrante Angolano, que também mais tarde, pude saber que era músico.

A presença de artistas das mais diversas linguagens da arte no Santo Daime, não é, no entanto, uma característica própria do Santo Daime em Portugal em sua primeira fase. A demanda dessas pessoas pelo Santo Daime, se ampliarmos nosso zoom de análise, é bastante significativa, assim como a de acadêmicos. Em entrevista ao Canal Jagube no *Youtube*³¹, a historiadora Vera Fróes conta ter chegado ao Santo Daime quando ainda pertencia a um grupo de teatro ligado a

³¹ O Canal Jagube é ligado a ICEFLU. A entrevista com Vera Fróes fez parte do programa “Literatura Daimista” apresentado pelo músico daimista e pesquisador Lucas Kastrupp. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=JuawTCSFMqs>> Acesso em: 08 de ago. 2020.

Augusto Boal, o qual Marcelo Bernardes também fazia parte. Mencionar a presença artística bem como acadêmica no Santo Daime no início de sua expansão também ilustra as afinidades eletivas do Santo Daime com o movimento da Nova Era, tendo em vista a amplitude desse fenômeno e suas características fluidas já mencionadas aqui, que perpassam as características do Santo Daime, bem como a chegada de um novo público a essa religião e sua reflexividade.

Longe de atribuir a expansão do Santo Daime unicamente a esses sujeitos, não podemos deixar de perceber a participação ativa deles. Em Portugal, a passagem de artistas é um elemento a ser considerado no que diz respeito à expansão do Santo Daime no país, tanto pelos laços criados e *upgrades* na execução dos hinos, como em rupturas e na criação de uma igreja do Santo Daime na década de 1990, liderada por uma artista plástica e terapeuta holística portuguesa, que por sua vez teve seu fim na mesma década. Falaremos sobre este sujeito mais adiante. Por enquanto, nos encarregamos de mencionar sua existência e importância que vai além da mera exemplificação da agência de artistas no Santo Daime em Portugal.

A artista e terapeuta holística Helena também sinaliza a necessidade de já ampliarmos nossas lentes à movimentação de outros sujeitos em Portugal não vinculados à rede de Júlio e Augusto, que tiveram suas primeiras experiências com o Santo Daime na mesma época. Até o momento, não foi possível localizar essa pessoa, o que nos deixa com narrativas a respeito de sua trajetória no Santo Daime e algumas poucas informações biográficas disponíveis em seu website. Embora tenhamos tentado contato com Helena por meio do endereço de e-mail disponível no website em que a artista também expõe alguns de seus trabalhos, não recebemos um retorno. Sem a possibilidade de uma análise da narrativa deste sujeito a respeito de si e de sua trajetória na presente pesquisa, foi possível encontrar em seu website, que Helena nascera em Angola, em fevereiro de 1958. Além disso, Helena é sobrinha do pintor português Albano Neves e Sousa, o qual residiu em Portugal, Angola e Brasil. Suas pinturas representavam fortemente a cultura africana, e, atualmente, o pintor têm obras expostas no Brasil e no mundo.

Helena foi descrita por uma de nossas interlocutoras com a qual ela teve contato próximo, enquanto uma mulher que durante aquela época tinha em torno de 40 anos de idade. Era artista e trabalhava com terapias holísticas. “ela fazia curso de autoconhecimento, xamanismo, sweatlodge” (Entrevista, Lis, 2020). Além dos cursos e terapias holísticas oferecidos por Helena, nossa interlocutora também lembrou que a partir das interações de sujeitos jovens, entre 20 e 25 anos,

que configuravam parte da clientela dos serviços espirituais oferecidos pela artista, nasceu um grupo de estudos e técnicas orientados à busca por autoconhecimento, do qual Helena era a facilitadora. Em seu website³², encontramos algumas das obras de Helena, onde foi possível identificar entrecruzamentos entre sua trajetória permeada por elementos cristãos e afroindígenas, típicos da multiculturalidade englobada atualmente por várias lusofonias, ou mesmo pela amefricanidade.

(...) ela reunia várias linhagens espirituais para que nós pudéssemos nos desenvolver na linha dos celtas, dos lacota... Enfim, várias linhas dos Mestres Ascensos... E nós tínhamos reuniões semanais e nós desenvolvíamos festas, práticas, cerimônias... E portanto, éramos todos muito jovens. E ela devia ser uma senhora, com seus 40, e nós tínhamos 20. Entretanto ela conhece um jovem senhor holandês que a convida pra ir uns dias pra Holanda e nessa visita à Holanda, ela chega e diz “**eu conheci uma bebida mágica, vocês não vão acreditar!**” [grifo nosso] E ela sabia que eu era muito atrevida, muito vidente... E ela me disse “Lis, eu pensei logo em ti. Tu vais amar conhecer aquilo” Porque eu já fazia muitas viagens astrais, já saía muito do corpo, já tinha muitas coisas que eu própria buscava muitas respostas... tipo, com os anos eu já procurava muitas respostas e ela dizia “**tu vais encontrar muitas respostas ali com aquela planta de poder**” [grifo nosso] aí o que acontece? Numa ida do padrinho... Uma vinda do Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete, Zanelli*, Madrinha Cristina... **A nata da doutrina** [grifo nosso] que vinha à Espanha, oportunamente eu já não me lembro muito bem posicionar, também já estamos a falar a 28 anos atrás... **A Helena consegue falar com alguém e consegue que eles venham da Espanha até Portugal.** [grifo nosso] (Entrevista, Lis, 2020)



Figura 9- Pintura de Helena



Figura 8 - Pintura de Helena

³² Leonor Neves e Sousa – Galeria. Disponível em: <<http://www.elestenor.com/gallery>> Acesso em: 19 de fev. 2020

Quando falamos em afinidades eletivas do Santo Daime com a Nova Era, vale ressaltar que a chegada de artistas ao Santo Daime em Portugal não se deu *per se*, mas também contou com a visita de comitivas ao país, especialmente, a primeira delas, em 1994, com Padrinho Alfredo. Nos dedicaremos à descrição dessa primeira visita a partir dos relatos de pessoas presentes e envolvidas em sua organização. Além disso, nos debruçaremos em sua reflexividade, uma vez que a visita da comitiva de Padrinho Alfredo a Portugal trouxe novos caminhos para a configuração do Santo Daime no país, destacando a interação entre os grupos aqui citados, o que protagonizou os primeiros conflitos e rupturas que abriram novos caminhos para a história dessa religião no país.

2.4. A reflexividade da primeira visita da comitiva de Padrinho Alfredo a Portugal: “a coisa expandiu contra a nossa vontade”

O autor Glauber Assis (2017) ao tratar sobre a expansão do Santo Daime em sua tese de doutorado, também explora as viagens das comitivas como parte muito importante da missão de “doutrinar o mundo inteiro” da ICEFLU, o que atualmente se estende a outras vertentes daimistas interessadas na expansão do Santo Daime, como é o caso do CEFLI. As comitivas consistem em

pequenos conjuntos de representantes “oficiais” do CEFLURIS, compostos por cantoras, músicos e lideranças que viajam em conjunto-, ganham crescente importância na transnacionalização do grupo e passam a funcionar como porta-vozes do Santo Daime e fortalecedores da identidade daimista no exterior. Segundo Alex Polari, as comitivas começaram de modo informal, a partir de convites feitos pela irmandade internacional para viagens das lideranças mapienses. Inicialmente, os convites eram recebidos principalmente pelo Padrinho Alfredo, que passou a viajar por igrejas do Brasil e, a partir dos anos 1990, também do exterior, acompanhado de familiares e assessores. (ASSIS, 2017, p. 170)

Ao consultar Luis Fernando Nobre, que até aquele momento, em vida, era o tesoureiro da ICEFLU e que também esteve presente nas primeiras viagens das comitivas, fui informada de que havia uma organização para que as viagens acontecessem, mas tudo só acontecia a partir dos convites. Segundo ele, “A mola inicial da expansão era o convite por parte de quem queria receber as comitivas (...) nunca oferecemos [ICEFLU] trabalhos (...) chegávamos inclusive por carta convite à Europa.” (Entrevista Luis Fernando Nobre, 2020). A primeira viagem de Padrinho Alfredo para fora da América do Sul se deu em 1992 (ASSIS, 2017) e, de acordo com este informante, em 1993 aconteceu a primeira viagem de comitivas da ICEFLU à Europa. Essas viagens não contaram com a presença de Padrinho Alfredo, que, de acordo com Luis Fernando Nobre, só era levado um ou dois anos após a visita das primeiras comitivas aos países de destino.

As coisas ocorriam dessa forma, porque a ICEFLU se certificava de que os grupos estivessem “mais maduros” para assim receberem Padrinho Alfredo. Quando questionado sobre essa “maturidade”, Luis Fernando Nobre trouxe um exemplo, de um sujeito na Alemanha que teria organizado um “trabalho³³” em um centro de nudismo, o que teria causado grande constrangimento aos presentes, que tiveram grande estranhamento e desconforto pelo contraste evidente com a proposta de disciplina do Santo Daime, que também se apresenta no uso das fardas, por parte dos iniciados, e de roupas preferencialmente de tom claro que cubram as pernas, tórax e ombros dos visitantes.

O interlocutor também mencionou sobre as rotas das comitivas da ICEFLU, que “começavam em Amsterdam e terminavam em Lisboa”, o que teve grande importância para a consolidação de igrejas em Amsterdam. As comitivas, até aquele momento, se dividiam em quatro “equipes”. Luis Fernando Nobre fez parte do grupo que visitava a Bélgica e a Holanda. O hippie Lúcio Mortimer ia à Alemanha, e o jornalista Reinaldo Zanelli* era responsável por Espanha e Portugal. De acordo com Alex Polari (www.santodaime.org),

Além do trabalho doutrinário, musical e de aprendizado dos rituais, elas {comitivas} realizam também um intenso trabalho de capacitação dos dirigentes e também de apoio nas questões institucionais e jurídico legais que as irmandades no exterior enfrentam para legalizar as igrejas e o sacramento em seus respectivos países. Nestas ocasiões, muitos dos nossos dirigentes aproveitam estas oportunidades para atender convites de palestras, conferências, vivências e retiros de formação espiritual.

A primeira visita de uma comitiva a Portugal aconteceu logo com a presença de Padrinho Alfredo, em 1994, que realizou cerimônias na cidade do Porto e em Lisboa. A comitiva estava retornando de uma viagem pela Europa, e partiriam de Portugal em regresso ao Brasil. Diferentemente do relato acima, de acordo com Raimundo, que agora era um dos membros do pequeno grupo que se constituía *entre* Lisboa e Porto, ele teria sido o responsável por tratar de se comunicar com a comitiva e organizar espaços para que as cerimônias acontecessem tanto no Porto, quanto em Lisboa, oferecendo, no Porto, o espaço de sua casa para as cerimônias, bem como para a hospedagem de Padrinho Alfredo e dos demais visitantes que podiam acampar no quintal. Em outras narrativas, o lugar onde ocorreram as cerimônias foi descrito como um “centro de estudos botânicos, liderado por um alemão que “tomou daime por causa do grupo fazer os trabalhos nesse lugar” (Entrevista, Fernando, 2020). Tais informações não parecem se chocar, mas parecem ser

³³ Nome utilizado pelos daimistas para também se referir às cerimônias de Santo Daime.

complementares, de modo que é possível que as cerimônias tenham ocorrido no centro de estudos botânicos e ainda assim alguns membros da comitiva tenham ficado na casa de Raimundo. As descrições nos interessam aqui quando direcionadas à elaboração da genealogia do Santo Daime em Portugal respeitando a riqueza de elementos que elas trazem.

Independentemente dos detalhes idiossincráticos que permeiam a visita, que não são menos importantes, gostaríamos de iniciar nossa discussão pontuando o estranhamento de Raimundo com relação à comitiva, uma vez que “esperava que fossem mais humildes.” (Entrevista Raimundo, 2020). Ao ser pedido para explicar um pouco mais a respeito de sua constatação, o interlocutor pareceu confuso dizendo que talvez tenha percebido isso porque “a comitiva estava cansada por já ter feito tantas viagens”.

Tal percepção parece avaliar o comportamento da comitiva, que, embora tenha demonstrado satisfação em finalmente ouvir “palavras em português” (Entrevista Raimundo, 2020) talvez tenha ainda deixado evidente uma separação hierárquica característica do Santo Daime (PLATERO, 2018). Outra hipótese de análise é de que tendo em vista os presentes dados à comitiva, como roupas e acessórios, por parte de daimistas internacionais (ASSIS, 2017), é possível que a aparência da comitiva não correspondesse ao imaginário de Raimundo, que mesmo sendo brasileiro, tinha um olhar romântico sobre a cultura cabocla amazônica. Nessa direção, cabe trazer aqui o comentário de uma de nossas interlocutoras, que diz perceber que na Espanha e na Holanda as comitivas eram tratadas como “reis que vinham da floresta” o que parece se contrastar com a realidade que encontravam em Portugal.

Raimundo, assim como os integrantes do seu grupo e de Júlio e Augusto que participaram ativamente das cerimônias, muitas pessoas puderam ali conhecer o Santo Daime pela primeira vez. É o caso de Lis, uma mulher portuguesa que na época tinha pouco mais de 20 anos. Lis já foi citada aqui como pessoa próxima a Helena. Lis é fardada no Santo Daime há mais de 20 anos, sendo casada com um daimista brasileiro e detentora de um grande capital religioso (ASSIS, 2017) no campo daimista português acumulado ao longo de sua trajetória no Santo Daime. Lis foi vice-presidente do que veio a se tornar, na narrativa de alguns atores, a primeira igreja daimista de Portugal. Exerceu a função de puxadora, foi tesoureira da atual Comunidade Daimista de Portugal, e, com sua família, constituída por um marido daimista brasileiro e mais dois filhos, representam

uma “família daimista em Portugal” - o que significa poder nas redes de relação daimista – Lis representa uma figura grande carisma no campo daimista português.

Ao conversarmos durante a entrevista, Lis contou-nos com grande entusiasmo sobre sua primeira experiência, a qual aconteceu durante as cerimônias realizadas com a comitiva no Porto e em Lisboa. Segundo ela, a respeito do grupo que pertencia, ligado a Helena, “éramos todos vegetarianos, já trabalhávamos, já tínhamos o aparelho muito afinado, tudo aquilo era muito. Muito! Muito, né! Mas era muito bom, muita luz!” (Entrevista, Lis 2020)

Destacamos aqui que durante a estadia em Portugal, Roberval, importante músico que integrava a comitiva de Padrinho Alfredo, *recebeu um hino* intitulado *A doutrina de São João*³⁴, o que causou certa comoção no momento, transmitindo para muitos uma ideia de legitimação espiritual do Santo Daime em Portugal. Esse foi o primeiro hino recebido em Portugal e único hino onde a figura de São João é mencionada no hinário de Roberval. Além disso, a figura de São João corresponde à figura do próprio Padrinho Sebastião, o que fora anunciado por ele em seus hinos. São João também integra parte importante da cosmologia do catolicismo português, sendo considerado por grande parte dos portugueses como padroeiro da cidade do Porto. Estes elementos que se entrelaçam à figura do santo católico ressaltaram o caráter de especialidade do hino para muitos dos que estavam presentes no evento, bem como também nos revela a importância da *musicalidade* (ASSIS, 2017) do Santo Daime, que através dos hinos conduz as cerimônias, despertam afetos e participam, assim como constituem narrativas e disputas. No caso do hino de Roberval, seu significado cumpriu uma espécie de mística da diplomacia espiritual que legitimava a presença do Santo Daime em Portugal para muitos que ali estiveram presentes.

As cerimônias realizadas com a comitiva de Padrinho Alfredo reuniram centenas de pessoas e contaram com o fardamento de Catarina e Vasco, primeiros portugueses a se fardarem em Portugal, o que reforçava o sentido de uma aliança espiritual sendo estabelecida naquele país. Estes trabalhos, que contaram com grande público também vindo dos arredores da Europa acompanhando a comitiva (comunicação pessoal), acabaram promovendo uma certa popularidade do Santo Daime em Portugal entre agentes que normalmente circulavam em grupos, ambientes e

³⁴A Doutrina De São João. Disponível em: <<https://www.nossairmandade.com/hymn/721/ADoutrinaDeS%C3%A3oJo%C3%A3o>> Acesso em: 04 de ago. de 2020.

práticas de característica da Nova Era. É o caso da chegada do grupo de jovens liderado pela artista plástica portuguesa Helena, já mencionada brevemente acima. Para quem estava “dentro” de um grupo que já se auto identificava enquanto daimista, como o de Júlio e Augusto e o de Raimundo e Catarina, a construção da narrativa a respeito de Helena parece ter elementos comuns. Todos descreveram a chegada de Helena ao Santo Daime como fruto da visita da comitiva de Padrinho Alfredo a Portugal. Nas palavras de Júlio,

Helena fazia trabalho de xamanismo numa outra linha. É o xamanismo americano que tem aquela história da sauna, sabe? Não sei exatamente o nome, mas era esse que tem essa história da sauna. (...) Mas, é assim, é uma linha americana que não tem Daime, né. Só que acontece que sei lá como é que é, que eu não faço parte, nunca fiz parte do grupo deles, mas foi o que ela disse na altura. Eles estavam lá num ponto do trabalho deles em que receberam lá uma, uma... Orientação de que eles iam fazer aproximação com planta de poder. Procuraram o *peyote* que tem mais a ver com os índios americanos e tal, mas aí surgiu lá pra eles a história da *ayahuasca*. E aí ela veio se aproximar pra fazer um trabalho com *ayahuasca*. Então foram lá no Porto, ela apareceu lá com mais três ou quatro pessoas e depois que o Padrinho Alfredo foi embora, essa pessoa, ela... Ela continuou nas nossas relações, porque ela morava em Sintra, que é perto de Lisboa (...) O grupo ficou muito grande, já era impossível fazer [cerimônias] lá em casa. Nunca mais foi lá em casa (Entrevista Júlio, 2020)

A informação que obtivemos a partir dessas pessoas, é de que o grupo de Helena tinha, até aquele momento, em torno de 50 pessoas. Logo, ainda no ano de 1994, e ainda de acordo com Júlio, Helena teria proposto que o grupo de Júlio e Augusto procurassem, junto ao dela, um espaço a ser alugado para a realização das cerimônias. O espaço seria mais próximo a eles, entre Cascais e Sintra, pois “consistia na maioria dos interessados.” Para Júlio a proposta não era ruim, pois ele trabalhava próximo a essas localidades. De acordo com a informação dada por ele, as cerimônias realizadas nesses espaços alugados seguiam o calendário do CEFLURIS, e sua organização muitas vezes provocavam certo desgaste:

alguém tinha que ficar no comando, né, de, de marcar, de reservar o espaço, eu tinha que alugar e depois eu tinha que prover e disso e daquilo, tinha que ter a velas, coisa de... Enfim, era todo um check list [risos] pra na hora H não faltar nada, né. E a roupa, e vai, chega mais cedo e depois atendimento, e chega um, chega outro, recolher lá a contribuição, enfim, e assim, sempre de olho no horário... Eu não tinha mais prazer, porque eu ficava preso dentro do, do... Das obrigações, né. (Entrevista Júlio 2020)

Segundo Lis, logo após as cerimônias realizadas pela comitiva da ICEFLU, o grupo liderado por Helena viajou até a Espanha para a participação em mais cerimônias daimistas. Neste país, ficaram sabendo da existência do grupo de Júlio e Augusto. Também em sua narrativa, o grupo de Helena recebeu orientação de buscar pelo grupo de Júlio e Augusto, que até então era quem sabia como se realizar as cerimônias.

E então esses senhores juntaram-se à Helena e nós começamos a fazer trabalhos com eles e começou a chegar Daime a Portugal. E quando falamos Daime em Portugal, nós começamos, chegamos a uma altura, talvez um ano depois... Távamos a receber 50 litros de seis em seis meses. E menos tempo [inaudível] gigantes de Daime a Portugal. (Entrevista, Lis, 2020)

Vemos então duas perspectivas ligeiramente distintas que revelam disputas já presentes na dinâmica da expansão. São elas, questões relativas à dependência de redes de abastecimento de *ayahuasca*, já previamente observadas no campo daimista uruguaio por Scuro (2012), e estruturas de gênero, sobre as quais trataremos no capítulo 3. De volta aos conflitos que se apresentaram no campo daimista português, vemos que enquanto um interlocutor não parecia muito entusiasta do crescimento das cerimônias, nossa outra interlocutora narrava o fato com surpresa e certo entusiasmo. Segundo ela, Helena “juntava” seus pacientes de modo que chegaram a acontecer trabalhos com um número de 70 a 100 a pessoas, o que expressa um grande quantitativo para o Santo Daime em Portugal até os dias de hoje. Diferente do grupo de Júlio e Augusto, o grupo de Helena, com o passar do tempo, alugou um espaço físico dedicado, segundo Lis, às cerimônias de Santo Daime. O grupo chegou a se auto identificar enquanto uma igreja de nome. C. d. E.

Que tínhamos uma igreja, um espaço maravilhoso que alugávamos, então podíamos receber 100 pessoas, onde tinham quartos de cura, cozinhas, casas de banho... Uma estrutura maravilhosa. Os fardados pagavam, tipo, mais 20 euros pra que tivéssemos aquele aluguer garantido pra ter um espaço escondido. (Entrevista, Lis. 2020)

Glauber Assis (2017) menciona as “igrejas itinerantes” como um fenômeno da expansão do Santo Daime, uma vez que muitos grupos encontram dificuldades para encontrar um espaço físico fixo para a realização das cerimônias. No caso das observações tecidas até aqui, ter um espaço físico, mesmo que alugado, representa poder no campo daimista, uma vez que garante certa estabilidade e pode, a depender das condições, garantir o recebimento de um maior número de pessoas. No caso do Santo Daime, a obtenção de um nome para o grupo também atribui identidade e coesão ao grupo, além de remeter à tradição daimista no Brasil.

O grupo de Júlio e Augusto não recebeu um nome, o que se difere do costume na tradição daimista. No entanto, de acordo com Júlio, o grupo foi estimulado pelo CEFLURIS a se registrar como uma “associação de estudos amazônicos”, como uma alternativa às possibilidades de perseguição. O registro poderia respaldar as ações do grupo, de modo a não parecerem algo clandestino. Segundo Júlio “era pra não ficar essa coisa secreta nas casas que dá ensejo a ser confundido com droga, né?” (Entrevista Júlio, 2020). O registro acabou não acontecendo, pois

Júlio também temia o envolvimento com o processo por ser, naquele tempo, um imigrante brasileiro em Portugal que ainda estava legalizando sua própria situação no país. “Eu era muito novo aqui e aqui ainda era muito burocrático, tudo muito corporativo... Então, pra um cara de fora fazer um trabalho aqui, a gente tinha que superar muitos obstáculos. (...) Continuamos clandestinos” (Entrevista, Júlio 2020). No que diz respeito às cerimônias do grupo de Júlio e Augusto em conjunto com o grupo de Helena, Júlio menciona que manteve sua liderança por todo o tempo, uma vez que, segundo ele

nós é que estávamos no comando do trabalho, nós puxávamos, nós é que tínhamos o Daime, fazíamos o controle, a gente arrecadava as contribuições... Enfim, nós estávamos dando sequência ao que nós já fazíamos, né? No mesmo modelo. A gente foi crescendo adaptando aquele modelo inicial. (Entrevista Júlio 2020)

Por outro lado, fomos informadas de que o C. d. E. foi registrado sob um NIF, Número de Índole Fiscal e Aduaneira em Portugal, enquanto uma “associação de estudos da Amazônia”. Quando perguntados sobre o que declararam, Lis descreve: “éramos um centro da Amazônia. Trabalhávamos com estudos da Amazônia. Como que era? Conhecimento da Amazônia, dos índios... que nós protegíamos as florestas também em comunhão com a floresta da Amazônia com as nossas florestas.” (Entrevista, Lis 2020)

Ao ser consultado a respeito da questão, Luis Fernando Nobre, atual tesoureiro da ICEFLU, diz que mais do que uma estratégia legal, o apelo ecológico está intrínseco à história do Santo Daime, afinal, “Fundamos uma comunidade na floresta com ideais de preservação do ambiente, sendo que em 1980 ninguém falava disso no Brasil” (Entrevista Luis Fernando Nobre, 2020). A fala do tesoureiro da ICEFLU também reflete a imagem de um pioneirismo do Santo Daime acerca das questões ecológicas, mesmo porquê, em suas palavras, a raiz do Santo Daime é “agrícola, é florestal” (Entrevista, Luís Fernando Nobre, 2020). No que diz respeito à chamada legalização em outros países, também fui informada por este interlocutor de que legalizar-se é uma das bandeiras da expansão do Santo Daime.

Fazer isso se desenvolver na ilegalidade seria impossível – a legalidade para nós sempre foi fundamental. Na Amazônia estavam se perdendo as sementes da rainha. (...) Nossa questão era: vai tomar daime? Então vai ter que legalizar. Por mais que nós fizéssemos o possível [gradação do daime], para nós, era um critério lutar pela legalização. (...) Fazemos um trabalho de caridade com as pessoas, vamos pregar a palavra. Já vieram com proposta de contrabando, mas nós vamos é pregar a palavra. (Entrevista Luis Fernando Nobre, 2020)

De volta a Portugal, é um elemento comum nas narrativas a respeito de Helena o destaque de seu carisma, visto como parte importante de sua capacidade de arrebanhar seguidores que a consideravam como liderança das cerimônias, o que, na narrativa de Júlio, passou a gerar conflitos em torno do comando dos “trabalhos”, bem como do modelo das cerimônias. Também de acordo com Júlio, o grupo queria fazer inovações que não eram exatamente compatíveis com as cerimônias oficiais do Santo Daime, além disso, havia uma certa rejeição às cerimônias como as de bailado. “Eles queriam adaptar o trabalho à necessidade deles, ao estilo deles.” (Entrevista Júlio). Nas palavras de Catarina, “o daime era só mais uma coisa para ela [Helena.]”. Curiosamente, quando perguntada a respeito das cerimônias realizadas no C. d. E., foi-nos descrito que ocorriam todas as cerimônias conforme o calendário do CEFLURIS, semanalmente, com todos os membros “fardados a rigor” e de acordo com a liturgia daimista.

As pessoas chegavam aqui e honravam os nossos trabalhos. Como é que nós tínhamos tanto primor **sem ter nenhum brasileiro presente a explicar**. Nós víamos como é que era quando eles cá vinham e simplesmente seguíamos todas as regras. Padrinho Alfredo adorava vir cá, porque ele era muito bem recebido. E éramos muito jovens todos e tudo com muito primor, sabes? Então recebíamos assim, com... Eles adoravam vir cá. Aliás, eles adoravam vir pra Europa... Espanha, Holanda... E em Portugal eles eram muito amados, sabe? (Entrevista, Lis. 2020)

A interlocutora também destacou o despreparo do grupo de Júlio que “só fazia trabalhos de concentração” e só cantavam a oração, como também nos falou Júlio, o que pode ter mudado após a visita de Marcelo Bernardes.

Em um contexto de configuração de uma religião por meio de uma relação de diáspora, vemos que existem inúmeras contingências e constrangimentos que inevitavelmente atravessam o grupo religioso. Eles não só dão os contornos de uma diáspora religiosa, mas abrem possibilidades de negociações e construção de novas identidades. O que mantém então, uma identidade de grupo? Além das questões mencionadas aqui, gostaríamos de retomar o trânsito das comitivas nos fluxos da expansão do Santo Daime, como constata Glauber Assis (2017), que também trabalham em função da manutenção da identidade do grupo. As comitivas também se encarregam de ensinar práticas litúrgicas, reforçando a tradição daimista. No caso de alguns países, muitas comitivas deixam alguns de seus membros durante uma temporada no país. Como este não foi o caso de Portugal, os daimistas “aprendiam a realizar as cerimônias”, durante as vindas das comitivas e durante a própria experiência.

2.4 Negociações e conflitos em um campo daimista português em formação

O fato de duas lideranças carismáticas disputarem o comando dos trabalhos parece ter gerado divisões entre grupos que se identificavam como daimistas e, portanto, compartilharam o mesmo espaço cerimonial por um período. Elementos legitimadores da identidade daimista aparecem em todos os relatos, especialmente em detrimento de possíveis “desvios” do grupo oposto. Cabe mencionar novamente, que, a despeito da busca por legitimidade dentro do campo daimista português por parte dos grupos, o uso da própria palavra “Eclético” no nome institucional da ICEFLU reflete a amefricanidade multidimensional do Santo Daime e sua possibilidade de adaptação a novos contextos. Como pontua Dawson (2013), a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal já ilustra a proposta de abertura do Santo Daime à inserção de novos elementos. O repertório da ICEFLU é, portanto, “progressivo e variado” (DAWSON, 2013), perpassando todas as relações de continuidade e descontinuidade dessa religião que não deixa de manter uma característica identificada por Andrew Dawson (2013) como “*minimal orthodoxy*” operada pela ICEFLU na expansão do Santo Daime.

A tensão primordial (ASSIS, 2017) que permeia o Santo Daime também reflete as contradições entre tendências presentes na modernidade, e, portanto, perpassam muitos dos conflitos ligados à expansão do Santo Daime. Desde os posicionamentos contrários sobre expandir ou não expandir o Santo Daime, até as próprias flexibilizações inerentes à saída do Santo Daime da Amazônia impõem aos novos grupos outra série de conflitos e disputas. Dada essa condição, a despeito das afinidades eletivas entre Santo Daime e Nova Era, a Nova Era em si, especialmente pela sua forte marca contra cultural, também impõe extensos desafios à expansão do Santo Daime, muitas vezes exigindo adaptações radicais. Nesse caso, enquanto a contracultura propõe uma alternativa às estruturas do mundo, pertencer ao mundo globalizado e secular também exige uma série de adaptações importantes à existência dessas religiões. No caso da diáspora, as flexibilizações também passam por questões idiossincráticas (ASSIS, 2017), como modificações no rito do feitio ou mesmo a sua ausência, acontecimento de cerimônias em espaços privados, utilização da gravação de hinos ao invés do canto entoado apenas pelos presentes ao som de instrumentos tocados por pessoas também presentes no ambiente, ausência de espaço físico próprio, entre outros.

Com a expansão do Santo Daime e sua plasticidade, quais as formas possíveis de delimitar fronteiras que separem a definição do Santo Daime da criação de uma outra religião ou de sua diluição?

The minimal orthodoxy operated by Cefluris, however, requires the conformity of its communities only in respect of particular components of its ritual repertoire. (...) Such components include, for example, calendrical schedules, particular ritual content and certain ceremonial form. In effect, as long as affiliated groups meet designated requirements relating to these components they are, within reason, free not only to modify existing rites but also to celebrate beliefs and practices totally unconnected with the traditional daimista repertoire. (DAWSON, 2013, p. 4)

A despeito da visita das comitivas aos nascentes grupos daimistas fora da Amazônia, especialmente, fora do Brasil, que tendem a tecer papel importante na expansão do Santo Daime, a estrutura descentralizada da ICEFLU, pelo menos até aquele momento, parecia favorecer o surgimento de lideranças locais. Muitos grupos nascentes já eram familiares com o repertório da Nova Era, muitos, embora nascidos católicos, já haviam tecido relações, ao longo de sua trajetória, com movimentos espiritualistas, como o movimento de Rajneesh Osho, Sathya Sai Baba, associando tais conhecimentos ao uso de cristais e oráculos em consonância com terapias holísticas. Não obstante, além das afinidades eletivas do Santo Daime com tais movimentos, a ICEFLU precisou negociar com tais crenças e disputas. Diante dessas questões estruturais da expansão do Santo Daime, antes de regressarmos a Portugal, pontuaremos questões anteriores a esta diáspora a fim de analisar como tais dinâmicas continuaram a tecer a configuração dessa religião no país estudado.

O primeiro caso de expansão do Santo Daime, mencionado por Glauber Assis (2017), ocorreu quando Mestre Irineu, em meados da década de 1940, autorizou a abertura de uma nova religião ayahuasqueira, por Daniel de Mattos, que ficou conhecida popularmente nos dias atuais como “Barquinha”. Beatriz Labate e Gustavo Pacheco (2005) pontuam que a abertura dessa nova religião também tenha passado por uma estratégia de branqueamento do Santo Daime, de forma a mitigar as perseguições sofridas por esta religião. Isto porque é possível que elementos mais inclinados à religiosidade afro-indígena tenham migrado, até aquele momento, para a Barquinha. Outro caso interessante é a abertura de uma linha de trabalho em 1989, conhecida como “Umbandaimé”, que se deu a partir de uma aliança entre Padrinho Sebastião e a Mãe de Santo, conhecida como Baixinha, que foi liderança até o fim de sua vida da igreja Flor da Montanha,

localizada em Lumiar, a qual funciona hoje sob liderança do maestro Marcelo Bernardes, o qual já mencionamos neste texto.

Durante minha vivência como daimista, foi muito recorrente ouvir, entre as histórias compartilhadas, relatos de divisões entre grupos que vinham a criar novas igrejas. Em uma dimensão, muitos retomavam a analogia do Santo Daime com a própria condição biológica das plantas necessárias à confecção da *ayahuasca*. Se as plantas nascem a partir da semeadura de sementes, os grupos daimistas cresceriam e em muitos casos, se dividiriam justamente em um movimento natural de fazer brotar mais centros, especialmente a partir de conflitos. Ao contrário da União do Vegetal, que estabelece um limite de membros por centro, garantindo em seu estatuto a abertura de novos centros quando atingido o limite máximo de pessoas, o Santo Daime não estabelece tais diretrizes. Isso se ilustra a partir de grandes igrejas que se contrastam com pequenas igrejas, bem como pontos e reuniões familiares.

Quando perguntado sobre o que até então chamei de rupturas dentro do Santo Daime, Luis Fernando Nobre fez questão de corrigir o uso da palavra “ruptura”. Para ele, se trata de divisões, “divisões para o crescimento, não para o enfrentamento”, o que retoma a visão pacificadora dos conflitos no Santo Daime, que tendem sempre a serem mantidos na discrição como parte da política de discrição da expansão, justificada teologicamente pela expressão “correio da má notícia” presente no hino #78 de Mestre Irineu, “Das Virtudes”. O “correio da má notícia” é muitas vezes interpretado e aplicado como uma moralização da fofoca, considerada negativa para a coesão do grupo, o que também ilustra as contradições entre expansão e discrição. Se por um lado as divisões são positivas, é melhor que o “correio da má notícia” acabe (palavra usada no hino do Mestre) para que essas divisões não aconteçam, afinal “Eu não deixei assim/ Deixei foi para ajuntar/ Não fizeram como eu disse/ Fizeram foi espalhar” (Hino “Eu chamei meu Mestre” de Padrinho Sebastião). Para entendermos tais contradições, podemos recorrer a Peter Berger e Thomas Luckmann (2018) que já nos ilustram a criação de novas reservas de sentido na modernidade a partir de sua coexistência com outras reservas de sentido e a partir da agência dos próprios sujeitos dentro dessas reservas de sentido. Dentro do Santo Daime, não parece ser muito diferente. No entanto, é importante retomar o conceito de “irmandade” no Santo Daime, que a despeito das chamadas divisões, se refere a uma coesão espiritual entre os daimistas de todo mundo.

Em Portugal, um importante “nó” do conflito aconteceu em função da chegada de um “novo outro” nas cerimônias realizadas por Júlio e Augusto, o que provocou um choque entre dois movimentos distintos, embora que com características semelhantes no que diz respeito ao interesse pelo uso ritual de plantas sagradas. Os grupos entraram em choque quanto à liderança e quanto à liturgia, o que resultou como estopim desse conflito o que Catarina, Raimundo e Júlio descreveram como o “rpto do daime”, evento de conhecimento de Luis Fernando Nobre, que, por sua vez, se referiu a ele enquanto o “sumiço do daime”. Segundo Júlio e Augusto, o casal havia organizado um envio de Daime para Portugal, que chegaria, como de costume, à Lisboa. No entanto, como alternativa ao controle crescente na alfândega em Lisboa, o Daime foi enviado para o Porto, endereçado à Raimundo, que se encarregaria de recebê-lo e levá-lo à Lisboa. No relato de Júlio, esse Daime acabou sendo recebido por outra pessoa, integrante do grupo de Helena, o que acabou causando grande chateação à Júlio e Augusto, que se sentiram desrespeitados. Ao confrontar um dos membros do grupo de Helena, Júlio teria deixado claro que ele e Augusto eram os “guardiões do Daime em Portugal”. O grupo oposto tinha feito, em sua concepção, uma coisa errada, ‘um sequestro!’ (Entrevista Júlio 2020). Também seguindo a narrativa do interlocutor, a justificativa dessas pessoas ligadas ao grupo de Helena era de que elas teriam o direito de fazê-lo, pois haviam contribuído financeiramente com o Santo Daime.

Quando solicitado a intervir, o CEFLURIS não correspondeu às expectativas de Augusto e Júlio, que desejavam um posicionamento favorável à sua causa. Quando perguntado sobre o acontecimento, Luis Fernando Nobre diz reconhecer a legitimidade com que o CEFLURIS tratou o caso, afinal, “estamos lidando com algo delicado. (...) Quando dava problema de desaparecimento no exterior, tinha que ter um tratamento: evitar problema” (Entrevista Luis Fernando Nobre, 2020). Isso ilustra o impacto das possibilidades de perseguição dos grupos, o que muitas vezes colocava limite às instituições daimistas de amparar as pessoas ligadas a elas em contextos como esses. Visualizamos aqui, mais uma vez, o dilema da discricção, que acaba sendo necessário e reinterpretado na condição liminar do Santo Daime no mundo moderno. Em seu trabalho sobre o Santo Daime no Uruguai, Juan Scuro (2012) discute sobre outra dimensão dos conflitos ligados à *ayahuasca*: as redes de dependência do sacramento. Explico: tendo em vista que as plantas necessárias para o preparo da ayahuasca são endêmicas da floresta tropical, muitas delas exigem cuidados especiais quando plantadas em outros biomas. No caso de países muito abaixo ou muito

acima da linha do equador, falamos de condições climáticas ainda mais difíceis para o cultivo de plantas como a *Banisteriopsis Caapi* e *Psychotria Viridis*.

De modo geral, na Europa, a maior parte do mercado psicodélico, bem como das religiões ligadas ao uso dos chamados psicoativos, necessitam da importação do que chamaremos aqui de agentes não humanos híbridos. Esta hibridização reside em seu uso, que muitas vezes assume as mais diversas dimensões, como recreativa, terapêutica, espiritual e religiosa. No caso da *ayahuasca*, seu uso permanece majoritariamente restrito ao uso religioso, espiritual e terapêutico. No entanto, mesmo com as sanções internacionais que entrecruzam o fluxo deste agente, a *ayahuasca* movimentava redes institucionais internacionais que envolvem relações de poder. Não produzir a *ayahuasca* mantém a maior parte dos grupos vulnerável a períodos de suspensão das cerimônias por escassez, especialmente provocadas por breves interrupções ligadas à apreensão do sacramento religioso. Nesse caso, estar vinculado institucionalmente ou espiritualmente a uma matriz religiosa no Brasil, além de suporte institucional, oferece suporte espiritual, legitimidade diante do campo religioso *ayahuasqueiro* local, e, especialmente, abastecimento de Daime.

2.5 - Fim da primeira fase do Daime em Portugal

Desmotivados pelos conflitos, ainda em meados da década de 1990, o casal Júlio e Augusto encerrou a realização de cerimônias, tanto pelo desencanto com a instituição CEFLURIS, quanto pela sobrecarga de responsabilidades de liderar e organizar cerimônias. Ao encerrarem a execução de cerimônias, Júlio também teria se afastado das cerimônias de Santo Daime, tendo se desencantado pela religião. Isso não significou a suspensão definitiva de cerimônias daimistas em Portugal: elas continuavam a acontecer no Porto com remanescentes do grupo de Raimundo, que precisou retornar ao Brasil com sua esposa Catarina e aqui passaram a viver por longos anos. As cerimônias que agora aconteciam em Portugal continuavam a assumir caráter flexível. Até o final da década de 1990, o grupo de Helena continuou a realizar cerimônias com abastecimento de Daime do CEFLURIS, que logo também entrou em desacordo com o grupo. A atual ICEFLU confirma que abasteceu o grupo de Helena, mas que depois o grupo

caiu nas malhas desses atravessadores que passavam por lá – índios, peruanos, colombianos, xamãs. (...) Eles tinham um perfil científico e bem menos religioso. O negócio deles era busca do processo mental, não era religioso. Pensávamos que seria mais fácil expandir para Portugal, por causa do idioma, mas a verdade é que na Holanda as coisas funcionavam de forma mais relaxada.” Nesse caso, podemos dizer que “A expansão do CEFLURIS começou pela Holanda. (...) Achamos que ia ser em Portugal, mas não foi

– não houve muito apoio. (...) Nem todos quiseram “se entregar” ao Daime. (...) Júlio e Augusto eram muito interessados, mas pouco religiosos. (...) na sociedade portuguesa havia muito preconceito. (Entrevista Luis Fernando Nobre, 2020)

O fim do C. d. E., ocorreu, no entanto, na narrativa de Lis, que esteve presente ativamente da história, de forma um pouco diferente. Traremos aqui tal narrativa, entendendo sua necessidade na construção de nossa análise. Como vimos, para a ICEFLU, o grupo não tinha interesse religioso, o que somava a mais um “caso perdido” em Portugal, país descrito por alguns de nossos interlocutores brasileiros, como Júlio e Luis Fernando, como um país “careta” ou mesmo, nas palavras de Lis e seu esposo Fernando, um país “muito burocrata”. Vemos que o C. d. E. era composto majoritariamente ou unicamente por não-brasileiros que se orgulhavam e orgulhavam às comitivas por suas cerimônias tão próximas das “originais”. O C. d. E. aparentemente recebeu as comitivas ao longo dos anos, e teve suas relações estremecidas com a ICEFLU a partir das tentativas de filiação institucional empreendidas pela instituição. Ao fim da década de 1990, Helena recebeu um e-mail da ICEFLU solicitando a filiação e o pagamento de uma cota para manutenção do recebimento do Santo Daime e das relações do grupo com a instituição.

Todos os fardados tinham que estar associados com um cartão e pagar uma cota. A madrinha Helena, na altura, ela ficou indignada. Ela disse “eu não vou pra frente com isso, isto vai virar um *business* e não uma doutrina” (...) Ela era muito médium e uma pessoa com muita vivência. Era uma pessoa muito especial. (Entrevista, Lis, 2020)

De acordo com nossa interlocutora, Helena, em uma viagem à Machu Picchu, havia recebido uma mensagem espiritual diretamente de Mestre Irineu que a alertava sobre um processo de perda da tradição daimista pelo mundo. A mensagem foi interpretada como um aviso sobre a perda da “parte sagrada” da doutrina. Ao receber o *e-mail* da ICEFLU, na expressão de nossa interlocutora, “aquilo foi uma pedra no chá!”. Para Helena, filiar-se a uma instituição à qual o C. d. E deveria pagar mensalidades, o que ilustra o processo de racionalização e desencantamento intrínsecos à expansão do Santo Daime, seria uma perda de sentido. Ajustar o termômetro entre racionalização e encantamento tem sido um dos maiores desafios do Santo Daime no mundo moderno de modo geral. A contradição entre contracultura e institucionalização presentes na modernidade apresentam-se com nitidez em toda a dinâmica de expansão do Santo Daime.

Dada a situação, Helena resolve deixar o C. d. E. e, portanto, o Santo Daime, deixando também, a liderança a cargo de Lis, que seguiu liderando o grupo por mais algumas poucas cerimônias. Ao dar continuidade às cerimônias, Lis relata ter sido interpelada por homens daimistas que se incomodavam com a “liderança feminina”. Ao nomear Lis como liderança do C. d. E., a

atitude teria provocado grande ruído na “ala masculina”. Sua explicação para o fenômeno é de que em Portugal, o machismo seria característico dos homens, até mesmo de forma mais intensa do que no Brasil. Segundo ela, durante o período em que Helena liderava as cerimônias, havia manifestações de machismo, no entanto elas tenderam a se agravar após sua saída do grupo pela diminuição no quantitativo de mulheres.

Era sempre muito controverso, era sempre muito difícil pra mim, eu me sentia muito afrontada pelos homens, pouco apoiada... E teve um episódio muito chocante que foi determinante para eu seguir pra outro rumo. Que foi: eu estava a despachar Daime, a dar Daime para os homens e para as mulheres, e chega um homem... Não vou mencionar nome, **um fardado da casa, e tira-me o copo e o chá e disse que não posso estar a dar Daime porque isso não é feito pelas mulheres, que isso é feito pelos homens.** [grifo nosso] E isto no meio do trabalho foi chocante para toda a gente, foi um escândalo pra mim, porque eu estava ali a dar... Eu tinha... Tinha ali uma criança pequenina e eu estava ali a dar suporte a todas as pessoas que ali estavam, eu vivia praquilo. Eu era muito jovem e eu entrei de corpo e alma naquilo que eu estava a fazer e foi extremamente chocante. Então eu me reuni com os fardados da casa e falei “olha, eu não vou continuar mais pela minha sanidade espiritual, moral e física. Eu não quero continuar mais. E eu vou deixar a chave. Quem se pronunciar, eu vou tar [não entendi] quem quer ficar” e ninguém quis isso. Assumir essa responsabilidade era muito difícil... E ninguém quis. E fechou. (Entrevista Lis. 2020)

O relato nos leva a discutir outro aspecto de grande relevância na dinâmica da expansão: a questão do gênero no Santo Daime. Glauber Assis (2017), em seus estudos, pontua o surgimento de igrejas lideradas por mulheres como algo característico da expansão do Santo Daime. De fato, além da mãe de santo Baixinha, líder da igreja Flor da Montanha com quem Padrinho Sebastião estabeleceu uma aliança entre o Santo Daime e a Umbanda fundando o que conhecemos como Umbandaime, muitas mulheres vem se destacando na expansão do Santo Daime. Vera Fróes (2019) pontua a abertura ao feminino como algo fomentado por Padrinho Sebastião, que refletiu em tais alianças e uma maior valorização das mulheres no Santo Daime. Durante o trabalho de campo nos anos de 2017 e 2018 nos chama atenção que, embora mulheres estejam exercendo a função de liderança do C. C. L., não vimos a função de servir o Daime executada por mulheres. Não foi possível estar presente em mais igrejas da expansão liderada por mulheres, e, a este respeito, os trabalhos sobre o Santo Daime em demais países não traziam tal informação de campo. O que podemos avaliar aqui, até o momento, é a centralidade da *ayahuasca* no Santo Daime, de modo que seu consumo também é responsável por vincular grupos daimistas como veremos no cenário contemporâneo. Por ser tratar do sacramento fundamental nas cerimônias daimistas, o manuseio

do Daime também indica poder, e ainda, pelo menos em Portugal, encontra-se restrito ao gênero masculino.

O fim do C. d. E. nos indica diversos elementos latentes na modernidade, estando, entre eles, a tensão primordial entre instituição e contracultura, que, no caso da interpretação de Lis, passou diretamente por questões estruturais relativas ao gênero presentes no tecido social moderno, e, portanto, no Santo Daime. Também como parte dos motivadores dessa descontinuidade, Lis pontua a postura incisiva de Luis Fernando e a não compreensão dele sobre a realidade sociodemográfica daquelas pessoas, que, em suas palavras, eram todos jovens desempregados em um país que, embora europeu, “é o filho mais pobre da Europa” (Entrevista, Lis, 2020)

Ele fez uma reunião, e ele apresentou-me... Nunca mais me esqueço, que ele queria nos doutrinar a força de que nós tínhamos que ser elementos do CEFLURIS. E nós todos jovens, sem trabalhar, ninguém tinha dinheiro, todos no rato... [risos] E eu porque queria, nós pensamos “ele é um louco”, porque eu acho que eles não tinham a dimensão de que nós, portugueses, não tínhamos dinheiro. Porque eles chegavam à Espanha e à Holanda e queriam esbanjar, porque eles pareciam reis que vinham da floresta. E aquilo era dinheiro para tudo o que eles queriam. (...) Eles não tinham muita noção, como os outros diziam amém a tudo que eles apresentavam, porque havia um facilitismo econômico, pra nós aquilo era imensurável. (Entrevista Lis 2020)

Pontuamos até aqui questões como o imaginário a respeito do Santo Daime e seu vínculo com o imaginário sobre a Amazônia e a existência do sagrado no Brasil. Os relatos dos interlocutores acima nos convidam a ampliar nossas ponderações, mencionando a existência de um imaginário acerca do povo Europeu. Com as crises enfrentadas pelo Brasil, o que motivou o deslocamento de brasileiros para outras partes do mundo entre as décadas de 1980 até a primeira década dos anos 2000, prevalecia no imaginário brasileiro que países de “primeiro mundo” eram habitados por pessoas de maior poder econômico. Tal classificação não se distancia da realidade, à medida que observamos os índices de inflação no Brasil e a desvalorização do real. Ao nos aproximarmos das fragmentações, divisões culturais e políticas presentes no continente europeu, vemos, no entanto, que muito da imagem de uma Europa abundante também dialoga com o imperialismo ocidental que se encarrega da construção deste imaginário. Há, no entanto, altos índices de pobreza na Europa. No caso de Portugal, o país possui, desde sua entrada oficial na União Europeia, no ano de 1986, o mais baixo salário-mínimo dos países associados. Além disso, como destacamos no início do capítulo, a pobreza enquanto virtude, além de presente enquanto ética do catolicismo já pontuada por Weber (2003), também foi parte da construção da identidade nacional portuguesa durante a ditadura de Salazar.

Até aqui, vimos que todas as narrativas apresentam as dificuldades encontradas no contexto português pelo Santo Daime. No entanto, também continuaremos investigando aspectos presentes na configuração dessa religião em Portugal, uma vez que explorar a continuidade dessa religião no país por 32 anos também nos convoca ao estudo da experiência da clientela que mantem o Santo Daime vivo no país desde então e suas formas encontradas para tanto. Deixaremos tal discussão para o capítulo seguinte. Antes disso, consideramos importante tecer apenas algumas poucas ponderações acerca de outros grupos e agentes que também realizaram cerimônias daimistas em Portugal. Eles se movimentaram entre Portugal e Brasil dentro das redes daimistas durante o que chamamos de fase inicial do Santo Daime no país. Embora não tenham protagonizado os maiores conflitos já destacados aqui, estes grupos também têm grande importância na formação de um campo daimista português e merecem ser tratados nos tópicos a seguir.

2.6. Fase e experimental - Um novo “grupo de estudos” em Portugal: cerimônias daimistas intermitentes

Também na região de Lisboa, conseguimos mapear o acontecimento de cerimônias esporádicas durante a década de 1990 não necessariamente ligadas ao grupo anterior, que eram realizadas por um casal de membros da igreja Céu de Santa Maria na Holanda, que em suas idas a Portugal, reuniam um número considerável de participantes em espaços alugados destinados a este fim. Essas idas não aconteciam ao acaso, mas em virtude da afinidade de um desses holandeses com Portugal, uma vez que este descendia de judeus que se refugiaram no país durante a segunda guerra mundial. Com o tempo, estes holandeses passaram a deixar alguns litros de daime com alguns *irmãos* em Lisboa, para que pudessem dar continuidade às cerimônias no formato de pequenas concentrações. Ao retornarem em visita à Portugal, cerimônias maiores aconteciam no país, geralmente na cidade de Sintra. Tais cerimônias correspondiam aos trabalhos de hinário no calendário da ICEFLU, mas em virtude do fluxo dos agentes, não mantinham uma rotinização. Veremos aqui que tais dinâmicas acabam por ser caracterizadas pelo que chamaremos aqui de cerimônias e grupos daimistas intermitentes. As cerimônias intermitentes relacionam-se com os “grupos de estudos”, e ressaltam o caráter fluido e dinâmico da presença do Santo Daime em Portugal. No entanto, não pretendemos sugerir aqui uma relação de co-dependência, tendo em vista que o acontecimento de cerimônias intermitentes, não parte apenas da existência “grupo de estudos”. Cerimônias intermitentes, no entanto, têm grande possibilidade de criação de grupos de

estudos, pontos e até mesmo igrejas, afinal, a despeito de sua fluidez, elas também mantêm ativa a clientela religiosa do Santo Daime no país.

Tendo em vista a possibilidade de sociabilização aberta por essas cerimônias, elas fertilizam o campo daimista português, possibilitando o trânsito religioso entre agentes que passam a integrar uma rede daimista que vem ganhando forma em Portugal, mesmo que mantendo caráter flexível e itinerante. O fluxo de pessoas é, portanto, o principal motor destas cerimônias, bem como destes grupos de estudo. Ao utilizarmos a palavra “intermitente”, também consideramos a possibilidade de retorno, de repetição de tais cerimônias, bem como de grupos, entre flutuações que muitas vezes passam por hiatos em virtude do movimento migratório dos agentes, de períodos de escassez de Daime, pelo pequeno contingente de pessoas e por conflitos entre os agentes.

De volta a Portugal, dentro das redes daimistas que eram tecidas, circulavam indivíduos de característica de Nova Era, músicos, daimistas e buscadores espirituais que possibilitavam certa plasticidade de cerimônias junto à Umbanda com a vista de Mães de Santo itinerantes às cerimônias, fenômeno já identificado por Frigerio (2016) comum à algumas Mães de Santo da diáspora da Umbanda. As cerimônias mais restritas realizadas por alguns destes atores que se intitularam como buscadores espirituais, também eram chamadas de *estudos* que pelo que me foi descrito, eram semelhantes às concentrações, no entanto, mantinham caráter privado. Isso nos leva a crer na possibilidade de existência de outras cerimônias privadas de caráter experimental fora das redes daimistas que se apresentaram como predominantes durante a pesquisa. No entanto, enquanto agentes na construção de um campo daimista português, vale mencionar o protagonismo de indivíduos como o casal holandês mencionado acima, a mãe de santo da Umbanda (que também é médica e terapeuta holística), Francisco, esposo de Lis, que naquele momento ainda não a conhecia, Raimundo e sua ex esposa Catarina.

Francisco é um imigrante brasileiro residente em Portugal há quase trinta anos. Ao conversarmos ao longo da entrevista, pude notar seu forte sotaque português o que dificultou que eu percebesse no início de nossa conversa, que falava com um brasileiro. Quando perguntado a respeito do sotaque, Fernando diz ter sido em função de seu tempo de vida em Portugal. Este agente tem grande circulação e carisma no Santo Daime em Portugal, sendo ele um dos atores que parece conectar grupos daimistas e daimistas em Portugal que estiveram presente na construção da história e que estão presentes no campo daimista português atual. Fernando também exerce a função de

músico nas cerimônias daimistas tocando sanfona e violão. Junto a sua esposa Lis, que é puxadora³⁵, Fernando também nutre relações com o campo daimista holandês, campo este que sempre teve importância na movimentação do Santo Daime em Portugal. Antes da experiência com o Santo Daime em Portugal, Fernando já conhecia a religião quando participou de uma cerimônia na igreja Flor de Jagube localizada na cidade de Belo Horizonte em Minas Gerais. Segundo ele, seu encontro com os holandeses Henry e Alina foi “o responsável pelo seu reencontro com o Santo Daime”.

Semanas antes das visitas de Henry e Alina à Portugal, Fernando e João Alves, seu amigo que atualmente se afastou do Santo Daime, se encarregavam de encontrar um lugar para a realização das cerimônias. Estas cerimônias, parecem ter iniciado quando o C. d. E. já caminhava para o fim, e, anos mais tarde foi o responsável por reunir ex membros do C. d. E. em cerimônias e estudos, bem como resultaram no encontro de Fernando e Lis. Lis soube destas cerimônias por meio de uma ex companheira do C. d. E. e, logo se organizou para participar com mais alguns de seus ex companheiros de igreja. A cerimônia foi descrita pelo casal como uma cerimônia onde a “presença de Mestre Irineu podia ser sentida”. Nessa época, já no início dos anos 2000, Henry e Alina deixavam sob os cuidados de Fernando e João Alves alguns litros com Daime para a realização de estudos.

Uma característica comum às negociações do Santo Daime com a própria expansão, foi o surgimento de novas formas de cozimento do Daime, bem como a “gradação” do Daime, que tende a corresponder ao número de fervidas para redução do líquido. (ASSIS, 2017) Tais reduções resultaram no surgimento do “Daime mel”, de característica escura com o mel de abelha, as vezes até mais escura e de grande concentração das substâncias. Este recurso vem sendo utilizado para facilitar o transporte de Daime, que ao chegar no país de destino, pode ser transformado em mais litros a partir da adição de água. Por tratar-se de um Daime altamente concentrado, este Daime costuma ser descrito como muito mais “forte”. Fernando descreve que naquele tempo tinha “passagens” muito fortes, até que passou a perceber que elas ocorriam em virtude da utilização de grandes quantidades de Daime mel, cuja medida orientada era de colheres de sopa, diferente de outras gradações do Daime, que podem ser tomadas e são geralmente servidas em pequenos copos

³⁵ A função de “puxadora” é realizada por mulheres no Santo Daime e consiste no ato de dar início ao cântico dos hinos. As “puxadoras” iniciam a primeira estrofe do hino, dando assim o tom e o ritmo do mesmo, para que assim, os demais, presentes na cerimônia, possam seguir cantando.

de vidro ou de plástico descartáveis. Através da própria experiência, estes atores passaram a desenvolver saberes acerca do uso daquele líquido. “Nessa altura não sabíamos o que era mel. Foi quando eu disse ao João Alves “esse aqui que é mais grosso, se calhar, a gente tem que tomar menos dele” foi assim, por esse tipo de experiência que a gente foi aprendendo, né.” (Entrevista Fernando, 2020) e Lis acrescenta: “Não tínhamos mentores, né.” (Entrevista, Lis) É muito comum ouvir como parte destes estudos o sobre a agencia do próprio Daime que na ausência de pessoas para ensinar, se encarrega de ensinar ele mesmo, afinal, como é recorrente nas rodas daimistas “o daime ensina”.

Ainda sobre estes primeiros Daimes, os interlocutores acrescentam que a intensidade de sua força também residia no fato de serem feitos “de jagubes muito antigos”. “Os primeiros eram sim, todos o primeiro plantio, porque eram todos replantados. Aquilo era mesmo vindo, sabes? Do centro da terra.” (Entrevista, Lis, 2020) Francisco acrescenta “Tinham muitos de dentro da floresta, muito de dentro da floresta amazônica...” (Entrevista, Francisco, 2020). Sobre isso, Lis, finaliza “Eram prendas da Rainha da Floresta que estavam a chegar.”

Até aqui, vemos a chegada do Santo Daime a Portugal a partir de uma espiritualidade individual, fluida, de predominantemente de caráter privado sem interesse institucional e como uma tecnologia utilizada para estudos pessoais ligados ao *self*, à espiritualidade e à natureza. Oriundo dos conflitos, uma relação de continuidade e descontinuidade começou a tecer a diáspora do Santo Daime em Portugal. Muitos atores não foram sequer localizados por nós durante a pesquisa tendo em vista seu tempo de desligamento do campo daimista português e eventual perda de relação com os entrevistados. É muito provável, no entanto, que tais atores não tenham se desligado das redes de sociabilidade, uma vez que é possível que se mantenham conectados a Nova Era em Portugal. Segundo nossos interlocutores, além dos casos já citados, alguns deixaram o Santo Daime por 1) conflitos extra, inter e intragrúpicos, 2) o encontro de um “novo caminho espiritual” 3) movimentos migratórios para localidades onde não havia Daime. Outros, deixaram apenas o campo daimista português, circulando entre igrejas daimistas em diferentes países, especialmente no Brasil. Nos debruçaremos na análise deste elemento no tópico seguinte.

Vimos também que a movimentação entre os agentes criou um grupo ao Norte de Portugal desde 1992, quando Irineu passa a frequentar as cerimônias daimistas realizadas por Júlio e Augusto em Lisboa. Logo em 1994, Raimundo e Catarina, vão viver no Brasil. O casal manteve-

se próximo ao Céu do Planalto, localizado em Brasília tendo vivido nos arredores da Igreja por um tempo. É apenas em 2005 que o casal retorna a Portugal, abrindo em 2009, o P. d L. d. N. E. De acordo com a narrativa de Catarina, 2009 é a data de fundação do P. d. L. d. N. E., o que expressa um olhar de descontinuidade com relação às cerimônias que eram realizadas pelo grupo na década de 1990. Já na narrativa de Raimundo, “P. d. L. d. N. E.” refere-se ao grupo desde a década de 1990, tendo o nome sugerido por Padrinho Alfredo. Muitos interlocutores também referiram-se ao P. d. L. d. N. E. como o ponto mais antigo ainda existente em Portugal. As narrativas a respeito deste ponto parecem então associar o carisma do casal, e, especialmente ao carisma pessoal de Catarina - responsável pela continuidade deste ponto até os dias de hoje – de modo que para alguns entrevistados, o P. d. L. d. N. E. estaria diretamente ligado à trajetória do casal desde o início de seus “estudos” com o Daime na década de 1990.

Durante este hiato nas cerimônias realizadas por Catarina e Raimundo entre os anos de 2005 e 2009, o Santo Daime não deixou de existir no Porto. Vasco teria dado continuidade às cerimônias também de modo intermitente, tendo em vista suas viagens ao Mapiá também na década de 1990, a destacar a viagem de 1996, quando ele e sua esposa vão ao Brasil com o objetivo de parir seu bebê no Mapiá. O retorno a Portugal e a retomada de cerimônias no campo daimista português por parte destes agentes nos faz olhar mais uma vez para o seu carisma que tende a crescer a partir de uma estadia no Brasil enquanto parte valiosa de um capital religioso adquirido. O impacto deste carisma reflete-se na valorização do grupo e, portanto, num processo de legitimação interna no campo daimista português o que parece possibilitar a manutenção e aumento da clientela religiosa.

Sobre estas alterações, como veremos no tópico a seguir, destacamos as viagens ao Brasil até aquele momento, orientadas ao 1) turismo espiritual, 2) busca por um modelo de vida mais próximo do ideal de comunidade ecológica do Santo Daime. Atualmente, acrescentamos um terceiro motivo, 3) buscar pessoalmente o Daime como forma mais segura para os daimistas de importação da bebida para Portugal.

2.7. De Portugal para o Brasil

No horizonte da globalização, as religiões navegam nos fluxos globais junto à circulação de pessoas, sistemas, objetos e informações. O estreitamento entre tempo e espaço cria novos modelos de envolvimento, sendo eles, para Giddens (1991), envolvimento locais e distantes, os

quais podem se corresponder entre si por correspondências alongadas. Desse modo, o fenômeno que conhecemos hoje como globalização pode ser entendido pela “intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa.” (GIDDENS, 1991, p. 60). Outro elemento intrínseco à globalização seria a criação de grandes centros, semiperiferias e periferias mundiais, e que ilustra também o papel das investidas imperialistas dos grandes blocos econômicos presentes neste cenário. No entanto, a despeito das investidas imperialistas e coloniais, a globalização não deve ser entendida como um processo homogeneizador, muito pelo contrário, ela possibilita a abertura de um panorama multicultural, onde a produção de diversidade cresce progressivamente, circulando através dos fluxos globais.

Sabemos que globalização é um termo relativamente recente que curiosamente, refere-se a um fenômeno muito antigo, o qual desde sempre teve a religião como parte integral (BEYER, BEAMAN, 2007). O tema da globalização há muito tempo vem sendo visto por muitos grupos religiosos como algo externo à religião, o qual seria um problema ou algo potente. Já aos sujeitos externos à religião, a interseção entre religião e globalização por muito tempo foi discutida a partir de olhares voltados para a religião enquanto uma reação contra a globalização, o que manteve as discussões muito voltadas ao fundamentalismo (BEYER, BEAMAN, 2007). A genealogia do Santo Daime em Portugal, à qual nos voltamos durante a construção desse capítulo, se deu a partir de nossa própria experiência com o campo, o que também revelou que as discussões sobre religião não devem ser “reduzidas apenas à discussão sobre secularização, fundamentalismo, ressurgência, resistência, desinstitucionalização, teologização e ocidentalização.” (BEYER, BEAMAN, 2007, p. 3).

Quando falamos sobre o Santo Daime em Portugal, é bom deixar claro, mais uma vez, que falamos de uma religião brasileira que passa a se configurar no país do qual o Brasil é ex colônia. Desde a evangelização dos índios empreendida por padres Jesuítas ligados à coroa, até a atual diáspora das religiões brasileiras, vemos a presença da religião evidenciada na relação entre estes dois países. É curioso que neste momento estejamos falando de uma religião tão sincrética que propõe um “Cristo da Floresta” no país de onde esse Cristo teria saído e penetrado na floresta em uma das formas mais violentas de exercício do poder: a colonização. A modernidade global (GIDDENS, 1991), no entanto, apresenta hoje um processo de intensificação das relações de troca, onde as religiões de países periféricos passam a navegar nos fluxos globais. Estes países, tidos

como periféricos, passam a ocupar um lugar no imaginário ocidental de sacralidade, por serem o berço dessas religiões. Como pontuam Rocha e Vasquéz (2016), no imaginário ocidental, o turismo religioso a esses locais tem o significado, muitas vezes, de “tocar o numinoso”, para estes peregrinos. Não muito diferente disso, pessoas do mundo inteiro viajam ao Acre e ao Amazonas para realizar cerimônias de Santo Daime, bem como cerimônias indígenas com *ayahuasca* na Amazônia brasileira e peruana.

Os portugueses parecem ter ido à comunidade de Padrinho Sebastião um pouco antes do Santo Daime de fato chegar a Portugal, tendo em vista os registros dos cadernos de presença nas cerimônias realizadas na Colônia Cinco Mil de 1974 a 1980 (FRÓES, 2019). Dos portugueses que entrevistamos, todos se conectam ou se conectaram ao campo daimista português atual e tratam-se de agentes importantes na consolidação do Santo Daime no país estudado. Parte dessas visitas também pode ser percebida como integrantes do processo de configuração do Santo Daime em Portugal, tendo em vista seu caráter político. Muitas dessas viagens tinham a finalidade de construir relações, aprender um pouco mais sobre a religião, assim, adquirindo um capital religioso (ASSIS, 2017) e, finalmente, um pouco de Daime para levarem a Portugal e dar início ou continuidade à realização de cerimônias. Isso nos revela que o sacramento principal da religião do Santo Daime chega a Portugal de formas distintas, uma delas, que destacaremos nesse tópico, pela própria agência de portugueses.

É o caso de Augusto, por exemplo, um homem daimista português, que se fardou na igreja Céu da Montanha, e, com seu marido brasileiro, que também era daimista, adquiriram uma propriedade nas proximidades de Mauá, embora o casal continuasse a viver em Portugal, onde deram início às primeiras cerimônias daimistas no país. Nas entrevistas com Júlio, o interlocutor menciona que o casal tinha planos de retornar ao Brasil e viver na propriedade, no entanto isso ainda não foi possível. Ainda assim, possuir uma propriedade nas proximidades da igreja revelava também algum tipo de conexão, ou seja, um lugar que também poderia ser identificado como casa por eles, o que implicava também o movimento pendular do casal durante as férias, que por um tempo, eram vividas em Mauá, com a participação do casal em cerimônias daimistas. Com a primeira visita de Padrinho Alfredo à Portugal, em 1994, gostaríamos de retomar a informação dos portugueses que se fardaram durante esse grande evento para os daimistas. Um deles, Vasco, foi entrevistado durante a pesquisa, e nos relatou que após o fardamento viajou para o Amazonas para

ter uma experiência no Céu do Mapiá. Este interesse havia se apresentado logo quando conheceu Padrinho Alfredo. Vasco tinha 19 anos.

Fui o primeiro português a me fardar em Portugal. E o Padrinho Alfredo já me falou que eu ia abrir um Ponto e que ia tomar essa bebida com os meus avós e com meu pai, e tal e coisa e eu não acreditei. “*Não, eu não vou fazer nada disso, não vou fardar...*” Mas eu... Né... [risos] E pronto. Eu não sabia quem ele era, tas a ver? Tava o Padrinho Alfredo e o Roberval, não é? E eu não sabia quem era o Padrinho Alfredo, não conhecia, né? Só tinha ouvido falar dele... Não conhecia, não havia internet, não havia informação, tas a ver? Era um povo da floresta e tal... Assim uma coisa misteriosa... Por informação, acho que nem o termo *ayahuasca* existia. Tas a ver a cena? Não havia essa palavra, sequer. Né? Me falavam “Santo Daime” era uma coisa religiosa, da floresta, e nós ficamos assim, desconfiados. Era uma coisa brasileira, tas a ver? E aí eu perguntei ao Padrinho na minha inocência se na terra onde ele tava, havia pessoas velhas. Porque ele na altura tinha quarenta e tal anos, tas a ver? Padrinho Alfredo nessa altura era um jovem. [risos] Um jovem. Mais velho 20 anos do que eu. E perguntei se na terra dele havia velhos que tomavam essa bebida ainda desde criança. Ele disse “*sim*”. Então eu disse “*então eu vou lá pra ver*”. Tas a ver a cena? E fui. Fui ter com meu avô, meu avô viveu em África e eu fui ter com meu avô e ele disse “deves ir”. Tive um toque com a religião e pra me aprofundar nessa religião, **eu tinha que ir pra Amazônia, pra dentro da floresta amazônica para conhecer o Cristo [grifo nosso]** e meu avô entendeu-me e me deu dinheiro pra eu ir. Sabes, foi uma magia. (Entrevista, Vasco, 2020)

Vasco foi ao Mapiá pela primeira vez com os avós, e, da segunda vez, com sua esposa, para o nascimento de sua filha, Vitória. Da primeira vez, o interlocutor afirmou ter sido muito bem recebido, além disso, pôde participar da vida cotidiana no Céu do Mapiá por alguns meses, cerimônias de Santo Daime, bem como a participação no ritual do feito³⁶. Para ele, a participação nesse tipo de ritual significou conquistar o seu próprio Daime para ser levado à Portugal. Foram três meses vivendo no Mapiá até que isso acontecesse. O elemento temporal é inclusive utilizado pelo interlocutor como uma surpresa, afinal, em sua percepção, se trata de um curto período de tempo. Em sua narrativa, Vasco também conta que assim, pode receber as “bênçãos” de Padrinho Alfredo para dar início a um ponto em Portugal.

A respeito deste ponto em Portugal, as narrativas se misturam com as de Raimundo acerca do ponto P. d. L. d. N. E., que muitas vezes parecem disputar indiretamente a existência de uma liderança deste ponto, até que Vasco, em seu segundo retorno do Mapiá, foi viver em uma aldeia localizada nas montanhas do Norte de Portugal. Em nossa entrevista, Raimundo pôde mencionar que “sentia” uma “energia de disputa por parte de Vasco” (Entrevista Raimundo, 2020). Embora essa tensão não se apresente diretamente na fala de Vasco, o interlocutor parece se colocar como

³⁶ No Santo Daime, o ritual do feito se volta para a produção do Daime, o que envolve grande parte da comunidade na divisão de atividades para que a partir do trabalho coletivo e ritualizado, todos experienciem a feitura do sacramento fundamental dessa religião.

liderança do ponto existente no Porto, o que de fato pode ter acontecido durante o período em que Raimundo e Catarina estiveram também vivendo no Brasil.

Durante aproximadamente 10 anos, Raimundo e Catarina deixaram Portugal para viver no Brasil. A portuguesa Catarina acompanhou o até então marido no retorno à terra natal. Ambos dizem ter sido amparados pelo Santo Daime no Distrito Federal, de modo que viveram por um tempo no Céu do Planalto. O casal retornou à Portugal apenas no ano de 2005, e, de acordo com ambos, as cerimônias do P. d. L. d. N. E foram “reativadas”. Não é nossa intenção tratar deste tópico aqui, uma vez que deixaremos para nos aprofundarmos nas movimentações a partir do ano de 2000 a 2018 no que trataremos aqui como uma terceira fase da configuração do Santo Daime em Portugal, no capítulo quatro. Por hora, retomaremos a narrativa de Vasco, que após sua primeira estadia no Céu do Mapiá, retornou à Portugal com 36 litros de Daime, e, em poucos meses, viajou com sua esposa ao Mapiá objetivando o parto de sua filha naquele local. O parto da filha de Vasco e sua esposa no Mapiá foi narrado por Vasco com grande comoção.

Nós fomos aí pá dois anos no Mapiá. Tas a ver? A minha filha, aliás, a nossa filha é V. É a única pessoa fora que nasceu no Mapiá. Sabes? Compreendes? Nunca houve ninguém... Nunca houve ninguém a ir ao Mapiá ter um bebê. As de lá saem pra ter bebês, né? Tas a ver? As caboclas lá saem pra ter bebês, né? Tas a ver? As caboclas lá... Algumas tem os bebês, né? Percebes? Né? Mas nunca ninguém foi lá ter bebês, só nós. Só eu e a minha esposa. E a nossa filha nasceu. Houve uma pessoa que teve lá antes de nós ter um bebê, tas a ver? Foi o Marco Imperial e a Vera Fróes. Conheces? O Marco Imperial e a Vera Fróes, 11 anos antes de eu e a minha mulher irmos ao Mapiá, tentaram ir lá ter um bebê. Mas não conseguiram. Teve que ser em Boca do Acre. Só que o nome que eles queriam dar à filha e deram à filha, foi o mesmo nome que nós demos: Vitória*³⁷. E nós não sabíamos. Nós não nos conhecíamos. Não foi coincidência. Tas a ver? Tas a perceber o que eu estou a dizer? Olha que coisa incrível. Tas a ver? O Marco foi lá, mas não conseguiu ter o bebê... E chamaram de Vitória. Junto. Vitória junto. E aí nós tentamos e fomos e nasceu a Vitória. O pessoal do Mapiá ficou louco. O Vô Corrente, a dona Albertina, o Seu Roberto... Foi incrível. O Mapiá... A festa que eles fizeram! A Madrinha Rita... Foi uma festa! Todo mundo conhece a Vitória e é assim uma coisa fora do comum, percebes? (Entrevista, Vasco, 2020)

O nascimento de Vitória no Mapiá também demonstra, na fala de Vasco, um acontecimento predestinado, permeado por coincidências mágicas que sugerem a legitimidade desse parto no Mapiá. Este parto também contribui para a criação de laços entre indivíduos espiritualmente pertencentes ao Império Juramidam, que manifesta e organiza determinados encontros na Terra. Essa também é uma interpretação muito presente na dinâmica do “convite”, que analisamos no capítulo anterior. Vasco também retoma em sua fala essa questão, quando relata ter sido informado

³⁷ Nome fictício.

por D. Albertina, uma das mulheres que o recebera no Mapiá, de que ele não estava sozinho, mas havia sido “trazido”. Do ponto de vista sociológico, tais narrativas e interpretações muito têm a dizer sobre a relação que estes sujeitos constroem com o Santo Daime, principalmente quando as exploramos do ponto de vista dos portugueses que viajaram ao Brasil com o objetivo de experimentar essa religião em sua forma autêntica. A narrativa de Vasco também diz muito sobre a forma como este interlocutor se percebe diante da situação, como alguém predestinado a um caminho espiritual já visualizado por autoridades espirituais, como Padrinho Alfredo. Diante disso, podemos observar que o nascimento de Vitória no Mapiá simboliza mais que uma aliança espiritual, um significado de pertença e legitimidade por parte de Vasco que dá destaque ao acontecimento, como algo que assegura sua ligação com o Mapiá.

O ponto em Portugal, que estaria sob direção de Vasco e sua família, ficou fechado durante seu período no Brasil. Vasco também conta ter levado ao Mapiá um filhote do que acreditava ser até aquele momento um filhote de cachorro, e sobre o qual depois veio a tomar conhecimento de que se tratava de um lobo-ibérico. Este animal, cujo nome era “Pirata”, teria causado estranhamento no Mapiá logo em sua chegada pelo significado de seu nome, que até então era desconhecido pela comunidade. Ao explicar do que se tratava um “Pirata”, Vasco conta ter sido desencorajado a acreditar na “existência desses seres” por D. Albertina. Fato é que a história de Pirata é relatada por Vasco de forma jocosa e é conhecida entre muitos daimistas em Portugal, podendo ser interpretada como parte do carisma e do capital religioso de Vasco entre os daimistas. De fato, pelo relato de Vasco, a passagem deste lobo-ibérico ao Mapiá parece ter sido de grande utilidade, uma vez, que, de acordo com o interlocutor, Pirata organizava todos os cães para a caça e tinha muito sucesso nesta atividade, em virtude das habilidades de sua própria condição de lobo. Pirata também se casou com Doutor, que era o pastor alemão de Padrinho Alfredo, dando origem a filhotes híbridos que foram distribuídos para comunidades indígenas próximas ao Mapiá,

Nasceu a primeira ninhada! Rompe-nuvem, Rompe-mato, tas a ver? Rompe-nuvem, Rompe-mato... Cachorros maravilhosos. Foram lá pros índios do Pauiní. Então hoje, os índios do Pauiní... Ainda hoje, em 2014, viram... Os índios lá daqueles que ainda tinham filhos da Pirata. Tas a ver a cena? Aqueles índios adoraram aquilo. Mesmo. Porque a coisa que o índio mais gostou do homem branco, foi o cão. O cão. O cão é maravilhoso para o índio. (Entrevista, Vasco 2020)

Outra explicação dada pelo interlocutor a respeito da doação dos cães é de que com o passar do tempo a caça deixou de ser essencial ao Mapiá.

O pessoal era pobre, muito pobre. Tas a ver? Aí o pessoal começou a ficar rico. Né? Começou a ficar mais rico e deixaram de caçar naturalmente. Tas a ver a cena? Deixaram de ir à caça. A Pirata continuou a organizar os cães, tas a ver, todos e iam caçar. Só que começaram a caçar os animais das pessoas. As galinhas e os porcos das pessoas. Como os caçadores deixaram de ir à caça, compreendes? Tas a ver? Ela.. Ela... Continuou a organizar os cães da comunidade, tas a ver? E iam caçar, só que só caçavam os cães das pessoas e os caboclos começaram a ficar chateados. (...) (Entrevista, Vasco, 2020)

Mesmo os desdobramentos idiossincráticos da estadia de Vasco no Mapiá nos fazem refletir como as teias da globalização não restringem a configuração do Santo Daime em Portugal a apenas agentes humanos. Além disso, vemos que esta diápora não se restringe a uma relação apenas entre Brasil e Portugal. Nesse caso, retomamos aqui a perspectiva de Glauber Assis (2017) de que a expansão do Daime se dá a partir de uma força centrífuga, de expansão do Santo Daime para o mundo e de uma força centrípeta reflexiva, ou seja, do mundo para o Santo Daime. Elementos de um mundo moderno e capitalista se encontram cada vez mais presentes no Mapiá, afinal, como observa Glauber Assis (2017), “(...) embora o Céu do Mapiá se apresente como uma comunidade de cunho ambientalista, os produtos mais cobiçados no comércio local incluem refrigerantes, especialmente coca-cola, biscoitos recheados, sorvetes e gasolina.” (ASSIS, 2017, p. 295)

Como nosso foco está em observar a configuração do Santo Daime em Portugal, não podemos deixar de avaliar esse tipo de “visita à fonte” como uma potente aquisição de capital religioso, especialmente quando falamos de não-brasileiros na diápora do Santo Daime. Isso se traduz, nos relatos de Raimundo, que ao viver no Brasil com sua esposa, pôde dar início à participação contínua em cerimônias do Santo Daime. Segundo ele, “foi aí que eu fui ver o que era Santo Daime de fato.” (Entrevista Raimundo, 2020).

Até aqui, citamos alguns atores que se movimentaram de Portugal para o Brasil, dando ênfase à história do português Vasco. Todos estes atores já pareciam compartilhar do conhecimento da existência do Santo Daime ou de alguma experiência prévia com a bebida. Este, no entanto, não foi o caso de Francisco, um português que atualmente lidera o ponto com maior número de adeptos em Portugal. Embora sua ida ao Brasil em busca do Santo Daime tenha se dado no início dos anos 2000, quando consideramos o início de uma nova fase no Santo Daime em Portugal, sua viagem ao Brasil é de grande relevância para nossa análise neste tópico e nos auxilia na elaboração posterior acerca dessa fase. Francisco já estava em viagem no Brasil quando teve acesso a um artigo cujo título era “A floresta, o chá e a doutrina de Jesus Cristo” de autoria de Alex Polari.

Eu não conhecia o Daime e eu nem nunca tinha ouvido falar do Daime. Eu tava no Brasil e li um artigo que por acaso depois soube que era do Alex Polari... Falando... Era um artigo do jornal com um velho de barba, né... Um caldeirão... Falando da floresta, do chá e o... Da doutrina de Jesus Cristo. Depois, foi isso que me levou a visitar o Mapiá, principalmente a doutrina e os ensinamentos de Jesus Cristo, que eu acho que é o que falava no artigo. Tanto que foi o... Foi o principal motivo que me levou a visitar o Céu do Mapiá e experimentar a bebida. (Entrevista, Francisco, 2020)

A fala de Francisco traz um elemento que também esteve presente na fala de Vasco a respeito de sua motivação para conhecer o Santo Daime no Brasil, mais precisamente, no Céu do Mapiá: a possibilidade de encontrar o Cristo da Floresta. O ano era 2003 e a última resolução sobre o uso da *ayahuasca* no Brasil, datava do ano de 2002³⁸. O Santo Daime ainda não possuía uma deontologia a respeito de seu uso, o que ainda deixava lacunas na lei a respeito do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil, o que só veio a ser publicado em 2010. Longe de considerar suficiente a resolução nº 01 de 2010, levantamos esta questão mais geral para reconstruir um pouco do cenário institucional no qual Francisco chega ao Mapiá. Segundo ele, por ser um homem que nunca havia tomado Daime e de repente chegava ao Mapiá, foi “muito mal recebido” e tratado com desconfiança. O caso é relatado com humor, uma vez que Francisco diz compreender a desconfiança, tendo em vista as “perseguições policiais” sofridas pela comunidade. Francisco diz que, com o passar do tempo, este estranhamento teria se dissolvido. Lá no Mapiá, durante sua estadia de aproximadamente um mês, Francisco foi informado a respeito da existência de “uma igreja chamada C.C.L. e de um ponto em Portugal” (Entrevista, Francisco, 2020), os quais Francisco teve a oportunidade de conhecer quando retornou à Portugal.

Em menos de um ano, Francisco se fardou no Santo Daime, e, logo em 2004, em sua segunda visita ao Mapiá, recebeu de Padrinho Alfredo seu primeiro Daime. Neste mesmo ano, Francisco dá início à abertura de seu ponto, J. d. S. F. Durante cinco anos seguidos, Francisco foi ao Mapiá para a obtenção de Daime, e, mais tarde, foi encaminhado à Igreja de Reinaldo Zanelli, que até então era ligada à ICEFLU no Rio de Janeiro. Essa mesma igreja se desligou da ICEFLU em 2010, o que acabou levando da ICEFLU parte da demanda do Daime de Portugal. Embora tenha concentrado maior parte da observação participante na igreja C.C.L., pude participar de uma cerimônia no ponto J. d. S. F., e, tendo em vista que ambos os locais de culto se destacam no campo daimista português contemporâneo, deixaremos para aprofundarmos nas respectivas descrições a

³⁸ RESOLUÇÃO No - 26, DE 31 DE DEZEMBRO DE 2002. Disponível em: https://www.bialabate.net/pdf/texts/resolucao_26.pdf Acesso em: 25 de ago. 2020.

seu respeito mais adiante. Nos interessa, nesse momento, pontuar que Francisco abre seu ponto com a intenção de realizar cerimônias pequenas, a nível familiar, o que já vinha acontecendo de forma esporádica entre um pequeno grupo ligado a um casal de holandeses da igreja Céu de Maria. Este ponto está localizado, desde o início, em sua casa, e foi nomeado a partir de sua afinidade com São Francisco.

Em um outro ponto da história, uma agente de importante movimentação no campo também deve ser mencionada como parte destes fluxos transnacionais que colaboraram para a existência do Santo Daime em Portugal. Este é o caso de uma mulher de origem brasileira, Regina, que há alguns anos vivia em Portugal. A partir de uma viagem ao Rio de Janeiro durante os anos 2000, pôde ter conhecimento da existência do Santo Daime por meio de uma amiga que a apresentou a outra amiga que pertencia à religião. Ao viajarem juntas, as duas mulheres recém apresentadas puderam se aproximar, e Regina pôde demonstrar seu interesse pela religião da nova amiga. Quando retornou ao seu país de residência, Regina resolveu convidar Ana para a realização de uma cerimônia em Portugal, o que, poucos anos mais tarde viria a se tornar o C.C.L. O C.C.L. se reconhece e é reconhecido no campo daimista português como a única igreja presente no país por atender a maior parte dos parâmetros do que os daimistas entendem por igreja, inspirados nas diretrizes da ICEFLU. A importância desta igreja para o campo daimista português é fundamental, uma vez que a partir de sua chegada e seu impacto no campo, o C. C. L. inicia uma nova fase na genealogia do Santo Daime em Portugal. Este impacto reside na proposta de racionalização do Santo Daime presente nessa igreja a partir de sua organização institucional, filiação a uma matriz no Brasil e engajamento no conjunto de processos visando o que é conhecido entre os daimistas enquanto a “legalização do Santo Daime em Portugal”. Trataremos com profundidade a respeito da questão no capítulo quatro, onde teceremos uma análise acerca desta nova fase na configuração do Santo Daime em Portugal até os dias atuais. Por ora, é de nosso interesse tecer uma breve descrição sobre o espaço físico destes dois espaços onde estive presente nos anos de 2017 a 2018.

- Ponto J. d. S. F.

Em uma tarde de segunda-feira, encontrei Sara na estação de Cais do Sodré em Lisboa. Sara estava passando por um período de transição entre a igreja C. C. L. para o ponto J. d. S. F., o qual vinha frequentando paralelamente à igreja já há alguns meses. Diante de todas as diferentes narrativas que já escutara sobre o ponto, senti que seria necessário à pesquisa visitá-lo. Do Cais do

Sodré, seguimos de “comboio” até Cascais, onde localizava-se até então o ponto. Seu dirigente, Francisco, não estava presente, pois havia viajado ao Brasil para encontrar Reinaldo Zanelli. Mesmo com sua ausência, a cerimônia foi conduzida por Cardoso. Para acessarmos o ambiente onde seria realizada a cerimônia, nos direcionamos à casa de Francisco, onde, aos fundos, foi construída a “igrejinha”. A “igrejinha” construída em madeira é pequena e acolhedora. Diferente do padrão arquitetônico comum à maioria das diversas igrejas ligadas espiritualmente ou institucionalmente à “linha do Padrinho Sebastião”, o espaço foi construído em formato quadrado e não hexagonal. No entanto, ao centro há uma mesa central no formato de uma estrela de seis pontas, comum a esta “linha”. Os “batalhões” também são divididos em seis fileiras: três para o gênero masculino e três para o feminino. No entorno da “igrejinha”, há um belo jardim ornamentado com flores sobre um extenso gramado que conecta a “igrejinha” à casa de Francisco. Também neste gramado, há uma Cruz de Caravaca, para os daimistas, “o Santo Cruzeiro”, que constitui um dos principais símbolos da religião daimista. De volta ao interior da “igrejinha” não me recordo de ter visto marcações no chão que geralmente indicam a posição das fileiras. Me lembro das janelas pequenas, das velas à mesa, outro “Santo Cruzeiro” pequeno sobre ela. Na mesa também havia flores e fotografias de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Jesus Cristo. Em um altar também em madeira havia uma imagem em gesso de São Francisco de Assis, o que ressaltava a identificação de Francisco com o Santo.

- Igreja C. C. L.

Localizada em uma propriedade privada próxima a uma reserva florestal na zona de Azeitão, a igreja C.C.L. mantém, há alguns anos, um espaço físico alugado. Na mesma propriedade, está a casa do proprietário que vive com sua família. Há alguns metros acima da casa deste senhor, está o espaço da igreja C.C.L., que consiste em um grande cômodo onde são realizadas as cerimônias, e, também no mesmo espaço, mas na área externa ao “salão”, estão outros 3 cômodos, onde estão divididas a “secretaria”, o “quartinho das crianças” e, ao lado deste, a cozinha. Um pouco acima, há uma estrutura com outros cômodos que até o momento da finalização da observação participante em 2018, eram pouco ou quase nunca utilizados. Toda a área é cercada por vegetação, o que também garante à igreja C. C. L. a possibilidade da realização de “trabalhos de mata” em um “terreiro” organizado para isso alguns metros acima do espaço onde estão localizados os cômodos.

Na parte de dentro do salão, a decoração se assemelha à maior parte das igrejas da “linha do Padrinho Sebastião” no Brasil e no mundo. No teto, a decoração é de bandeirolas nas cores verde, azul e branco. Ao centro do salão, também há uma mesa em formato de estrela de seis pontas, e, sobre ela, o “Santo Cruzeiro”, fotografias do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião, Madrinha Rita, Madrinha Uiara e Jesus Cristo são organizadas junto a uma pequena bandeira de Portugal. O chão é marcado com fitas verdes indicando a organização das fileiras de pessoas. Na parte de trás, pouco à frente do “quarto de cura”, há uma mesa com outro “Santo Cruzeiro” e uma bíblia cristã. A mesa é forrada de branco e é por onde o Daime é servido aos daimistas por homens. O “quarto de cura”, para onde vão se deitar as pessoas “em passagem”, ou para um breve descanso durante os intervalos, é amplo e possui camas pequenas e camas grandes, de casal, muito confortáveis que ali estão a partir de doações feitas por membros do grupo. Na parte da frente do salão, há um pequeno altar com a imagem de São Miguel, simetricamente alinhada com a mesa de centro e a ponta onde a Madrinha da casa se senta. Também na parte da frente há uma pequena porta à direita por onde entram e saem as pessoas normalmente. Ao seu lado, uma pequena lata de lixo recebe os papéis higiênicos fornecidos às pessoas caso necessitem limpar sua face após fazerem “limpeza” por meio do vômito. Na parte exterior ao salão que permite a passagem para os demais cômodos, como o “quartinho das crianças” e a cozinha, em seu lado oposto está o “Santo Cruzeiro” de pouco mais de 2 metros. Próximo a ele, uma imagem da Virgem Maria em gesso, toda na cor branca, faz parte da organização do espaço sagrado.

O presente capítulo voltou-se à construção de uma genealogia do Santo Daime a partir do uso da técnica da história oral. Como parte deste processo, vimos que o Santo Daime em Portugal é permeado e promove a socialização de agentes. Esta socialização tem como característica principal conflitos e divisões inter, intra e extra grupais que contribuíram para a configuração de um campo daimista português em constante formação. As narrativas nos auxiliaram na construção do capítulo, funcionando como importantes dados permeados não só pelo conteúdo histórico que nos permite organizar nossa análise, mas pela forma como este conteúdo era passado e por quem. A partir destas narrativas, observamos também a interconexão entre daimistas para além de Brasil e Portugal, o que ressalta a trajetória policêntrica e multiforme desta diáspora. Além disso, ao passo que o Santo Daime se configura em Portugal, impactos, mesmo que idiossincráticos, ocorrem nas matrizes dessa diáspora.

Como parte da configuração do Santo Daime em Portugal, vale pontuar, novamente, a agência de agentes não humanos que se traduzem tanto no uso sagrado da *ayahuasca*, como até mesmo na hibridização de animais que provavelmente acompanham etnias indígenas nos arredores do Pauini até os dias de hoje. Além disso, nos chama a atenção a carga simbólica existente no nascimento de Vitória, a filha de portugueses que intencionalmente viajaram ao Mapiá para o nascimento de sua filha. Tais escolhas e movimentações ressaltam que, como parte do pluralismo moderno, estão a agência de seres não humanos, como plantas, animais, ou mesmo entidades que se apresentam nas narrativas e na experiência daimista, as quais serão discutidas no capítulo a seguir.

CAPITULO 3 – A EXPERIÊNCIA DAIMISTA NO CONTEXTO PORTUGUÊS

O presente capítulo é fundamentado na análise da experiência daimista no contexto português a partir do desenvolvimento de um olhar sensível não só aos relatos coletados via entrevistas e questionário, mas ao exercício de uma articulação mais ampla identificando tendências a partir da observação participante. Devo adiantar que a escrita aqui revela de modo mais agudo a experiência da pesquisadora no processo de construção das análises.

Tendo em vista a minha participação nos rituais daimistas desde o ano de 2015, e, especialmente, a participação nas cerimônias realizadas em Portugal de 2017 a 2018, retomo a importância do meu lugar de *socióloga ayahuasqueira*, pontuando a minha experiência em diálogo com o rigor científico necessário à pesquisa como aspectos que viabilizaram uma aproximação com o campo e com o chamado “discurso nativo”. Dito isso, estamos conscientes dos inúmeros caminhos que o estudo das narrativas e da experiência dos daimistas podem suscitar, especialmente quando propomos uma análise da “experiência daimista em Portugal”. Nosso interesse está particularmente voltado à análise sociológica destes dados no contexto de uma modernidade pluralista da qual a individualidade não foi erradicada. Muito pelo contrário, o estudo dos agentes em diálogo com as tendências modernas participa efetivamente da construção do conhecimento sociológico.

O que chamamos aqui de “experiência daimista em Portugal” passa também por uma análise das principais tendências presentes no próprio campo estudado, sobre as quais discorreremos neste capítulo. Para isso, retomaremos brevemente alguns elementos teóricos

tratados no capítulo I, reforçando que a própria noção de uma modernidade pluralista nos convoca ao diálogo entre autores que apontam diferentes ferramentas de análise. Afinal, não gostaríamos de incorrer no estrangulamento do campo por meio de filiações teóricas. O paradigma de uma modernidade pluralista nos situa neste estudo, especialmente por questões identificadas no campo, como as já citadas aqui características estruturais de amefricanidade pluralista, psicoatividade, musicalidade e ecologicidade presentes no Santo Daime. Como propor então uma experiência subjetiva de reencantamento do Santo Daime (D'ANDREA, 2000) se não estudarmos com sensibilidade e rigor científico as nuances das teorias sobre a secularização e o processo de encantamento e desencantamento do mundo a partir também de um conteúdo trazido pelos próprios sujeitos religiosos? E se o que chamamos até aqui de “encantamento” e “desencantamento” não ocorrer de maneira tão disjuntiva na experiência destas pessoas? Há, é claro, um ambiente social que dá todo o contorno a tais experiências e que não escapa à nossa análise, em que buscamos estabelecer a contextualização do fenômeno estudado (CASANOVA, 2007).

Neste capítulo, veremos que essa diversidade de experiências se constitui de vários elementos dispostos na modernidade pluralista. Estes elementos sinalizam tendências comuns entre as trajetórias religiosas dos adeptos, bem como em seus perfis. Tudo isso, no entanto, não anula a pluralidade de experiências sensoriais dos agentes no Santo Daime bem como de suas trajetórias pessoais dentro da religião daimista, que incluem novas possibilidades de bricolagens (HERVIEU-LÉGER, 2015). Buscaremos focar especialmente nos entrecruzamentos destas experiências com elementos estruturais da modernidade, como questões de gênero, que se revelaram como importantes modeladores da experiência daimista em Portugal, bem como da configuração do Santo Daime no país, como sinalizado no capítulo anterior. Também nos voltaremos a outro elemento da linguagem daimista: os hinos e como a língua portuguesa se apresenta como parte da experiência daimista em Portugal, onde esta língua se apresenta com grande pluralidade entre brasileiros e portugueses dentro do salão.

3.1 Sociodemografia do Santo Daime em Portugal

Os daimistas com os quais tive contato durante a pesquisa apresentam uma diversidade de elementos variantes na constituição de suas trajetórias. Há, no entanto, questões comuns que nos chamaram a atenção, especialmente no que diz respeito à trajetória religiosa, elemento sobre o qual nos dedicaremos no tópico a seguir. Por ora, é importante desenharmos os primeiros contornos

desta análise. Os dados quantitativos que representam tais tendências são parte do único questionário fechado enviado aos daimistas. Muitos dos significantes presentes em algumas questões foram extraídos das entrevistas abertas e dos dados observados durante a observação participante. Curiosamente, o questionário contou com um número total de 24 respondentes, o que se diferencia das entrevistas abertas, nas quais os daimistas se mostraram mais dispostos em participar. Deste modo, de aproximadamente 32 daimistas entrevistados, 24 responderam ao questionário fechado. Estima-se que atualmente, em Portugal, existem aproximadamente 70 daimistas em atividade.

Como já pontuamos anteriormente, 19 dos daimistas em Portugal se declararam portugueses, enquanto três se declararam brasileiros, e, por fim, “outras nacionalidades” constituem o total de dois dos adeptos respondentes. É notável então que em Portugal, assim como nos demais países onde vem se inserindo, o Santo Daime não é uma religião de imigrantes, embora conte com a presença e a circulação de brasileiros bem como de sujeitos de outras nacionalidades. Essas questões também nos revelam, mais uma vez, que o Santo Daime se expande de maneira multiforme e policêntrica (ASSIS, 2017).

Durante a observação participante, foi possível identificar brasileiros, portugueses e espanhóis com alguma expressividade em cerimônias voltadas à reunião de mais pessoas. Isso ocorreu, por exemplo, no retiro realizado com a visita de José Ricardo à Portugal, mais especificamente, à igreja C. C. L., no ano de 2017, no qual estive presente. Curiosamente, nesta visita de José Ricardo, pude identificar a presença de um homem britânico que após uma das cerimônias aplicava *sananga* vinda da Amazônia nos daimistas. Outra cerimônia ao longo de 2017 também contou com a visita de Marko, um daimista da Estônia, atual dirigente da igreja “Céu da Ciência” no país. Marko estava a caminho do Encontro Europeu na Espanha e com isso, tendo feito uma escala em Lisboa, pôde participar de uma cerimônia daimista que até então havia sido desmarcada. Marko havia encontrado o contato da igreja C. C. L. pela internet, e, ao comunicar sua visita às dirigentes da C. C. L., Ana e Regina, a cerimônia acabou ocorrendo, de modo que a madrinha da igreja, Ana, interpretara a situação como um sinal de que a cerimônia deveria ocorrer. “Vejam como não sou eu quem decide as coisas por aqui”, disse ela, ressaltando assim, sua interpretação de uma organização da realidade que se configura a partir de forças exteriores que não passam exatamente pelo seu controle, embora ocupe o mais alto cargo em sua igreja. Muitas

vezes, essa “força maior” que organiza a vida dos daimistas, me parecia ali, naqueles discursos, estar análoga ao transcendente manifesto na figura de Mestre Irineu, que é também, o próprio Daime (MOREIRA, MACRAE, 2011; GOULART, 1996) que trata de organizar, no Astral, parte do caminho de seus seguidores.

Como vimos no capítulo anterior, a própria genealogia do Santo Daime é tecida pela movimentação de agentes que circulam não apenas nas redes daimistas, mas em múltiplas redes, estando, muitas delas, ligadas ao horizonte da Nova Era. Neste horizonte, do ponto de vista sociológico, a agudização da globalização, especialmente a partir do fluxo de pessoas e do rápido desenvolvimento tecnológico (CASTELLS, 2002), parece permitir a conexão entre agentes que se movimentam dentro e fora das redes. Nesse sentido, entendemos que a interconexão entre agentes se torna cada vez mais intensa. Assim sendo, situações como o encontro de Marcelo Bernardes e Raimundo em um restaurante vegetariano podem marcar importantes “nós” inter e intragrupais quando narradas a partir de uma reserva de sentido compartilhada. Além disso, dentro dessas reservas de sentido, ampliamos nosso olhar para a *ayahuasca*, ou o Daime, enquanto um importante agente (ALBUQUERQUE, 2008) que atua na conexão entre pessoas dentro e fora dessas redes. Na narrativa daimista, é o Mestre em todas as suas dimensões de divindade, homem, bebida, quem convida.

Durante uma de nossas entrevistas, Marcelo Bernardes nos reconta um diálogo que teria ocorrido entre a historiadora Vera Fróes e Padrinho Sebastião. Neste diálogo, a historiadora teria perguntado ao Padrinho se seria “bom para o Daime sair da floresta”. De acordo com Marcelo Bernardes, o atual centenário teria respondido que o Daime tinha seu próprio caminho, o qual não seria impedido pelo líder religioso. O exemplo também nos auxilia na reflexão sobre a agência dessa religião e de seu sacramento fundamental, que é o pilar de toda estrutura litúrgica do Santo Daime. Além disso, ao identificar a impossibilidade de “impedir o caminho do Daime”, podemos interpretar a própria dinâmica global e moderna que vem nos mostrando um crescimento ambíguo no mercado religioso e terapêutico pela experiência com a *ayahuasca*, como refletimos em nosso primeiro capítulo.

De volta a Portugal, a maior parte de minha observação participante ocorreu na igreja C. C. L. e lá também foi possível participar de uma cerimônia da “Virgem da Conceição”, a qual tem grande importância para o Santo Daime por se tratar da data comemorativa da divindade que teria

entregado “as Santas Doutrinas a Mestre Irineu”. Nesta cerimônia, estiveram presentes daimistas visitantes de outras regiões de Portugal, como Lis, que foi do Porto à Lisboa com sua família, de modo que ela e sua filha realizaram a cerimônia na igreja C. C. L., e Fernando, seu marido, no J. d. S. F. Na cerimônia, esteve presente um casal de espanhóis residente no Marrocos que havia se “fardado” na igreja na mesma data e normalmente a visitam para celebrar seu “aniversário de fardamento”. A mesma cerimônia também contou com a presença de daimistas brasileiros que estavam em Portugal a turismo, como uma senhora do Rio de Janeiro, aparentemente amiga de Ana desde os tempos em que residia no Brasil. Além do mais, era eu mesma, uma brasileira com passagem breve por Portugal.

Em condição semelhante, pude conhecer daimistas brasileiros que estavam em Portugal para estudos temporários, como mestrado ou doutorado, e frequentavam ali as cerimônias do C. C. L. Alguns deles transitavam entre o C. C. L. e o J. d. S. F., bem como outros membros portugueses e brasileiros da igreja, que foram logo advertidos por Ana sobre a necessidade de se escolher um local para “firmar seu trabalho”, especialmente pelos riscos de possíveis apreensões e perseguições em outros pontos. Tais apreensões ou situações motivadas por perseguições pareciam preocupar Ana, que identificava que, caso situações como essa ocorressem com membros do C. C. L. nestes locais, isso dificultaria o chamado “processo de legalização do Santo Daime” empreendido pelos membros dessa igreja através da Comunidade Daimista de Portugal.

Ao serem questionadas a respeito da existência da igreja C. C. L. durante estes aproximadamente 20 anos, Ana e Regina sempre enfatizam o caráter móvel dos adeptos, especialmente relacionado ao atributo da identidade portuguesa de “viajar muito” ou de serem, também em suas palavras “migrantes por natureza”. Afinal, “Portugal é a terra dos ventos” o que daria a tônica, em sua interpretação, ao tipo ideal português. Em entrevista, Ana aponta que talvez a igreja já esteja em sua “terceira geração”.

Por exemplo, a gente tem uma aqui que é a Francisca... Ela é de 2008, por exemplo, e, ela ainda está aqui. Mas outros já foram, já viajaram... Já chegaram outros... Acho que a gente tá na terceira geração de gente que vai e vem... Você mesmo! Você esteve aqui por um tempo... Então, até então você tá aqui meses e meses e meses... E como você, outros que vem pra tentar a vida, que vem pra estudar... Passa aqui um ano, dois anos, três anos, porque tá com visto de estudante, porque tá com isso, com isso e com aquilo, depois um dia volta. Aí acabou, já não faz mais parte. Vai... E aí vem outros. E por aí vai, né. Tem esse movimento... Portugal tem esse movimento... Dos ventos e do Mar, né. É por isso que os navegadores acabaram indo parar aí... [risos] Porque eles têm esse espírito da viagem, da navegação... Os ventos também não deixam ninguém ficar aqui. Eles viajam muito. Vão trabalhar... França, Alemanha, Luxemburgo, Bélgica... Eles viajam muito pra

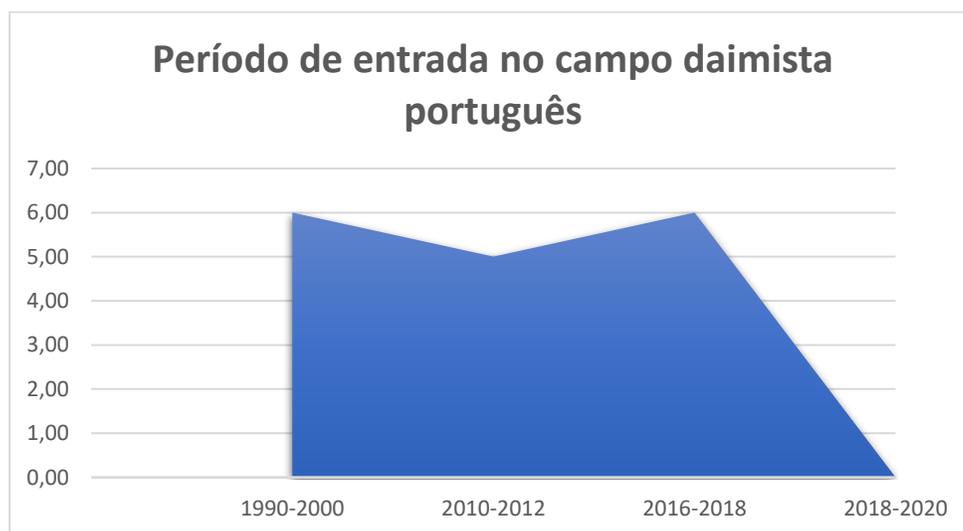
outros países pra trabalhar. Se tem que trabalhar num café aqui, ele vai trabalhar num café na França. Se tem que trabalhar na construção civil aqui, ele vai pra Alemanha... Ele não tem essa... Viaja mesmo. Pra eles é muito comum. Então viaja muito. Saiu daqui, foi pro Brasil, foi para os Açores, foi pra Suíça, pra Espanha, foi pra Inglaterra... Então, já tão em outra situação. Tem né, tem a doutrina no coração, mas a vida levou, casou e mudou... literalmente. (Entrevista, Ana, 2020)

Em termos de movimentos migratórios, Barreto (2000) identifica Portugal como um país que, até meados das décadas do século XX, caracterizava-se como um país de emigrantes. Portugueses, mesmo após as lutas coloniais, continuaram a emigrar, muito embora seu destino agora se direcionasse aos países europeus, especialmente à França (BARRETO, 2000). A descolonização também impactou no retorno e na vinda de portugueses e seus filhos nascidos nas colônias ao país. O número de emigrantes diminuiu, especialmente em virtude do choque do petróleo na primeira metade da década de 1970, que provocou grande recessão econômica internacional (BARRETO, 2000). A partir da década de 1980, uma grande inversão passou a acontecer, especialmente quando Portugal passou a receber imigrantes do Brasil, das antigas colônias africanas e de países do leste europeu (BARRETO, 2000). De acordo com a Base de Dados Portugal Contemporâneo (PORDATA)³⁹, do ano de 2008 a 2019, o número de emigração permanente manteve alguma oscilação, mas a partir de 2014, o número de portugueses que deixava o seu país caminhou de forma decrescente, de 12,9 por mil habitantes em 2014 para 7,5 em 2019. Mesmo assim, o número de emigrantes por mil habitantes ainda é expressivamente maior desde a década de 1960. Podemos afirmar então que a imigração em Portugal vem superando consideravelmente o número de emigrantes, muito embora a população portuguesa se mantenha emigrando com alguma expressividade.

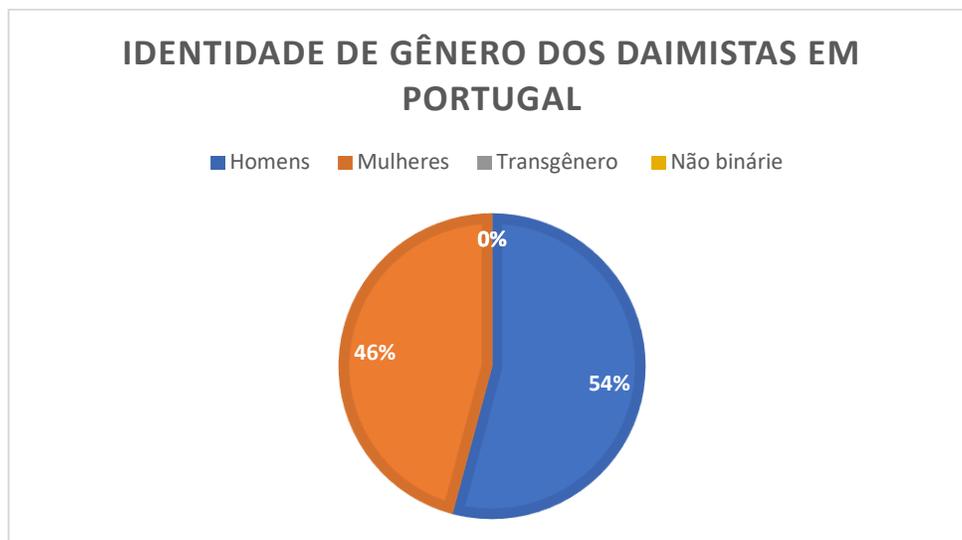
A partir destes dados, podemos observar questões relevantes acerca da configuração desse campo onde a clientela flutuante parece, por um lado, contribuir para a existência do Santo Daime, e, mais especificamente, da igreja C. C. L. ao longo dos anos, e, por outro lado, paradoxalmente, dificultar seu crescimento. Deste modo, foi possível observar que a organização dos rituais e seu desenvolvimento acaba ficando restrita a um quantitativo pequeno de pessoas, especialmente às lideranças cuja trajetória caminha paralelamente com a trajetória da igreja. Ressalte-se que cinco dos daimistas que responderam ao nosso questionário iniciaram sua trajetória no campo daimista português entre 2010 e 2012 e sete entre 2013 e 2015. Seis destes tiveram seu primeiro contato

³⁹ Emigrantes por mil habitantes. Disponível em: <<https://www.pordata.pt/DB/Portugal/Ambiente+de+Consulta/Tabela>> Acesso em: 03 de dez. 2020.

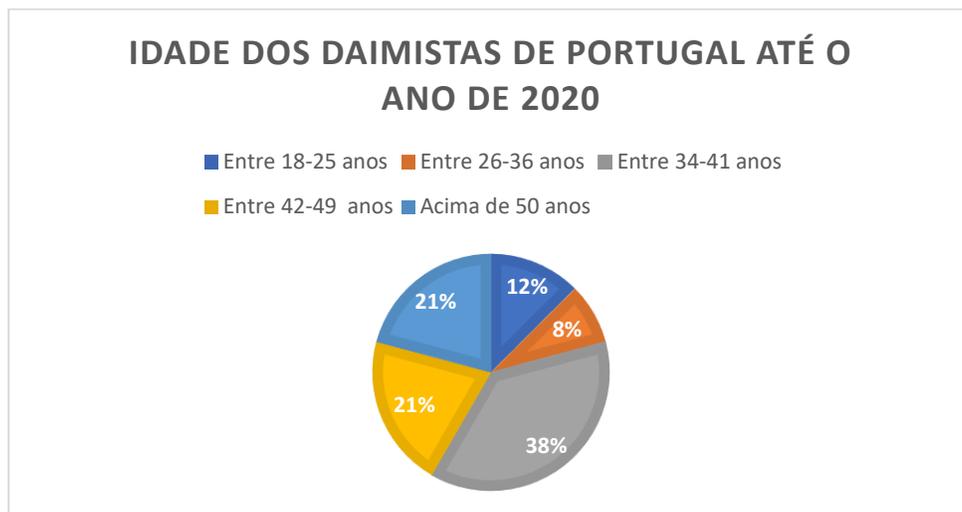
com o campo daimista português de 2016 a 2018. Os outros seis se dividem entre pessoas que adentraram neste campo no fim da década de 1990 e início dos anos 2000. Como foi possível observar, podemos dizer que, a partir de tais dados quantitativos e do que foi visto na observação participante, o campo daimista português apresenta uma tendência a uma maioria de adeptos portugueses. Desde 2019, não conseguimos mapear novas inserções. Contribuem para isso, especialmente no ano de 2020, a pandemia da COVID-19, que acarretou no fechamento e interrupção da maioria das cerimônias daimistas por todo o mundo.



De modo contrastante ao ponto J. d. S. F., a igreja C.C.L também conta com um número um pouco maior de brasileiros e, de modo geral, com um maior número de homens nos rituais. Dizemos contrastante, porque de modo igualmente inverso, o J. d. S. F. apresenta um número de mulheres maior, bem como de pessoas de nacionalidade portuguesa. De modo geral, em Portugal, 13 dos daimistas que responderam ao questionário se reconhecem enquanto homens e 11 se reconhecem enquanto mulheres. A presença masculina de fato é mais expressiva na igreja C. C. L., que por sua vez, é dirigida por duas mulheres, enquanto no J. d S. F. essa posição é ocupada por Francisco, como vimos por meio da construção da genealogia do Santo Daime no capítulo dois. Francisco, no entanto, encontra-se com sua saúde fragilizada, o que muitas vezes o dificulta na gestão das longas cerimônias. Estes dados também nos trouxeram alguma inquietação quando observamos a composição destas igrejas e contrastes como estes que estão imbricados nas estruturas da modernidade, como questões de gênero, raça, classe e geracionais que serão discutidas ao longo do capítulo.



Observamos inclusive que, a começar pela questão geracional, existem questões relevantes à classe e ao perfil típico ideal destes adeptos, mas que não parecem se restringir apenas a questões estruturais, mas à própria experiência no campo daimista português. Dos respondentes, dois tinham de 26 a 33 anos. A maioria destes daimistas tem idade acima de 34 anos, de modo que nove tem de 34 a 41 anos, cinco tem de 42 a 49 anos e cinco estão acima de 50 anos. É curioso que apenas três deles tenha de 18 a 25 anos, uma quantidade a mais que daimistas entre 26 a 33 anos, o que nos parece ilustrar uma lacuna sociodemográfica interessante que aponta tendências que podem estar diretamente relacionadas a questões do contexto português e a relação do Santo Daime com esse novo ambiente onde vem se configurando há 32 anos.



No contexto mais amplo, a maior parte dos imigrantes permanentes em Portugal tem de 20 a 39 anos⁴⁰. Já os emigrantes permanentes têm de 20 a 29 anos⁴¹ e compõem um quantitativo bem abaixo do número de imigrantes. Portugal tem um total de 10.286.263 milhões de pessoas, e a maior parte dessa população tem de 35 a 59 anos⁴². A maior taxa de desemprego em Portugal também sempre residiu entre a população jovem com menos de 25 anos, mas em 2019 apresentou as menores taxas desde o ano de 2009: 18,3% entre os jovens. Tais elementos nos levam a perceber uma presença maior de pessoas acima dos 34 anos, constituindo assim, a maior parte da clientela do Santo Daime em Portugal.

O que foi possível identificar é que ser daimista, especialmente no contexto internacional, envolve altos custos, e, portanto, demanda um certo grau de estabilidade para os que querem se fardar ou mesmo seguir com alguma frequência na religião daimista em Portugal. A presença do Santo Daime fora do Brasil envolve custos que vão desde os gastos com transporte dos adeptos até as cerimônias, bem como o próprio custeio do Daime até sua chegada a Portugal. Além disso, algumas cerimônias ocorrem em dias úteis da semana, quando a maior parte das pessoas trabalhou o dia todo e trabalhará no dia seguinte. Esta questão não está somente para a internacionalização do Santo Daime, mas também para sua existência em ambientes urbanos, que passa a exigir algumas flexibilizações envolvendo datas e horários das cerimônias. Nesse sentido, para uma igreja daimista, o cumprimento do calendário ritual também simboliza “firmeza” e prestígio social no campo daimista (ASSIS, LABATE, 2014). No entanto, para que um calendário seja realizado, um número frequente de pessoas normalmente é necessário para que assim a cerimônia possa acontecer e se concluir.

Tendo em vista a importância dos hinos nas cerimônias, o cumprimento do calendário também exige grande aprimoramento musical da irmandade, especialmente dos músicos que tocam instrumentos além do maracá. Percebemos então, a partir das dinâmicas do campo, que a função

⁴⁰ Imigrantes permanentes: total e por grupo etário. Disponível em <https://www.pordata.pt/Portugal/Imigrantes+permanentes+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-3255> Acesso em: 03 de dez. de 2020.

⁴¹ Emigrantes permanentes: total e por grupo etário. Disponível em: < <https://www.pordata.pt/Portugal/Emigrantes+permanentes+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-2522>> Acesso em: 03 de dez. 2020.

⁴² População residente, média anual: total e por grupo etário. Disponível em: < <https://www.pordata.pt/Portugal/Popula%C3%A7%C3%A3o+residente++m%C3%A9dia+anual+total+e+por+grupo+et%C3%A1rio-10>> Acesso em: 03 de dez. 2020.

de violeiro tem grande valor no Santo Daime, bem como a de “puxadora” de hinos, função geralmente executada pelo lado feminino, e também atribui carisma aos atores que se encarregam destas funções. Esse é o caso de Regina, da igreja C. C. L., e da jovem recém chegada do Brasil, Narayna, do ponto J. d. S. F., que exercem a função de “violeira” nas cerimônias, o que tradicionalmente é realizado por homens. Por ter sido violeira na igreja Céu do Planalto, localizada em Brasília, a qual recebe grande número de não brasileiros, a habilidade musical de Narayna tornou-se conhecida internacionalmente. Diversos interlocutores demonstravam, em suas narrativas, grande respeito e admiração por Narayna, por ser uma “grande violeira”.

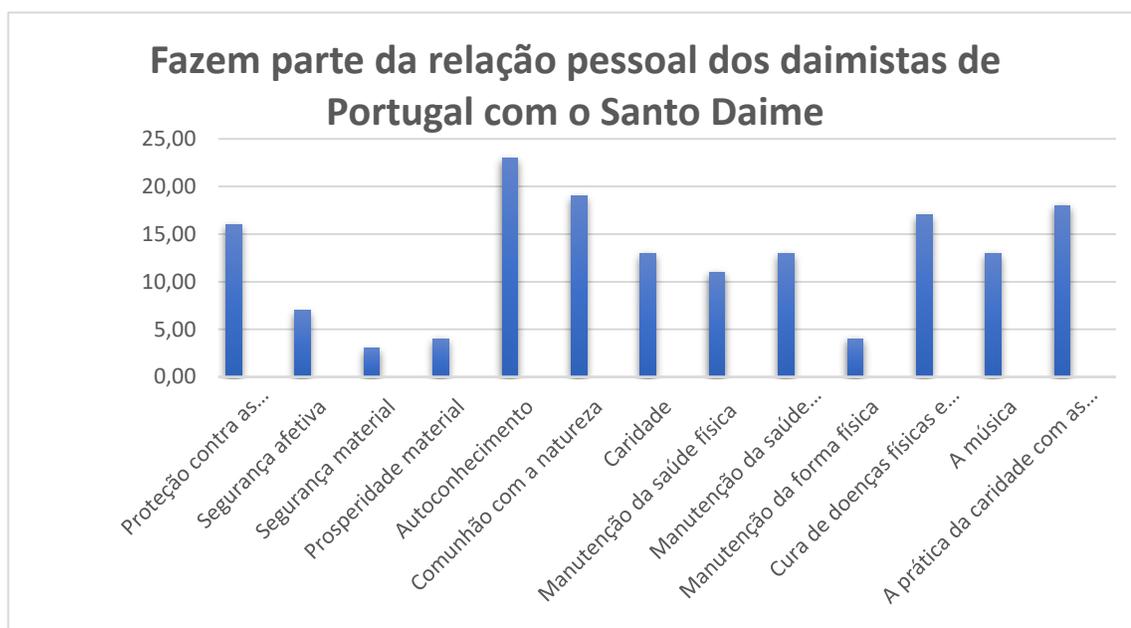
No que foi possível contabilizar, o Santo Daime em Portugal possui em torno de 70 a 80 adeptos ativos que atendem com alguma regularidade às cerimônias realizadas nos diferentes espaços de cerimônias daimistas atualmente presentes em Portugal. São estes a igreja C.C.L, em Azeitão, o ponto J. d. S. F., até então em Cascais, e o ponto P. d. L. d. N. E. no Porto, cerimônias privadas que ocorrem intermitentemente no Alentejo, no Norte, e recentemente, na Ilha da Madeira. A maioria dos daimistas que responderam ao questionário, no entanto – 21 deles - se dividem entre Azeitão e Cascais, na região de Lisboa, o que demonstra uma tendência já identificada durante a observação participante de uma maior concorrência no campo daimista português entre os espaços de culto presentes nessa região.



Mencionar o termo “concorrência religiosa” soa natural ao sociólogo da religião, no entanto, é preciso ponderar que durante o trabalho de campo, o termo “mercado religioso” foi recebido com estranhamento por um de nossos atores que sentiram seu ideal de caridade questionado por um termo como esse que, portanto, soava agressivo a este agente. É neste sentido que gostaríamos de esclarecer que não há um questionamento da seriedade do engajamento com a caridade por parte das instituições religiosas. Propomos a compreensão de uma modernidade de pluralidade religiosa que marca o deslocamento da religião para o campo da escolha (BERGER, LUCKMANN, 2018). Não se nasce predestinado a uma religião ou mesmo a ter de pertencer a alguma. Nesse contexto, as instituições religiosas têm de negociar, inevitavelmente, com as demandas de seu público, afinal, “se querem sobreviver, as igrejas devem atender cada vez mais aos desejos de seus membros” (BERGER, LUCKMANN, 2018, p. 63). É a partir dessa perspectiva que pensamos um mercado religioso, onde múltiplas “ofertas” de reservas de sentido estão dispostas, podendo concorrer entre si. Ao mesmo tempo, quando falamos sobre um contexto de diáspora religiosa (ROCHA, VASQUÉZ, 2016), as negociações e flexibilizações tendem a se intensificar impondo desafios aos grupos que também precisam preservar um certo grau de sua identidade.

No campo daimista português, em termos quantitativos, ao serem questionados sobre elementos presentes em sua relação com o Santo Daime, tendo sido dada possibilidade de seleção de mais de um elemento, alguns dados merecem destaque em nossa discussão. O “autoconhecimento”, a partir destes dados quantitativos, parece ser parte da relação de 23 dos daimistas respondentes, o que apresenta uma alta tendência deste significante na relação de daimistas com o Santo Daime em Portugal. O “autoconhecimento” foi seguido de “comunhão com a natureza” como parte da relação de 19 destes daimistas com sua religião. Em seguida, a prática de caridade com as almas é parte da relação de 18 destes daimistas, seguido por cura de doenças físicas e psicológicas como parte da relação de 17 deles com o Santo Daime. Com um pouco menos de significância, mas ainda assim com destaque relevante, a “proteção contra as adversidades da vida” apareceu para 16 destes daimistas, e, tanto a música quanto a “manutenção da saúde emocional” e a “caridade” no sentido mais amplo – não restrita às almas- aparece como parte da relação de 13 destes sujeitos. Estes dados nos provocam extensas discussões sobre as tendências dessa experiência daimista que não pode ser analisada apenas pelos questionários, tendo em vista as possibilidades de desencaixes nas narrativas e a própria riqueza de tais desencaixes. Mas nos

soa relevante que as opções mais selecionadas por essas pessoas não tenham uma referência diretamente material. Questões como “segurança material” (3), “prosperidade material” (4) e manutenção da forma física (4) que estariam mais diretamente ligados a questões intramundanas apareceram para poucos dos respondentes ao questionário. Danièle Hervieu-Léger (2015) pontua como uma tendência moderna o foco na realização do indivíduo, o que não anula uma “concepção intramundana de salvação enquanto aperfeiçoamento pessoal sob o signo da valorização do mundo por um lado e da afirmação da autonomia do sujeito crente por outro” (p. 156).



Os dados quantitativos acerca do que faria parte da relação pessoal dos daimistas com o Santo Daime em Portugal nos possibilitam visualizar importantes tendências. Além disso, nos auxiliam nas análises que serão tecidas nos tópicos a seguir. O que estes sujeitos buscam no Santo Daime? Como o Santo Daime integra a dinâmica de vida destes sujeitos? A partir dos dados sociodemográficos apresentados até aqui, desenvolveremos estas questões, debruçando-nos na trajetória religiosa destas pessoas e sua relação com o Santo Daime. Tendo em vista que nenhum dos 32 entrevistados (seja por entrevista aberta ou respondentes ao questionário) nasceu daimista, é relevante nos perguntarmos a respeito de sua trajetória religiosa, e qual a sua relação pessoal com o Santo Daime para além dos dados quantitativos desenhados até aqui. Essas questões nos auxiliarão na compreensão da configuração do Santo Daime a partir da experiência de sua clientela.

3.2. Trajetória religiosa dos daimistas em Portugal: “passei a rezar mais e aprendi a rezar melhor”

Portugal é um país majoritariamente católico, estando entre os seis países mais católicos do continente Europeu, como a Polônia, Malta, Irlanda, Croácia e Lituânia (COUTINHO, 2019). Além disso, o catolicismo, embora venha perdendo, de forma ambígua, a hegemonia no campo religioso português, continua a se configurar como parte da identidade nacional portuguesa (COUTINHO, 2019). Outra questão interessante a respeito do contexto religioso português é de que, como vimos no capítulo anterior, o Estado Novo encarregou-se de associar sua imagem ao catolicismo, especialmente a partir das aparições de Fátima. Como pontua Coutinho (2019), o Estado Novo teria invertido as tendências seculares associadas ao liberalismo e à Primeira República a partir dessa aproximação com a Igreja, que, mais tarde, para uma parte da população, resultaria no afastamento de fiéis que associavam a mácula do autoritarismo salazarista ao catolicismo. No entanto, mesmo com a Revolução dos Cravos em 1974 e a Lei de Liberdade Religiosa, o catolicismo ainda parece fazer parte da *civis* portuguesa (COUTINHO, 2019). Embora tal hegemonia venha sendo ameaçada pelo aumento de concorrentes religiosos e de pessoas sem religião no país, o catolicismo continua presente nas mais diversas dimensões da experiência religiosa em Portugal, como comunal, ideológica, ritualista, experiencial e consequencial (COUTINHO, 2019) analisadas pelo autor que nos revelam novamente outros aspectos de uma modernidade grande caracterizada pelo desencaixe (GIDDENS, 1991).

Como parte do individualismo religioso em um mundo plural, os daimistas de Portugal parecem bricolar (HERVIEU-LÉGER, 2015) sua fé com os mais variados elementos oriundos de outras religiosidades presentes e não presentes no Santo Daime, não excluindo elementos católicos, mas resignificando-os à luz e ao som da floresta amazônica. A maior parte da trajetória dos daimistas aconteceu em Portugal enquanto seu país de origem, e, para os demais, como país de destino. Questionamos então, como e de que forma estes sujeitos encontraram-se com essa religião brasileira, e, especialmente, o que os levou a fazer parte do Santo Daime. Esta indagação permaneceu de forma direta e indireta ao longo das entrevistas semiestruturadas, nas quais percebemos um fator comum entre exatamente todos os atores: ao conhecer o Santo Daime, nenhum deles pertencia a uma religião. Este dado também nos apresenta uma tendência de que, além de não ser uma religião de imigrantes em Portugal, o Santo Daime também não parece ser, tendo em vista a análise da trajetória de meus interlocutores, uma religião de religiosos convertidos,

mas de sem-religião e arreligiosos. Vale ressaltar, no entanto, que ao conhecerem o Santo Daime, essas pessoas não pertenciam a uma religião, embora algumas delas já tivesse passado pelo catolicismo. A maioria não seguiu ou deixou, na juventude, a religião católica de seus pais e avós. Alguns foram discípulos do guru Rajneesh Osho ou mesmo frequentaram terreiros de Umbanda ou cerimônias xamânicas com *ayahuasca*. É expressivo o envolvimento destas pessoas com estudos esotéricos, o que em muito os motivara a conhecer a *ayahuasca*, e, muitas vezes, continua a fazer parte de sua trajetória junto ao Santo Daime. No caso dos mais jovens, tais estudos não parecem, no entanto, ter tanta popularidade. A seguir, traremos alguns destes relatos.

[pode falar um pouco sobre sua trajetória religiosa?] Tinha uma raiz católica. Que... Depois com a descoberta do Santo Daime também revelou-se importante, porque.. Eu fiz a primeira comunhão católica, tive... Pronto, tive esta educação e... Mas na verdade, quando descobri o Daime, não... Não seguia nada assim especial, nem era assim, muito assíduo de ir à igreja, nem nada do gênero. Mas, é... Percebi que foi importante essa base, porque a religião do Santo Daime, a base é a mesma, é... É baseado nos ensinamentos de Cristo. Acho que é a base maior do hinário do Mestre Irineu. E foi isso que me cativou... Foi isso que, entre outras coisas, foi isso que... Fiquei com a sensação que era... Mais, mais verdadeiro e mais viva que o ritual tradicional cristão.

Porque tive uma fase em que acreditava, mas não acreditava bem em Deus, né... não sabia o que que né... Continuava tipo “ok, Deus” mas não sabia bem o que... Então tava numa fé não fé, não sabia se era ateu ou se não era. E... quando eu encontrei o Daime, foi quase... É isso. Foi aí que eu desenvolvi essa ideia que é... “a primeira vez que encontras uma coisa vai ser sempre uma mentira. Primeira vez que encontras uma coisa vai ter que descobrir como ela é.” Então foi isso, primeiro encontrei Deus e entreguei-me quase àquela fé cega, mas depois tive que descobrir o que que era Deus e foi com o Daime que eu descobri né, tipo... E no fundo ainda tou a descobrir, né. Descobri uma camada e agora tou a destruir essas outras camadas, mas foi com o Daime que eu compreendi né o porquê da minha fé, senão era uma coisa muito... né, fraca. (...), tanto que a minha grande ligação eu noto que ta muito relacionada também com a... com o sacrifício cristão né. O sacrifício do Cristo são símbolos que.. condizem muito né, tipo... O valor de Cristo como pessoa, como o salvador, como que é o ser.

Antes de iniciar a trajetória no Santo Daime eu geria e ensinava numa escola de modelos e manequins. Minha professora de Yoga, em quem eu confiava muito, convidou-me para tomar um chá. Disse na altura que esse chá retiraria as más lembranças do passado através do vômito. Não praticava nenhuma religião na altura. A minha primeira experiência teve muito julgamento na minha mente antes de vir a força (pensei que era gente doida, que se drogava e rezava, com certeza para não se sentirem mal por se estarem a drogar) quando veio a força, quis à força ir-me embora (mas o fiscal da altura não me deixou, foi muito paciente comigo e amorosa). Senti que tinha ido à outra dimensão e que nunca mais voltaria a ser a mesma.

Os relatos acima são pequenos recortes de algumas de nossas entrevistas que, ao serem aqui descritos, nos permitem discorrer com um pouco mais de profundidade a respeito do encontro destes daimistas com o Santo Daime e o papel de sua trajetória religiosa durante a experiência. Todos os relatos são de daimistas fardados e todos são portugueses. Em alguns casos, vimos que a

primeira experiência com o Santo Daime varia de pessoa para pessoa, podendo ganhar as mais diversas narrativas. De acordo com Silvia Fernandes (2018), este aspecto pode ser analisado a partir do próprio contexto da modernidade pluralista, onde não há nem mesmo uma condição definitiva da identidade de um sujeito enquanto ateu, agnóstico, religioso ou não religioso. Além disso, o sujeito pode “estar” sem religião e não “ser” sem religião. Em alguns casos, a condição de “sem religião” pode se apresentar como uma condição provisória (FERNANDES, 2018).

Em Portugal, percebemos que para um grupo de pessoas, a primeira experiência com o Santo Daime parecia estar atrelada a expectativas que foram ou frustradas ou surpreendidas. Neste sentido, vimos que “sentir a força” torna-se fundamental na experiência dos daimistas, o que, em alguns casos, depende de um retorno à cerimônia. Após terem “sentido a força”, a maior parte das narrativas são permeadas pela descrição de sentimentos de estranhamento seguidos de amor, alegria, contentamento e familiaridade. Ouvimos dos entrevistados frases como “cheguei à minha casa”, “senti que já conhecia aquelas pessoas”, “senti que éramos uma família”. Para muitos, no entanto, anterior a estes sentimentos, estava o estranhamento com o conjunto de sensações no corpo causados pela bebida, bem como com toda a estética do rito. Lis nos disse de forma descontraída que, ao participar de sua primeira cerimônia, achava, à primeira vista, as roupas utilizadas por daimistas, especialmente as mulheres, “muito estranhas, e até feias”, o que atualmente, em sua descrição, “é lindo” sendo estas motivo de orgulho durante seu uso nos rituais.

“Sentir a força” nem sempre é explicável, por se tratar de algo muitas vezes relatado como uma experiência de grande intensidade. Algumas pessoas nos descreveram que, em sua experiência, “não sentiram a força”, o que gerava uma frustração das expectativas relacionadas aos efeitos do Daime. Nos chama a atenção, no entanto, que mesmo com os elementos católicos de fácil reconhecimento por parte de alguns atores, a experiência não deixa de ter seus estranhamentos. Se por um lado, a *ayahuasca* é um grande atrativo, por outro, este mesmo atrativo pode causar estranhamento e ir de encontro à internalização e subjetivação de uma moral ocidental criada e alimentada pela guerra internacional a (algumas) drogas. É curioso que diante deste estranhamento provocado pela experiência do Santo Daime para um novato, nas narrativas de alguns atores, como é o caso de Paloma, a simbologia cristã funcionava como um ponto de familiaridade, reconhecimento, legitimação da participação em um rito que possui uma dimensão que parece chocar-se com a moral ocidental. Ao fim do rito, tanto os símbolos cristãos, quanto a própria

ayahuasca, são normalmente ressignificados. Nenhum de nossos entrevistados foram ao Santo Daime com o objetivo de uma experiência cristã. Como já mencionamos anteriormente, a *ayahuasca* e suas potências terapêuticas parecem funcionar, a priori, como grandes atrativos para indivíduos que buscam autoconhecimento por meio de uma experiência sensorial.

O que percebemos, no entanto, é que a grande “rejeição do Cristo” descrita por José Ricardo, como característica dos daimistas não-brasileiros nas terras onde o Santo Daime começava a chegar na década de 1980 passa, no ritual, a oferecer uma possibilidade de familiarização do rito. Embora rejeitado ou tratado como mais um elemento simbólico entre tantos outros nas consciências plurais destes indivíduos, as figuras do Cristo, da Virgem Maria, de santos e anjos católicos parecem oferecer, diante dos primeiros estranhamentos, um elemento familiar que possibilita a racionalização dos demais, sendo ele mesmo ressignificado. Vemos então, como já foi dito nos capítulos anteriores, que há uma questão típica ideal na experiência daimista em se tratando de uma possibilidade de conciliação com a figura do Cristo, que agora chega despido da inquisição e da mácula de Salazar. Falamos não só do Cristo, mas da própria figura de Maria como a Rainha da Floresta, vindos de uma ex colônia onde existe a floresta amazônica enquanto local de aparição ou mesmo renascimento dessas figuras.

Paulo Moreira e Edward Macrae (2011) e Glauber Assis (2017) sugerem que o Santo Daime inaugura o processo de cristianização da *ayahuasca*. A antropóloga Jacqueline Rodrigues de Assis (2018) sugere em seu trabalho que há, no entanto, um movimento inverso, no qual o Santo Daime promove uma “caboclicização” do cristianismo. O que vemos então, a partir desses relatos e da emergência de um Cristo da Floresta, é que o duplo movimento parece ocorrer na experiência daimista. Procura-se uma alternativa não só ao Cristo, mas às instituições religiosas tradicionais e mesmo às instituições científicas que oferecem tratamentos e terapias vistas com ineficácia por essas pessoas. Encontram, ali, com grande proeminência, um Cristo que vem da Floresta Amazônica. Esta portabilidade se materializa pelos significados e representações atribuídos à *ayahuasca* pelo ritual recebido por Mestre Irineu da Rainha da Floresta.

foi o momento mais feliz da minha vida, que foi quando o hinário começou a tocar e eu não lembro que hino era [não entendi] aqueles hinos muitos lindos como aquilo que se vê... Foi mágico. Mas depois eu... Eu tentei descobrir o que era aquilo e do nada eu sinto uma onda de felicidade tomar conta de mim e eu vejo meu corpo... E eu sinto que é isto, mas isto... "o que é isto que eu estou a sentir?" E quando eu pensei que não havia mais, do nada eu sinto meu coração a explodir de alegria. A uma explosão de alegria e eu olho... Eu fico [não entendi] ou melhor, já tinha sentido, mas, não sabia. Sabia que aquilo era

real, mas não sabia o que era. E eu depois olho em frente e vejo uma foto, aquela que tem lá na igreja, uma foto, uma imagem de Jesus Cristo e eu: “isto é Deus, isto é Deus!” e do nada, não sei, a minha vida... Esse momento foi o que mais revolucionou a minha vida, sem dúvida. E foi um momento puramente espiritual, e foi um momento que foi proporcionado pelo Santo Daime. Foi lindo, lindo, lindo!

Ao comparar a auto evidência moderna com uma grande máquina de café, Peter Berger e Thomas Luckmann (2017) recorrem ao exemplo para uma ilustração da consciência moderna. Podemos perceber a consciência do indivíduo moderno como uma superposição de planos, de modo que nas profundezas estariam as interpretações mais sólidas, chamadas de “auto evidentes” pelos autores. Na superfície, há uma composição de incertezas, ou seja, o não-auto evidente e facilmente modificável. Como numa máquina de café, o conteúdo auto evidente evapora, a borra se contrai, compactando-se muito, e, todo café feito daquele conteúdo sai fino. Entendemos então que, embora haja um núcleo que se torna compacto, este também pode descompactar-se, embora seja mais denso. Isso ilustra que a perda de auto evidência continua como característica da experiência moderna (BERGER; LUCKMANN, 2017).

É bom lembrar que, ao tratarmos de todas estas questões acima, falamos de pessoas que após a sua primeira vez, decidiram seguir no Santo Daime enquanto sua religião, filiando-se a ela através do “fardamento”. Embora “seguir o Santo Daime” também passe por momentos de aproximação, distanciamento e descontinuidades, a fala de Ana, de que as pessoas “levam no coração” também nos leva a acrescentar a relevância de tornar-se daimista na constituição da subjetividade dessas pessoas, que em algum momento tiveram suas vidas atravessadas pela experiência do Santo Daime. O que vale considerar cuidadosamente, no entanto, é que o Santo Daime em Portugal apresenta uma clientela religiosa flutuante, e é possível que o número de pessoas não daimistas que passam temporariamente pelas cerimônias, exceda o de membros fixos. Levamos em consideração a migração desses sujeitos, mas aqui, principalmente, o seu trânsito religioso. A respeito disso, Ana e Regina são enfáticas ao colocar a dificuldade que se tem com relação ao “Cristo”. Segundo elas, é imensa a rejeição com relação aos símbolos cristãos em virtude da mácula católica da inquisição. Isso faz com que muitos não continuem a frequentar o Santo Daime ou mesmo saiam decepcionadas por imaginarem uma experiência mais autêntica da floresta com indígenas, fogueiras e cânticos xamânicos e acabarem por encontrar pessoas trajadas formalmente rezando preces cristãs. Como analisou Fernandes (2006), a mobilidade religiosa dos indivíduos e até mesmo a desfiliação no Brasil é um movimento que tende a preservar os símbolos e a cosmovisão cristã do mundo, ainda que as pessoas não estejam vinculadas a igrejas cristãs.

Outro aspecto que vale mencionar é que, em um contexto mais amplo, ainda que o Santo Daime ofereça alguma autenticidade alinhada às tendências modernas, no mundo globalizado, a floresta Amazônica e a experiência sensorial e mística da *ayahuasca* vem se tornando cada vez mais acessíveis ao público internacional. Isso ocorre pelo crescente trânsito de xamãs e pela possibilidade de vivências autênticas na floresta com índios e xamãs, onde a alternativa às instituições modernas soa ainda mais autêntica, tornado o “Cristo” enquanto aquele café compacto de Berger e Luckmann (2018), cada vez mais diluído. Não obstante, a igreja C.C.L. já promovera encontros com indígenas no espaço da igreja, dos quais não tive a oportunidade de participar.

Outro elemento comum entre estas pessoas é que, imigrantes ou não, embora sua trajetória religiosa tenha assumido ao longo dos anos um caráter de bricolagem onde pertença institucional, crença e prática religiosa sofreram as mais variadas combinações, todos estes agentes tiveram, ao longo de sua trajetória, alguma familiaridade com o catolicismo. Por “familiaridade com o catolicismo” nos referimos, antes de mais nada, ao aspecto genealógico, uma vez que seus pais e/ou avós de portugueses e brasileiros foram católicos. A autora Danièle Hervieu-Léger (2015) sinalizou a importância da família na socialização religiosa dos indivíduos, o que nem sempre se sustenta com os mesmos moldes ao longo dos anos que passam no contexto de uma modernidade pluralista. Em Portugal as pessoas entrevistadas se identificam enquanto daimistas, e, além do Santo Daime, em alguns casos, frequentam outros espaços religiosos, como templos Budistas e terreiros de Umbanda. Além disso, muitos realizam estudos esotéricos, consomem terapias alternativas, cursos de práticas medicinais e espirituais orientais. Outra tendência comum entre os entrevistados é de que todos dizem sentirem-se aptos a frequentar outros templos religiosos, como igrejas católicas, para meditação e breve contato com Deus a depender de seu “sentir”. Em entrevista à revista IHU On-line⁴³, a socióloga Silvia Fernandes (2012) analisa este fenômeno a partir dos dados do último censo no Brasil, o qual revela o crescimento das novas expressões religiosas cristãs, além da presença dos sem-religião no país. Sobre os aspectos ligados a este “sentir” que leva os daimistas a circularem por outros templos religiosos, identificamos este movimento enquanto uma tendência da modernidade pluralista, onde

⁴³ “A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença”. Entrevista especial com Sílvia Fernandes. Disponível em: < <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes> > Acesso em: 14 de fev. 2021.

a religião é buscada como refúgio no presente para se viver o aqui e o agora. Deus não pode ser uma figura do passado ou um ser longínquo. Os fiéis falam que o buscam e o querem encontrar no dia a dia. (FERNANDES, 2012)

3.3. “Os visitantes” e o mercado religioso daimista em Portugal

Durante uma cerimônia na igreja C.C.L., esteve presente uma visitante portuguesa com a qual tive oportunidade de ir de Lisboa a Azeitão de “boleia”. A mulher me parecia ter por volta dos 30 anos e durante as conversas no carro, revelou seu estranhamento ao entender que “Santo Daime” não era exatamente o nome de Irineu Serra. Esta seria a sua primeira participação em uma cerimônia do Santo Daime e a primeira vez que teria algum contato com a *ayahuasca*. Ao fim da cerimônia, essa mulher parecia continuar a “sentir a força” de forma intensa, o que se manifestava em um conjunto de movimentos em seu corpo com os quais a mulher parecia desconfortável. Quando encerrada a cerimônia, a mulher que já vinha recebendo os cuidados de uma fiscal e de Ana de forma intermitente, passou a receber a ajuda de mais mulheres que cantavam suavemente pontos de Umbanda com referência a Yemanjá. Logo, os movimentos descompassados da portuguesa começaram a ganhar forma e ritmo, de modo que suas pernas, que outrora tremiam junto a suas mãos, ganharam sincronicidade. Ela se abaixara batendo as mãos dos joelhos para baixo até os pés, como quem estava a limpar as roupas sujas de poeira.

Ana estava atenta aos cuidados recebidos pela mulher, que, após a cena descrita, parecia recuperar-se do conjunto de sensações desconfortáveis que manifestava sentir. Com o passar do tempo, a mulher ainda oscilava, fechando e abrindo os olhos, olhando com estranhamento à sua volta. Como de costume, na cozinha, alguns fardados se organizavam para esquentar a sopa que sempre era servida a todos após as cerimônias. Alguns conversavam dentro da igreja e foram orientados por Ana a manterem o silêncio e a “firmeza de pensamento” mesmo com o fim da cerimônia em virtude da visitante que ainda estava “em passagem”. Após alguns minutos deitada no quarto de cura em descanso, um fardado, orientado por Ana, se ofereceu para dirigir o carro da visitante até onde residia. A mulher aceitou o favor e foi levada para casa com segurança. Desde então, não pude vê-la novamente nas cerimônias até o início de 2018, quando retornei ao Brasil.

Ao conversar com Ana, soube que é parte da prática da igreja C. C. L. o contato com visitantes após sua participação nas cerimônias, como forma de acompanhamento do “processo” dessas pessoas. Os visitantes, passam por longas entrevistas, e, em alguns casos, algum

acompanhamento de ordem terapêutica onde são indicados florais. Junto a este episódio, também recorde de estar presente em uma cerimônia da qual participou um dependente químico que há tempos havia contactado a igreja C. C. L. em busca de ajuda. O homem, antes de participar da cerimônia, foi acompanhado por Ana e Regina por um período. Nos falamos antes do trabalho durante todo o caminho de “boleia” com um fardado até a igreja. O homem se reconhecia enquanto dependente químico e ao longo do trajeto, nos contava de sua situação e a busca por um tratamento ou pela cura através da *ayahuasca*. Durante a cerimônia, o homem esteve tranquilo e ao fim dela, foi convidado a sentar-se à mesa central, enquanto todos – que estavam cientes da situação do visitante – cantavam hinos do Santo Daime na intenção de sua cura. Nesse momento, o homem permaneceu de olhos fechados e a partir de suas expressões faciais, parecia “sentir” algo. Ao fim da cerimônia, tivemos a oportunidade de diálogo novamente e o homem dizia que não havia “sentido a força”, apenas “algo” mas não tão intenso quanto imaginava que sentiria. Segundo ele, houve dificuldade de “sentir a força” em virtude dos símbolos cristãos sobre os quais ele tinha alguma “aversão”. Este sentimento me pareceu motivado pelas associações destes símbolos com a cultura hegemônica da qual este interlocutor parecia buscar uma alternativa.

A igreja C. C. L. tem um *blog* disponível na internet, possível de ser acessado com buscas simples em sites como o *Google*. Neste *blog*, estão presentes informações sobre o que é o Santo Daime, bem como sobre o calendário de cerimônias realizadas pela igreja, *links* de sites de instituições daimistas no Brasil e um contato de *e-mail* onde o interessado pode falar com a instituição. Este mecanismo viabiliza que pessoas que estejam interessadas no Santo Daime em Portugal, encontrem diretamente a igreja C. C. L., como foi o meu caso, por exemplo. Vemos então, que, em vista dessa visibilidade na internet, a igreja recebe *e-mails* de pessoas com os mais diversos interesses acerca do Santo Daime em Portugal, desde brasileiros em busca de uma igreja durante seu período no país, como portugueses e europeus interessados em experiências com *ayahuasca* ou mesmo no Santo Daime propriamente dito. Isso não quer dizer, no entanto, como bem confirmam as lideranças da igreja C. C. L. que essas pessoas permaneçam na igreja por longos períodos.

Uma clientela interessada na utilização da *ayahuasca* enquanto tecnologia terapêutica é crescente, e, muitas vezes se choca com elementos religiosos presentes no ritual. Além disso, para os brasileiros que chegam a Portugal, o valor proposto inicialmente para uma participação em uma

cerimônia na igreja C. C. L. pode ser um pouco alto: inicialmente, o valor sugerido é de 70 euros, o que pode ser negociado com a igreja. Enquanto estive em Portugal, frequentei as cerimônias na igreja C. C. L. com uma contribuição muito abaixo do pedido inicialmente. A cada cerimônia, eu contribuía com 10 euros, o que não era incomum na igreja. Muitos ali, especialmente brasileiros e membros da igreja (portugueses e brasileiros) pagavam valor abaixo a proposta inicial, que se espelhava, segundo Ana, nas igrejas da Holanda, onde, “ao contrario de Portugal” não havia tanta flexibilização com os valores. Ao ser sugerido este valor, Ana e Regina também expunham os gastos e despesas da manutenção do Santo Daime em Portugal, o que de fato era visível, uma vez que além dos custos envolvendo o transporte do Daime, a igreja C. C. L. tem custos fixos com aluguel do espaço, materiais de limpeza, e, especialmente, como o chamado “processo de legalização” sobre o qual falaremos no capítulo a seguir.

Pude observar, no entanto, um incômodo com relação alguns membros da igreja que não podiam pagar o valor, ou mesmo contribuir financeiramente. “Os brasileiros pensam que aqui é como o Brasil...” pontuou Ana, em uma das conversas com a irmandade, onde ressaltava a importância da contribuição financeira na manutenção da igreja. A “contribuição financeira” tratava-se exatamente do termo referido a contribuição financeira realizada por visitantes. Os membros já instituídos da igreja, pagavam o referente a uma mensalidade, o que sempre me pareceu negociável. A ênfase na importância das contribuições também era passível de ser interpretada como uma ofensa pessoal por parte de algumas pessoas, como foi o caso de uma imigrante recém chegada a Portugal que me relatou que se sentia ofendida. Com isso e por mais um conjunto de fatores envolvendo outras flexibilizações, esta pessoa passou a frequentar o J. d. S. F. onde a contribuição financeira era facultativa. Isso também nos leva a observar que, no ponto J. d. S. F. o fluxo de visitantes parece ocorrer de forma um pouco diferente.

Como já mencionamos, é parte da intenção de seus membros, especialmente de seu dirigente, Francisco, que o “o ponto permaneça familiar”. Diferente da igreja C. C. L., não é possível encontrar quaisquer informações a seu respeito na internet. Muitos dos que visitam o J. d. S. F. são daimistas brasileiros que vão a Portugal e já recebem algum indicativo dentro da irmandade daimista no Brasil a respeito do ponto, pessoas próximas a alguém que já frequenta o ponto, ou mesmo e em grande expressão, pessoas que ouvem sobre este ponto nas conversas paralelas do C. C. L. e na própria censura feita pelas dirigentes a seu respeito. Em nosso formulário,

um daimista participante nas cerimônias do J. d. S. F. nos disse não frequentar a igreja C. C. L., pois encontrara no J. d. S. F. “mais humildade”.

O que chamamos aqui então, de uma clientela do Santo Daime em Portugal, tem caráter transnacional e não se restringe aos membros fardados, mas especialmente, a seus visitantes que muitas vezes se guiam por uma busca por autenticidade. Para alguns daimistas, a Virgem Maria manifesta-se no uso sacramental erva *cannabis*, (MÓRTMER, 2018; BENEDITO, 2019), o que divide opiniões entre daimistas no Brasil e no mundo. O fato muitas vezes resulta no uso da Santa Maria nas igrejas “com discricção” ou, na maioria dos casos, completamente proibida no ambiente ritual, sendo seu uso, passível de punições como advertências ou mesmo expulsões. Seu uso ritualístico ou mesmo recreativo, no Santo Daime, muitas vezes assume, para os chamados “marianos”, parte de sua identidade daimista.

Em Portugal o uso ritualístico da Santa Maria é um traço evidente e que merece destaque, tendo em vista que este elemento nos pareceu um dos atributos de grande interesse por parte de uma clientela religiosa que se considera, majoritariamente de marianos. Por esse motivo e pela não realização de Missas pela igreja C. C. L., as Missas que ocorrem no J. d. S. F. são famosas entre os daimistas, incluindo daimistas ligados a igreja C. C. L. que frequentam “discretamente” tais cerimônias. Estive presente em uma dessas missas e pude experienciar, pela primeira vez em minha trajetória enquanto daimista, o uso da Santa Maria em um ritual como a Missa. Me recordo de ter tomado o Daime e de ter participado do ritual, mas “sem sentir a força”, o que ocorreu, embora de forma branda, após a consagração da Santa Maria. Dos entrevistados ligados ao J. d. S. F., o uso da Santa Maria se apresentava entre os principais motivos pela opção de frequência a este ponto por parte de sua clientela religiosa. Ao conversar com uma daimista brasileira que esteve em Portugal por um tempo e visitou os locais de culto, a igreja C. C. L. foi descrita como uma igreja onde havia muita rigidez e na qual não se podia nem “pitar”⁴⁴.

É notável o crescimento do J. d. S. F. que recebeu nos últimos anos Naray na, uma jovem violeira brasileira já mencionada acima, e, que desde sua infância participa de cerimônias daimistas na igreja Céu do Planalto em Brasília. O atual marido de sua avó é Cardoso, um português que viveu em Angola e após mudar-se para o Brasil, residiu no país por 20 anos, onde conheceu o Santo

⁴⁴ O ato de fumar a erva *cannabis* no Santo Daime, muitas vezes é referido como “pitar”, assim como o cigarro de *cannabis* ganha o nome de “pito”.

Daime e frequentou cerimônias na igreja Céu do Planalto. Seu retorno a Portugal nos últimos anos junto a ida da neta de sua esposa para Portugal também objetivava a continuação de sua trajetória religiosa no Santo Daime, bem como a possibilidade de dar um “upgrade” no J. d. S. F., já conhecido por Cardoso desde suas visitas intermitentes a Portugal.

3.4. Das “linhas de trabalho” em Portugal

O J. d. S. F. é ligado a igreja de Reinaldo Zanelli, por meio da distribuição do Daime e da amizade entre ele e Francisco. Ao conversar com Reinaldo Zanelli, que fora grande atuante na expansão do Santo Daime por meio da ICEFLU, soube de seu desligamento institucional da ICEFLU. Segundo ele, há uma continuidade de sua parte no processo de expansão de forma autônoma, realizando “feitios”⁴⁵ não só para igrejas do Santo Daime no Brasil e no exterior, mas para grupos xamânicos, terapêuticos e afins. Embora Rodrigo Zanelli não seja vinculado institucionalmente a ICEFLU, seu vínculo espiritual, segundo ele continua a ser com o Céu do Mapiá, com Padrinho Alfredo, e, portanto, com a ICEFLU em alguma dimensão. Este vínculo também se transforma em um carisma que foi transferido ao ponto de Francisco em Portugal, que é visto como um ponto “da linha do Padrinho Alfredo”.

Vemos, no Santo Daime, que a filiação institucional, ou mesmo “espiritual” a uma igreja matriz no Brasil, garante abastecimento do Daime, bem como a possibilidade de visitas, ensinamentos, amparo espiritual e jurídico, e, especialmente, de transferência e continuidade do carisma das “linhagens” do Santo Daime. No caso da igreja C. C. L. sua filiação institucional e espiritual a igreja de José Ricardo também conta com a transferência do carisma deste sujeito, que é muitas vezes descrito como controverso. (PLATERO, 2018) Desde 2008, após a publicização de situações relativas a vida de José Ricardo, sua igreja sofrera um abalo, o que culminou na debandada de adeptos bem como o desligamento de algumas igrejas vinculadas ao C. d. M. no exterior. (PLATERO, 2018) Após essas situações, o líder acrescentou nos rituais, o Trabalho de Iluminação, bem como o Terço de Jesus. (PLATERO, 2018) Estas inovações trazidas por José Roberto também contribuíram para a criação de uma identidade da igreja C. d. M. que é transmitida para suas filiais por meio destes trabalhos. Identificar-se ou não com essa identidade, também é

⁴⁵ O termo “feitio” refere-se ao rito de produção do Daime.

parte da escolha dos daimistas em Portugal de frequentar ou não uma determinada “linhagem de trabalhos”.

A linhagem espiritual assim, né. Porque assim, dentro do Santo Daime existem também algumas tribos, né. Umas tribos que todas né... O Santo **Daime que unifica tudo... A gente é tudo irmão, é, a gente tá ali pra ser igual, mas existem características, né, maneiras de trabalhar, estilos de hinários, né, estilos de trabalho,** [grifo nosso] né... E, por exemplo, no trabalho mediúnico eu me identifico muito mais com o trabalho de São Miguel e Mesa Branca do que com o Trabalho de Iluminação. Entendeu? Eu gosto do trabalho de iluminação, eu gosto mesmo. Assim, até se eu pudesse fazer um de vez em quando assim (risos) Eu, né... Se fosse fácil assim, eu fazia né. Só que isso você tem que ter isso... Você tem que estar junto com o grupo, você tem que estar desenvolvendo aquela característica, né, desenvolvendo determinadas habilidades para receber aquele tipo de espírito e saber conduzir aquele tipo de trabalho. Tá naquela linhagem, entendeu? E quando você trabalha com a linhagem assim, mais que o Padrinho Alfredo propôs, né... É outra coisa, entende? Cê tem que aprender os pontos, né, pra trabalhar na mesa branca, cê tem que desenvolver o trabalho com os Orixás né, com os seus guias, mais né, com os teus caboclos... Assim, não que nos trabalhos de iluminação eles também não cheguem, eles chegavam. Quando eu trabalhava também no Céu do Mar eu trabalhava na época que começou (ênfase na palavra)... Ainda era Estrela, né. Cantava só o hinário de cura. Depois que surgiu esse nome “trabalho de iluminação”. Tem o hinário, né, tem aquele determinado caderno, né... Que eu nem peguei mais essa fase. Já não tava no Céu do Mar nessa época. **Mas assim, é isso, são linhagens, né. São fios condutores diferentes. Vão dar no mesmo lugar, né... Vão dar tudo no mesmo lugar, que é a caridade, né. A gente tá fazendo caridade. Mas cada um da sua forma, né. Com seus instrumentos, né, com seus cânticos...** [grifo nosso] Foi o que eu percebi assim, naquele trabalho ali.[trabalho que participamos com José Ricardo no C. C. L.] Já não afina com essa linhagem que o padrinho Paulo Roberto desenvolve, né, assim. Tem várias coisas que eu amo, adoro, né, me identifico, mas até um certo ponto, né

São muitos os elementos que configuram a identidade das igrejas e suas linhagens, especialmente, em se tratando das duas instituições que protagonizam a expansão, a ICEFLU e o C. d. M com suas diferentes propostas de trabalho mediúnico. Vemos então que questões ligadas as “linhagens espirituais” propostas por essas instituições contribuem para uma diversificação do campo daimista português, assim como no Brasil. Além disso, disponibilizam opções de novas bricolagens nesse campo contribuindo para a aderência ou não a uma igreja ou ponto. Diante disso, é válido pontuar o crescimento do ponto J. d. S. F. o que tem caminhado com a profissionalização deste ponto a partir da chegada de brasileiros e/ou pessoas com algum capital religioso dentro do Santo Daime acumulado ao longo dos anos. Ainda assim, o J. d. S. F. concentra uma maioria de portugueses, e mesmo sendo dirigida por um português, acaba por oferecer uma experiência que para alguns, pode soar mais autêntica em vista do uso ritualístico da Santa Maria bem como da “ligação” com a “linhagem do Padrinho Alfredo”. Além disso, a contribuição financeira no J. d. S. F. é facultativa. Isso porquê, segundo Francisco, e também de acordo com o que pude ver, não

existem gastos relativos a alugueis ou processos jurídicos. Há nessa pouca organização institucional, um caráter alternativo às instituições modernas que garante algumas liberdades, como o uso da Santa Maria e a sensação de “coesão” de um ambiente familiar, onde todos que chegam, chegam já conhecidos por alguém.

3.5. O “sentir e a mediunidade” – o self plural

Entendemos que uma ciência que se desenvolve de maneira positivista e volta-se apenas aos dados quantificáveis têm ocupado, desde o nascimento da ciência ocidental, um lugar de valor e de legitimação de pesquisas. Os estudos recentes, no entanto, demonstram as lacunas e a fragilidade da tentativa de quantificar o que não pode ser medido por números ou de forma cartesiana. Por essa razão, a sociologia tem sido convocada a validar diferentes abordagens metodológicas a depender do objeto em investigação. A categoria do “sentir” no Santo Daime, por exemplo, se apresenta como grande motivador das ações que muitas vezes não se restringem a uma teoria racional da ação, mas, como pontua Coutinho (2019) em seus estudos acerca da religiosidade em Portugal, são motivadas por questões sensíveis como a moral ou mesmo as emoções. “Sentir”, no entanto, não ocorre desvinculado de um processo consciente, uma vez que os sujeitos tendem a construir narrativas sobre este “sentir” e a construir significados ligados à própria experiência transcendental com o Santo Daime. Por se tratar de uma experiência com extenso conteúdo sensorial, a categoria do “sentir” amplia, nas narrativas, a possibilidade de combinações linguísticas que traduzam a experiência. Estas, normalmente não fariam sentido a uma escuta unicamente racional e descontextualizada.

É importante, para a maior parte dos daimistas entrevistados “sentir a força”, o que muitas vezes tem implicações ligadas ao ambiente e ao *setting* do ritual como observou Carsten Balzer (2005) ao analisar as primeiras cerimônias daimistas na Alemanha. **Ao conversar com os fardados de Portugal, muitos expuseram a relevância de um número grande de pessoas fardadas nos rituais para que a “força chegue”. Isso porquê, para eles, quanto mais pessoas cantando em uníssono – o que na maioria dos casos exige um grau de especialidade, como ensaios – mais força teria o ritual.** Em outros casos, especialmente no Brasil, venho observando, que há também um número de pessoas que prefere realizar cerimônias em igrejas menores e com menor número de participantes. Diante das observações realizadas em Portugal, a valorização da especialização no ritual daimista parte da possibilidade de harmonização no *setting* das cerimônias que garantiria experiências mais

profundas em virtude de uma coesão dos presentes e sua afinação com a liturgia e cosmologia daimista.

Após a participação em uma cerimônia no Canadá voltada ao estudo científico do Santo Daime, José Ricardo nos relata a afirmação de um dos cientistas que após a cerimônia dizia ter se sentido em um *safe container* em alusão a um lugar seguro que permitia maior abertura às experiências internas e a entrega à “miração” pela sensação de segurança. É também sob esta constatação que eventos como a ida de comitivas às cerimônias, membros de tribos indígenas, encontros regionais e continentais como o “Encontro Europeu” são valorizados por daimistas. Isto ocorre, entre outras coisas, pela possibilidade de experiências autênticas, **bem como a possibilidade de especialização no ritual.** Além do mais, ter participado de uma cerimônia com este ou aquele daimista carismático de nacionalidade brasileira pertencente a hierarquia do Santo Daime, também agrega carisma aos adeptos que incluem estes momentos como parte importante de sua trajetória daimista,

Ao descreverem suas experiências, ouvi dos atores frases com um grau de abstração e miscelânea de sentidos e sinestésias que continuaram a revelar a importância de meu hibridismo no campo. É também “sentindo a força” em suas mais diversas dimensões, que frases como “voltei com minha mente com cores”, “senti muita luz”, “senti energias” podem ser alcançadas. Nas cerimônias daimistas, o “sentir” acontece por meio da experiência sensorial de exatamente todos os sentidos do participante que ingere a bebida descrita como “de gosto terroso”, “gosto amargo”, “gosto estranho”, “gosto doce”; do canto, da escuta do canto, do movimento, de aromas, da visualização e inserção na performance ritual, e, especialmente, a partir de outras dimensões sensoriais e da consciência, como, “a miração”.

Ouvi de uma daimista brasileira que “o Santo Daime dá corpo à experiência”. De fato, é comum escutarmos que mágoas e rancores foram eliminados pelo vômito, que no Santo Daime ganha o nome de “limpeza”. É interessante que a questão relativa ao vômito no Santo Daime tem de fato, uma narrativa simbólica que destoa das narrativas ocidentais e do trato com o incidente. O vômito parece ter sido colocado em questão pelas autoridades de países onde houve tentativa de legalização da religião, uma vez que o vômito é interpretado como uma intoxicação, bem como a possibilidade de evacuação durante o ritual como diarreia. (ROHDE, SANDER, 2011), (BLAINEY, 2013), (MEEUS, 2018), (MENOZZI, 2011) No Santo Daime, dentro do contexto

ritual, tais funções escatológicas tão rejeitadas pelo ocidente, passam a ganhar outra narrativa. Em uma cerimônia, uma daimista dizia enquanto esperava para utilizar o banheiro “antes do daime eu tinha muita vergonha dessas coisas, hoje acho tão natural”.

Vomitar, no Santo Daime, a partir da minha experiência, é de fato definitivamente diferente em termos sensoriais, ou mesmo de conteúdo. Essa “limpeza” não ocorre, no entanto em todas as cerimônias ou com todas as pessoas, mas também pode ocorrer mais de uma vez durante uma cerimônia. Muitos daimistas contam já terem passado longos períodos “sem fazer limpeza” e desejar que isso ocorra na cerimônia para que assim, possam se aliviar de acúmulos emocionais e espirituais da vida cotidiana. Nesse sentido, vemos mais uma vez a agência do Daime, uma vez que o vômito não é provocado pelos adeptos, mas visto como um merecimento concedido por Mestre Irineu manifesto no Daime. A partir das narrativas e da minha própria experiência, após o vômito, normalmente prevalece a sensação de gratidão e dádiva. Isso porque, muitas vezes, durante a cerimônia, o próprio “sentir” passa por intensos processos de racionalização, diálogos internos, lembranças e visualizações mentais que levam o sujeito a muitas vezes estar consciente do conteúdo imaterial, materializado no vômito. A “limpeza” marca um importante momento de ressignificações de experiências pessoais ou mesmo da experiência coletiva, uma vez que pessoas também podem fazer “limpeza” de energias negativas que estariam presentes na corrente, ou seja, no grupo, durante as cerimônias.

(...) E... Fiz muita limpeza e não sei se interessa saber qual foi a forma, mas, em termos... Vomitei muito. Vomitei muita coisa pra fora que eu sentia que não era bom pra mim. Tive consciência do que era, não é... Era coisa emocional, da minha família e minha... Pronto. Mas foi muito profundo. Me senti... No final do trabalho senti uma muito boa impressão do trabalho. Sentí um alívio.

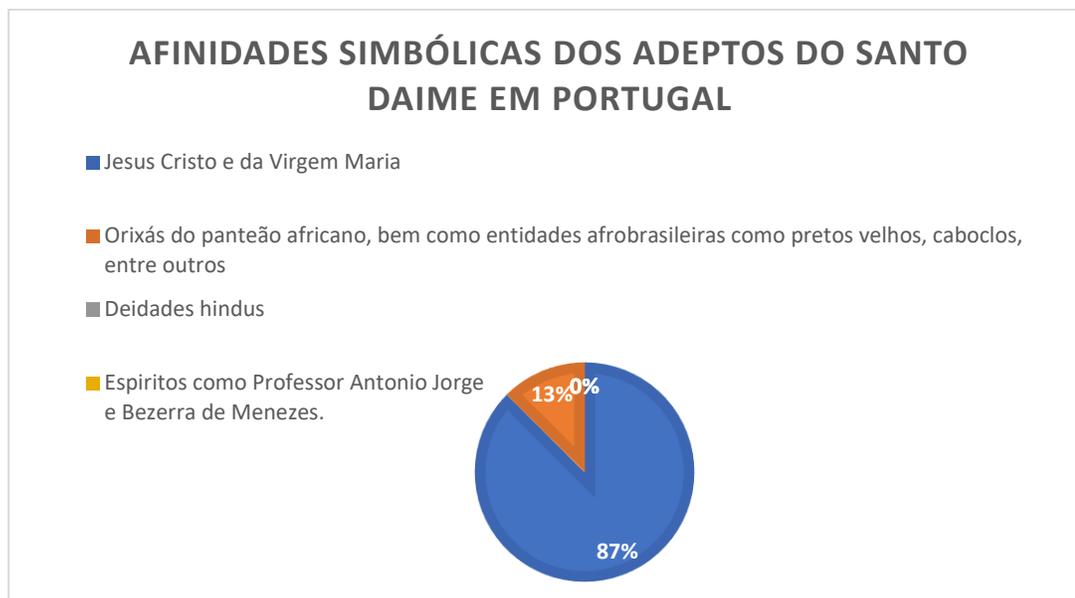
“Limpar a corrente” ou mesmo “limpar-se” também pode ocorrer de outras formas, não só pelo vômito ou pela evacuação. Há, em Portugal e também em diversas igrejas e pontos daimistas no Brasil e no mundo, a possibilidade bem como a invocação, por meio dos hinos, das chamadas “manifestações mediúnicas”. Na história do Santo Daime, tais questões pareciam fazer parte da fase inicial da religião, bem como a utilização de tabaco por Mestre Irineu que assoprava sua fumaça antes de servir o Daime. (MOREIRA, MACRAE, 2011) Com as perseguições sofridas, tais elementos foram perdendo espaço nas cerimônias daimistas, que com Padrinho Sebastião, especialmente no caso das manifestações mediúnicas, voltou a ganhar espaço na religião. Durante sua trajetória de vida, Padrinho Sebastião frequentou reuniões kardecistas e além disso, “recebia”

entidades conhecidas do espiritismo brasileiro como Professor Antônio Jorge e Bezerra de Menezes. No Santo Daime, as narrativas sobre Padrinho Sebastião, também passam por um importante momento no qual o líder teria feito um acordo espiritual com a entidade Tranca Rua (MORTIMER, 2018; ASSIS, 2017, PLATERO, 2018) marcando assim, mais uma entrada dos cultos afro-brasileiros no Santo Daime, e, junto a isso, mais uma gama de recursos simbólicos e maneiras de lidar com questões intergrupais, intragrúpis, e, especialmente, subjetivas.

Essa aproximação com a Umbanda também marcou a fundação de uma linha de trabalhos conhecida como “Umbandaime”, protagonizada pela liderança da mãe de santo fluminense denominada *Baixinha* e seu guia caboclo Tupinambá, com quem Padrinho Sebastião teria feito essa aliança entre o Santo Daime e a Umbanda.

Porque o Padrinho Sebastião, ele criou uma coisa que a gente pode chamar de “*esorcismo*”, né, que é o oposto do “*exorcismo*”, né. **O exorcismo é uma questão de é, é... De expulsão, né. “Exo” do “exterior”, não é? Que é uma tradição, inclusive católica. De expulsão dos espíritos. No caso do Padrinho, não** [grifo nosso]. Ele recebeu, ele sempre teve essa coisa de que ninguém é melhor do que ninguém, né. Então ele recebeu essa entidade, e, e... Dentro do próprio corpo dele e, e... E a partir daí ela foi iluminada e quando ela foi iluminada, ela agradeceu bastante e falou que como ele, tinham muitos que precisavam. Esse tipo de amor, esse tipo de generosidade, né. Desse tipo de recepção da própria medicina, que pros espíritos, tem assim, uma força, de um milagre mesmo, porque só um pouquinho de Daime que eles tomam, já é o suficiente pra eles se iluminarem. **Só que eles não se sentiam dignos de entrar na igreja.** [grifo nosso] (Entrevista José Ricardo, 2020)

No questionário aplicado, 21 dos daimistas diz se identificar, dentre as divindades cultuadas nas cerimônias, com a figuras de Jesus Cristo e da Virgem Maria. Em segundo lugar, 3, dos 24 daimistas que responderam ao questionário se identificam principalmente com figuras que pertencem ao panteão afro-brasileiro, como orixás, caboclos, pretos velhos e exus. Outras divindades como deidades hindus, os Mestres da chamada “Grande Fraternidade Branca”, ou mesmo espíritos do kardecismo brasileiro como Professor Antonio Jorge, e Bezerra de Menezes não foram sequer selecionados no questionário. No entanto, sua presença no questionário enquanto opção, se deu em virtude de sua circulação simbólica em diálogos, hinos recebidos e práticas espirituais independentes partilhadas entre os daimistas.



Nas entrevistas semiestruturadas, um quantitativo considerável de mulheres dizia ter descoberto que sofria de “mediunidade mal trabalhada” e que com o Santo Daime aprenderam a lidar com sua sensibilidade que as tornava vítima de influências externas e de vibrações baixas associadas a “energia” das pessoas, bem como de espíritos. Em alguns casos, a partir das manifestações corporais durante as cerimônias, pessoas são identificadas como “médiums” por daimistas e em algumas igrejas, caso tenham problemas em lidar com as manifestações, são aconselhadas a “trabalhar sua mediunidade” a partir de recursos próprios, como leituras e estudos, como nos relatou uma de nossas entrevistadas.

E eu lembro-me que a pessoa que estava a frente do trabalho ela só me disse "olha, não sei qual é o teu percurso daqui pra frente, mas tu tens aí uma mediunidade forte pra trabalhar" e eu disse "pronto, tá bem", tipo naquela, né... Não fazia ideia nem do que eu estava a falar. Amn... Pronto e foi assim a minha chegada ao Daime, não é? Depois, quando acabou o trabalho, fiquei muito feliz, super conectada com a natureza e pronto.

O próprio incentivo para se “trabalhar a mediunidade” diversifica o repertório simbólico dos agentes ao passo que oferece possibilidade de uma racionalização destes sujeitos acerca do “sentir” e da manifestação do sentir na força. Do que pude observar, tal racionalização oferece recursos simbólicos para que o indivíduo possa incluir-se no ritual de modo a aproximar-se cada vez mais da ordem do ritual. Em seu trabalho, Glauber Assis (2017) observa a questão da “mediunidade” como uma importante via de obtenção de carisma por parte das mulheres dentro Santo Daime, especialmente por sua incorrência muito mais significativa entre as mulheres. Ao

perguntar sobre a questão ao atual dirigente da igreja fundada por Baixinha, Marcelo Bernardes tece algumas explicações.

o aparelho da mulher, o aparelho feminino, ele já tem uma abertura entre o corpo físico e o corpo astral... E o corpo etérico. Entre o corpo físico e o corpo etérico, já tem uma abertura que é por onde encarna os filhos que vem nascendo... Que vem sendo gerados... O que na gestação... Então, a mulher por natureza, ela tem mais propensão mediúnica. A mulher, pelo fato dela ser mais do lado yin, mais do lado passivo, e o homem mais do lado ativo, então a mulher é mais sensível. Ela é mais propensa a receber a comunicação mediúnica. Mas isso não é um impeditivo para os homens, bom isso é uma visão minha, da instrução que eu tive.

Em minha experiência enquanto médium no Santo Daime, a questão sempre permeou uma dimensão considerável da minha vida dentro e fora do contexto das cerimônias. Conheci o Santo Daime no dia 12 de junho de 2015, dia de abertura do festival junino correspondente as datas festivas de santos do catolicismo popular. Logo na primeira experiência, a despeito dos estranhamentos iniciais relativos ao meu total desconhecimento daquele contexto no qual estava me inserindo, “senti a força” e de fato, vivi durante o primeiro ritual no Santo Daime, uma das mais belas experiências, o que contou com uma forte imersão em minha subjetividade. O mesmo ocorreu na cerimônia seguinte, no dia de São João, considerada uma das mais importantes datas para os daimistas. Retornei para a próxima cerimônia, logo no dia seguinte: o aniversário da Madrinha Rita, no qual cantaríamos o hinário “O Justiceiro” de Padrinho Sebastião. Durante a primeira parte da cerimônia, lembro de ter me sentido desapontada por não ter “sentido a força”, o que me levou a crer que já havia encerrado minha trajetória no Santo Daime e que já tinha obtido o máximo que poderia ter da experiência. Fui surpreendida, no entanto, durante o intervalo, quando, ao sentar em uma cadeira para um breve descanso, “senti a força” com grande intensidade.

Por “sentir a força” percebo que nós, daimistas, nos referimos a um demarcador da instauração de um novo campo da consciência, distinto da consciência ordinária, o que é cocriado por todos ali presentes cantando em uníssono ou silêncio meditativo. Além disso, a “força” também é causada na visão daimista, pela agência do Daime, tanto pela sua constituição química quanto pela sua consciência própria, afinal, o Daime é um “ser divino”. “Sentir a força” desencadeia processos subjetivos como a possibilidade de imersão no *self*, ou mesmo no “inconsciente”. Após “sentir a força” existe uma infinita possibilidade de experiências, como sensações corporais, experiências místicas, conexão com o hinário, conexão com o grupo, sensações de potência, de vigor, não obstante, pode haver também sensações de desconforto, ansiedade, choro, pânico,

confusão e humor depressivo. Daimistas geralmente descrevem a possibilidade deste conjunto de sensações em uma só cerimônia, que cumprindo a função de coesão do rito, tende a ser finalizado com a maior parte do grupo descrevendo sensações de amor universal e de plenitude. Isso porquê, diante das “passagens” e “peias” desafiadoras, as narrativas sugerem um ganho de conhecimento sobre si e sobre a vida. A experiência momentânea de sensações descritas como “negativas” também é denominada “passagem” ou “peia”, onde o Mestre através do Daime, está ensinando com rigor. Ouvi a descrição sobre um visitante brasileiro que dissera à amiga daimista, que a experiência com o Daime se caracteriza como um “perrengue subjetivo”. Os momentos de “perrengue subjetivo” são comumente narrados nos hinos como importantes momentos de ensinamento do Daime por meio de uma disciplina: “Fica aí a disciplina, quem quiser, pode correr” (SERRA, 2015)

Em uma dimensão de minha visão, eu me recordava de forma viva de quando eu era um bebê com menos de 2 anos de idade e fui levada a uma benzedeira por minha mãe que, para o meu cuidado, sempre buscava estes recursos, e, depois, a pediatria. Me lembrei, naquele instante, de que a benzedeira havia me despido, e, em seguida, segurava-me pelos tornozelos, colocando-me assim, de ponta cabeça. Alí, de ponta cabeça, a “força” me lembrou, diretamente em meu corpo, de três puxões dados pela benzedeira. Neste *momentum*, que conectava tempos diferentes na memória do meu corpo, a cena da benzeção se desfez e outra visão se apresentava: percebi ao meu lado, a figura de uma mulher negra idosa. Eu tinha plena consciência do salão, do que estava a acontecer, de que, materialmente, não havia ninguém ao meu lado, mas que de fato, em uma dimensão, havia uma mulher negra idosa e que cada vez mais eu a sentia em meu corpo.

A princípio, uma forte sensação de familiaridade com este sentir se destacou, e, logo passou a ser minada pela sensação de medo e estranhamento. Ao olhar para os meus pés, em uma outra dimensão, eles eram os pés do que – algum tempo depois do ocorrido - reconheci enquanto uma “preta velha”, entidade do panteão afro-brasileiro, muito presente nos terreiros de Umbanda. Este *outro self* se apresentava pra mim como uma consciência externa a partir da minha identificação com um *self* ou com um conjunto de *selves* que constituem meu corpo. *Selves* até então rotinizados a partir de sua afirmação cotidiana bem como com sua ressonância diária com elementos dispostos na cultura. Explico: havia uma “consciência externa”, à medida que existiria, em tese, uma consciência predominante a qual eu reconhecia como “eu”. Durante a “passagem mediúnica” a

característica descrita por daimistas e ayahuasqueiros em geral de “ampliação da consciência” parece funcionar bem aqui na tentativa de explicação do fenômeno. Em minha experiência, o acesso à memória de meu corpo por meio do Santo Daime, deu - ou permitiu a - agência momentânea de outros *selves* não afirmados cotidianamente, e que estavam igualmente presentes em um corpo.

Ainda nesta cerimônia, durante o intervalo, decidi buscar ajuda com uma das mulheres fardadas. Lembro de ter-lhe dito com alguma dificuldade que “sentia que eu estava incorporando”. Esta foi a frase mais racional que consegui elaborar no momento, recorrendo às narrativas em minha memória que pudessem dar palavra àquela experiência tão incomum até aquele momento. Já havia escutado a palavra “incorporação” em conversas informais cotidianas, novelas, filmes, e, especialmente, em centros espíritas que visitara ocasionalmente durante a adolescência. No Brasil, o fenômeno a *priori* chamado pela igreja católica de possessão demoníaca, parece ter sido bem “incorporado” a cultura de massa, passando por diversas possibilidades de ressignificações e expressões por meio das mais diversas linguagens bem como narrativas a seu respeito. “Virar no santo”, “baixar o Santo”, “estar com o demônio no corpo”, “incorporar” são descrições de fenômenos, muitas vezes religiosos e espirituais recorrentes no mundo da vida no Brasil, e que extrapolam os limites religiosos.

Fui perguntada pela fiscal se tal experiência ocorrera anteriormente, e, em seguida, se eu me sentia à vontade em “dar a passagem”. A experiência não havia ocorrido anteriormente e embora eu não soubesse o que era “dar a passagem”, eu queria muito que aquilo passasse logo. Fui convidada gentilmente a me direcionar ao Cruzeiro que fica de frente à igreja. Lá, a fiscal me instruíra a respirar conscientemente, a estar consciente de que o “aparelho” como uma analogia a “corpo” era meu. “Pense no Mestre Irineu.... Ir-in-eu” Falou pausadamente a fiscal “Ir-in-eu”, para que eu “chamasse a minha presença”. O procedimento, de fato me aliviara brevemente da sensação, uma vez que, após alguns segundos “chamando a minha presença” eu senti que desmaiaria. A fiscal me levou então ao “quarto de cura” onde os movimentos no meu corpo eram cada vez mais da “preta velha” do que meus. Eu estava vivendo ali uma experiência que utilizava outras dimensões da linguagem a partir do acesso cada vez mais consciente a constituição da memória do meu corpo.

Reconheci que precisava revisar meu repertório simbólico para dar continente àquilo que se abria, afinal, meu próprio repertório tinha suas limitações. Aquilo tudo também me aproximava

de algo da dimensão da morte, por se apresentar como algo que parte de mim reconhecia como espiritual, ou além da vida, o que me assustava. Confiei nas fiscais quando me aconselharam a “tomar mais Daime”, o que a princípio recebi com estranhamento, por perceber que eu estava “na força demais”. Em poucos minutos, após tomar mais Daime, o que eu julgara que poderia intensificar a situação, na verdade a reduziu, deixando-me animada, “renovada”, para cantar o último hinário recebido por Padrinho Sebastião “A Nova Jerusalém”. Desde então, experiências semelhantes passaram a ocorrer durante minha trajetória encontrando eco na experiência de outras pessoas, especialmente mulheres.

Em um contexto de modernidade pluralista, Peter Berger (2018) aponta que mesmo as consciências se tornam plurais. É possível que um sujeito secular, inserido nas instituições modernas também concilie esta vida com práticas devocionais encantadas. Além disso, o sujeito moderno tem a possibilidade de pertencer ou não a uma religião, bem como de frequentar diversas outras. Ainda, os sujeitos tem a possibilidade de montar sua própria reserva de sentido pessoal a partir de leituras, fotografias, vídeos, documentários e pesquisas acerca das demais reservas de sentido disponíveis em nosso tempo. O “sefl plural” de Berger (2018) não trata de forma suficiente, no entanto, da ideia que se apresenta nas narrativas e em minha própria experiência com essa ideia de um “outro eu” que passa a coabitar, no momento do transe, o chamado “aparelho” em alusão a corpo. Tais questões suscitam um extenso conflito entre a linguagem da religião e os estudos psicopatológicos.

A cada momento, o e é sentido como algo uno e indivisível [na linguagem científica moderna], essa é uma qualidade da vivência do eu sentida como natural e espontânea. Na alteração da unidade do eu, não se trata de dissociação da personalidade ou de expressões metafóricas referidas como “moram em meu peito duas almas”, “razão e sentimento se acham em luta no meu interior”, metáforas que são usadas com frequência na experiência cotidiana das pessoas. Também não se trata de tomar consciência de conflitos ou aspectos multifacetados da própria personalidade. O que está em jogo na chamada alteração da unidade do eu é algo mais radical e decisivo. A vivência radical de cisão do eu, só existe, segundo Jaspers, quando ambas as séries de identificações e processos anímicos se desenvolvem de forma absolutamente simultânea e contraditória, uma ao lado da outra. Nessa alteração, constituem-se conjuntos de percepções e sentimentos que se opõem radicalmente como estranhos. O indivíduo sente-se profundamente dividido, sente-se “anjo e demônio” ao mesmo tempo ou “homem e mulher” simultaneamente. Tais vivências ocorrem, sobretudo, nas psicoses agudas. (DALGALARRONDO, 2019, p. 258)

Dalgarrondo (2019) reconhece, no entanto, que esta análise se enquadra no campo científico da psicopatologia, e, portanto, não abarca o contexto religioso. Para o autor, tais práticas quando contextualizadas e sancionadas são recursos culturais que permitem às pessoas, sobretudo

mulheres, de lidar com as dificuldades da vida. (DALGALARRONDO, 2019) Entendemos aqui a forte relação entre mulheres e o “fenômeno mediúnic” das linhas expansionistas do Santo Daime como algo que nos convoca ao aprofundamento de análise em pesquisas posteriores.

Em Portugal, ao questionar Francisco a respeito de tais acontecimentos em seu ponto, o líder pontua que em cerimônias como de “Cura” e “São Miguel”, as “atuações mediúnicas” ocorrem, do contrário, não. Tais diretrizes parecem se afinar com o que o interlocutor entende enquanto o protocolo da ICEFLU, com o qual Francisco mantém uma “ligação espiritual” mediada por Reinaldo Zanelli e sua própria “ligação espiritual” com a instituição. Embora na linhagem de José Ricardo o “Trabalho de Iluminação” volta-se ao contato mediúnic com “seres”, “atuações mediúnicas”, ou seja, performances individuais onde os atores gesticulam descompassadamente ou imprimem movimentos performáticos, alguns deles, semelhantes a performance de incorporação de entidades na Umbanda, tais fenômenos ocorrem com alguma frequência em cerimônias de concentração e hinário. Em uma conversa com um ex membro do C. d. M. que se identificava como médium, pude ouvir reclamações relacionadas a esta abertura, que para ele, muitas vezes estava condicionada a sujeitos com maior capital religioso dentro da igreja. Nesse sentido, as “entidades” de pessoas comuns ou de novatos, recebiam outro tratamento, como represálias ou encaminhamentos para que deixassem a cerimônia e “voltassem em uma cerimônia apropriada”.

No C. C. L. “manifestações mediúnicas” ocorrem com frequência na ala feminina, e, com alguma frequência entre os homens jovens não-fardados, os quais pude observar durante a participação nas cerimônias. As questões eram tratadas com uma naturalidade que até então, em minha trajetória no Santo Daime, eu não havia presenciado e só fui experimentar novamente, na igreja Flor da Montanha. Em uma cerimônia, enquanto cantávamos o hino “O Mensageiro” de Mestre Irineu, um visitante não fardado que já frequentava as cerimônias há um tempo, levantou-se de sua cadeira, direcionando-se até a frente do salão com os braços abertos em tom de êxtase. Ao fim da cerimônia, recorde-me de Regina cumprimentando-o dizendo que o jovem havia “recebido o mensageiro” durante o trabalho. O jovem dizia ter “sentido” de realizar tais movimentos, e que assim enviava uma luz que via sair de seu peito a todos da igreja. Caso semelhante acontecera comigo, quando após uma “manifestação mediúnic” em uma cerimônia de São Miguel realizada pela igreja C. C.L, fui informada por uma das participantes que ela havia se sentido melhor após a limpeza realizada pela entidade que havia se manifestado em meu corpo.

De acordo com uma imigrante brasileira, atual membro do J. d. S. F. o Santo Daime seria capaz de acessar memórias ancestrais a partir do DNA, o que inclusive, contribui para que a religião congregue pessoas não falantes de português. Existe, nesse sentido, para esta interlocutora, uma ideia de pluralismo ligado a unicidade. Isso ressoa com os ideais da Nova Era de que existem caminhos e recursos múltiplos em direção a um todo.

É um enteógeno, né. A bebida é um enteógeno, faz a pessoa se religar ao divino em si, né. Então independente das formas, dos mitos de cada religião, cada cultura, né... É aquilo que a pessoa tem registrado dentro de si, no seu dna, na sua ancestralidade, no seu simbólico, nas suas representações que ela acessa quando ela toma o daime.

É curioso, no entanto, que embora as manifestações mediúnicas ocorram especialmente na ala feminina onde entidades correspondentes aos arquétipos de “caboclos”, “caboclas”, “exus”, “pretos velhos”, “pretas velhas”, “erês”, “sereias”, “marinheiros”, “cowboys”, vemos que o repertório passa por uma seleção a partir do espaço dado a tais manifestações na maioria das igrejas. Me refiro a este espaço tanto no ambiente ritual quanto no chamado “desenvolvimento do médium” que passará pela construção de uma “linguagem mediúnica” que muitas vezes recorre à Umbanda e ao kardecismo para sua expressão. Nesta reflexividade, o arquétipo da Pomba Gira enquanto arquétipo de um feminino velado na sociedade cristã ocidental que louva a figura materna e imaculada da Virgem Maria, vem ganhando espaço discretamente no Santo Daime, especialmente em correspondência à figura de Maria Madalena. Em outros momentos, como em uma cerimônia de mulheres na igreja C. d. M. em 2016, a figura da Pomba Gira foi trazida pela filha de Padrinho Sebastião, Uiara* como um espírito das trevas que precisava ser doutrinado, por causar destruição dos lares.

O mesmo arquétipo foi retomado em Portugal por Ana e Regina, enquanto causa de um conflito ligado a uma fardada recém chegada a igreja que alegava ter sido agredida pelo namorado brasileiro associado ao C. C. L. Ao perceber inconsistências em suas narrativas, Ana identificou o problema como uma “atuação de Pomba-Gira para o enfraquecimento da corrente.” Tal versão sobre o mito da Pomba-Gira parece muitas vezes se afinar com a versão da Universal do Reino de Deus, já observada por José Jorge de Carvalho (1999). O que vemos com as questões apontadas é que o que muitas igrejas identificam como “manifestação mediúnica” ou “mediunidade” refere-se na perspectiva do ritual e da coesão, a algo que escapa ao controle do rito. Em outra dimensão, para

muitos, a mediunidade diz respeito a comunicação do médium com espíritos e/ou divindades por meio do transe. Muitas igrejas daimistas preferem destinar tais manifestações a cerimônias específicas, enquanto outras admitem que o mesmo ocorra no espaço da cerimônia. Tendo em vista que o Santo Daime consiste em uma religião performática onde os participantes do ritual cantam em uníssono e realizam movimentos semelhantes sentados ou de pé, a performance individual tende a ser vista como uma ameaça a originalidade do ritual, ou seja, como um demérito, o que nem sempre é controlável por dirigentes e fiscais. Ao mesmo tempo, com a expansão do Santo Daime, tais performances individuais tornaram-se cada vez mais possíveis e recorrentes, tornando-se um tema de conflitos e disputas dentro da religião por daimistas que consideram a ausência de tais manifestações como um alinhamento a tradição. Por parte do que se pode racionalizar a respeito do “sentir” e da manifestação do sentir por meio de manifestações mediúnicas, trata-se de uma das formas de participação no rito na qual a perda da ordem não parece estar exatamente na manifestação, mas na incorporação da manifestação do adepto à narrativa do grupo sobre rito.

3.5. Questões de gênero no Santo Daime em Portugal e a Santa Maria

Uma Bela História
(Lúcio Mórtimer)
Mazurca

Eu vou contar uma bela história
Da plantinha que mais tem amor
Ela era bem pequenina
Padrinho viu e abençoou

Ele disse preste atenção
Aqui tem uma força divina
Quem souber dar consagração
Tem uma Mãe que nos ensina

Ela cura e alimenta
O amor em nosso coração
O seu perfume nos acalenta
E nos conforta em nossa missão

Um anjo veio e foi dizendo
No sonho de nosso Padrinho
Com esta planta também se cura
E tem mais Luz no seu caminho

Com o galho verde em sua mão
O anjo veio e fez a profecia

Agora vamos ter união
E mais respeito à Santa Maria
(MORTIMER, 2015)

O Santo Daime é uma religião marcada por uma expressiva organização com base no gênero, o que se manifesta na disposição binária dos adeptos durante as cerimônias: homens de um lado, mulheres, do outro. Algumas funções também são tradicionalmente exercidas de acordo com divisões binárias de gênero, o que, com a expansão do Santo Daime, vêm ganhando novos contornos. Destacamos aqui, a função de comandar a igreja, que geralmente é exercida por um homem. Como pontua Glauber Assis (2017), dentro do Santo Daime, o comando da igreja, geralmente ocorre em uma perspectiva de casal. O comando da ala feminina é realizado por uma mulher, enquanto o da ala masculina é de responsabilidade do comandante da igreja, que é também o comandante geral daquele espaço. (ASSIS, 2017) Vemos assim, que o “comandante” ocupa o mais alto grau na hierarquia de uma igreja ou ponto daimista. Quando o comando da igreja ocorre em uma perspectiva de casal onde o Padrinho e a Madrinha são casados, essa configuração da hierarquia costuma atribuir prestígio a igreja, simbolizando uma noção de coesão a partir de um comando “coesos” estruturado nas configurações de gênero nucleares da sociedade moderna, bem como do mito da “família sagrada”.

Dentro do Santo Daime o matrimônio também se destaca como importante gerador de carisma, e possibilita a criação de laços de parentesco entre membros da religião que acumulam e compartilham carisma. Isso porque, o Santo Daime é uma religião personalista, configurada em seu núcleo hierárquico por uma linhagem de parentesco, especialmente a partir da liderança de Sebastião Mota, que atualmente é sucedida por seu filho Alfredo Gregório de Melo. Além de Padrinho Alfredo, outros filhos e filhas de Padrinho Sebastião e Madrinha Rita possuem grande carisma dentro do Santo Daime. Como também pontua Glauber Assis (2017) mesmo as filhas de Padrinho Sebastião e Madrinha Rita, como Maria das Neves e Uiara, esposa de José Ricardo, casaram-se com homens que atuam no comando geral de suas respectivas igrejas. Com a expansão do Santo Daime, no entanto, é possível visualizar a emergência de lideranças no “comando geral” das igrejas do gênero feminino, como é o caso da Igreja C. C. L., em Portugal. O mesmo ocorre na Holanda na igreja Céu de Santa Maria, fundada por Geraldine Fijneman, e, que após sua morte, foi sucedida por outra liderança do gênero feminino, Liesbeth van Dorsen (ASSIS, 2017). Há também, na Europa, lideranças femininas em países como a Itália, Bélgica e Finlândia. Mesmo no Brasil,

lideranças femininas também tem se destacado em novas igrejas, além disso, muitas “Madrinhas” ganharam carisma na religião por meio da questão da mediunidade tratada no tópico anterior.

Ana e Regina dividem o comando da igreja C. C. L., como também mencionei anteriormente. O comando geral dos trabalhos é de Ana, de modo que Regina exerce um comando secundário dos rituais. Em suas vindas ao Brasil, Ana deixa a liderança das cerimônias a cargo de Regina. Antes disso, de acordo com os relatos de Ana quando estive em campo, a líder informa sobre sua viagem aos membros da igreja, sinalizando a liderança de Regina e a importância da participação de todos no desenvolvimento da cerimônia, bem como o respeito às decisões de Regina. Ainda no ano de 2017, em diálogo com Regina, quando perguntada sobre questões referentes a conflitos de gênero na igreja C. C. L. ouvi da vice-líder que já sentiu sua liderança questionada por homens na ausência de Ana. Uma das situações narradas, foi a aproximação de um homem que sinalizava que o período de concentração da cerimônia havia se excedido. No relato, Regina pontua ter se sentido incomodada, uma vez que de fato pretendia alongar o tempo da concentração. Segundo ela também já teriam ocorrido conflitos relacionados a gênero vividos por Ana, os quais não foram detalhados. Em entrevista no ano de 2020 com Ana, ao pergunta-la sobre sua experiência sendo uma liderança feminina, ou se havia sido questionada por ser mulher, Ana responde:

Olha... É... Eu tenho assim, a sensação de que, se, por exemplo, nós somos visitados, por algum homem que tenha alguma dificuldade com autoridade feminina, certamente ele não... Ele pode não se adequar aqui, mas aí é problema dele, né. [risos] Deve ter algum problema com autoridade, ou com a mãe, não sei. É... ou com o feminino dentro dele, não sei. Mas de modo geral, eu sinto assim, uma... Uma coisa... Uma relação de fraternidade, de respeito, da minha parte também, eu acho assim, que o fato de ser uma mulher também facilita muito no receber. No aconchego, né... No cuidado, no zelo, na criatividade, esses... esses... Atributos, né, que a gente fala muito de atributos do feminino, né. Eu acho que isso tudo entra ali, no espaço igreja, sabe?

Enquanto estive na igreja C. C. L. pude testemunhar o respeito que todos ali compartilhavam com relação à Madrinha Ana. Em um hino recebido por um homem brasileiro, membro da igreja, a figura de Ana é comparada com a de uma mãe. Este mesmo homem, ao ser entrevistado, disse já ter testemunhado olhares e comentários críticos à Ana por parte de homens visitantes. Estes olhares críticos, na concepção deste homem que chamaremos de Robson, ocorriam em virtude de concepções machistas destes homens que muitas vezes se demonstravam impacientes ao escutarem longas falas de Ana. Quanto a isso, Robson disse que deste momento em diante,

passou a ficar atento a situações como esta, para que, se caso ocorressem, pudesse repreender este tipo de comportamento.

As questões apontadas pelos interlocutores parecem compor questões relevantes para pensarmos as contradições envolvendo a temática do gênero no Santo Daime. Uma delas é que, enquanto uma religião na qual lideranças femininas vêm ocupando cada vez mais espaço, o que ocorre também na linhagem mais “ortodoxa”, como no CICLU-Alto Santo com a figura de Peregrina Gomes, a liderança dessas mulheres não escapa a situações de conflitos envolvendo opressões de gênero. No entanto, nas palavras de Ana, ser mulher facilita “no cuidado, no zelo, na criatividade”, atributos que seriam femininos. Do ponto de vista sociológico, de fato tais atributos parecem se destacar na experiência religiosa e, principalmente, no que Paul Heelas (2009) designa como “espiritualidades”. Para o autor, muito do consumo de espiritualidades de Nova Era na modernidade é realizada por mulheres, tendo em vista, muitas vezes a subjetivação do lugar atribuído de “cuidadora” à mulher.

No J. d. S. F. a liderança das cerimônias é realizada por Francisco, um homem português, muitas vezes descrito como um “buscador”, por ter ido até o Céu do Mapiá em busca de sua primeira experiência com o Santo Daime. Sua liderança, é por muitos, vista de forma amigável, mesmo porquê, tendo em vista sua baixa profissionalização no ritual, há, no J. d. S. F. uma liderança mais participativa por parte de fardados com habilidades musicais e com acúmulo de trajetória no Santo Daime. A maior parte destes fardados com habilidades musicais e acúmulo de capital religioso no Santo Daime é brasileira. Essa participação, no entanto, as vezes é vista com algum incômodo por parte de fardados, que dizem que “alguns brasileiros chegam pensando que sabem tudo” ou “querendo mandar em tudo”. Soma-se a essa liderança flexível, a condição atual de saúde de Francisco, que o limita na condução das cerimônias, bem como ficar de pé por tanto tempo. Sobre isso, uma fardada frequente no ponto há 3 anos, nos revela seu incômodo a respeito do espaço dado às pessoas, especialmente às mulheres. Segundo ela, Francisco parece “sempre buscar uma mulher para ficar ao seu lado” no comando. Seu relato parecia descrever este aspecto como uma fragilidade de Francisco.

Durante o campo em Portugal, pude ouvir de uma outra “fardada” que estava a vivenciar conflitos na igreja C. C. L. de que a igreja, mesmo sendo dirigida por duas mulheres, tinha uma “energia masculina” e que o J. d. S. F., mesmo sendo dirigido por um homem, tinha uma “energia

mais feminina”. Na igreja C. C. L. vemos de fato, uma liderança compartilhada que ainda assim, é centralizada na figura de Ana, que tem grande acúmulo de capital religioso, sendo ela “brasileira” o que, dentro do Santo Daime em Portugal, parece ser importante agregador de carisma, indicando um provável nível de expertise religiosa durante o ritual. Francisco, no entanto, consegue reunir grande carisma pessoal através da distribuição do Daime entre daimistas dispersos por Portugal, bem como no caso do ponto P. d. L. d. N. E. A distribuição do Daime cria, nesse sentido uma rede de daimistas conectada à Francisco em Portugal. É relevante pontuar, no entanto que a “energia feminina” mencionada pela interlocutora, é marcada pela forte presença do uso da Santa Maria nas cerimônias, o que me parece, um dos maiores agregadores de adeptos ao ponto J. d. S. F..

Assim, ahm... O Francisco foi a pessoa que me apresentou o pito, por exemplo, não é? A minha relação com a Santa Maria veio do Francisco e é... Foi assim, uma descoberta e uma abertura muito grande e pronto, temos uma ligação muito especial. Sinto que ele é como... ele é meu comandante, sabes?

Experimentei bastante Santa Maria, que nem o hino fala Santo Daime e Santa Maria, os dois juntos, pra mim, faz bem, pra algumas pessoas não fazem, então... Mas pra mim faz bem, por isso que eu frequento mais também esse ponto que eu vou aqui, porque o uso de Santa Maria já é... as pessoas usam e o outro ponto que tem aqui não usam, não deixam as pessoas usar também e tal, então, pra mim, eu gosto. Sempre me fez bem, eu gosto muito de Santa Maria e respeito como todas as plantas de poder. Pra mim faz bem, por isso que eu uso. Se fizesse mal, eu não usava. Mas é uma relação pessoal.

No Santo Daime, a erva *cannabis* foi introduzida por meio da identificação da planta por Padrinho Sebastião, que ao ser apresentado a ela por meio dos *hippies*, afirmou tê-la reconhecido de um sonho (MORTIMER, 2018). A *cannabis* foi então nomeada de Santa Maria por Padrinho Sebastião, que teria identificado a presença da Virgem Maria na planta. Segundo uma gravação de suas preleções, disponível no *Youtube*⁴⁶, Padrinho Sebastião diz que a *cannabis* não chegou até ele como “maconha”, mas como Santa Maria. Dentro do Santo Daime, a Santa Maria corresponderia a partir de então, a força feminina dentro da “linha do Padrinho Sebastião” representada atualmente pela ICEFLU, e, o Santo Daime, a polaridade masculina (ASSIS, 2017; BENEDITO, 2019). O uso da Santa Maria, no entanto, após as perseguições policiais sofridas pelo Santo Daime na Colônia Cinco Mil na década de 1990, tornou-se “velado” (ASSIS, 2017). Arriscamos a pontuar que o uso sacramental da Santa Maria também permeia a maior parte dos conflitos entre daimistas que são

⁴⁶ Preleção Padrinho Sebastião. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=rb3k4PvNxXw>> Acesso em 14 de fev. 2021.

“marianos” e daimistas que se posicionam fortemente contra o uso da *cannabis* nos rituais daimistas. Ser “mariano” no Santo Daime é parte importante de identidades daimistas e isso se expressa fortemente na escolha dos adeptos do Santo Daime, pelo ponto J. d. S. F. Na igreja C. C. L. onde se apresenta “uma força masculina” para uma de nossas interlocutoras, não há Santa Maria.

Olha, com relação à Santa... Não, não há esse trabalho associado, porque, como você sabe, a gente está tentando estar aqui legalmente, então não vale a pena a gente estar com acréscimos. Nós procuramos nos ater à normativa 001 que ainda que brasileira, dentro da lei brasileira... é o que nós temos de mais fundamentado para a existência dos pontos e igrejas. Então nós... a gente se atém a isso e não fica abrindo esse caminho... Porque é um caminho que também suscita essas questões jurídicas e tudo e também tem a sua conotação, dentro, né... Da convenção de Viena. Então, é uma coisa que é muito. É muito. Sabe? É muito mais responsabilidade, muito mais com o que ter que lidar e realmente aqui... Nós não vamos por aí. É uma questão de aceitar, né. Ter que lidar com mais um tema e tudo o que acompanha. E nós realmente não temos esta vontade para lidar com isso já que somos tão poucos aqui pra lidar com essa relação juridicamente, dentro de um país que não é da nossa origem, a gente vem tentando afirmar a doutrina brasileira aqui... Já é muita coisa que temos atravessado aqui. Que ainda que entra gente, sai gente, muda grupo e tal, sou eu aqui, a Bete, nossa diretoria... né. Que são pessoas, pais de família, trabalhadores, e a gente não pode tá com muita história, porque já contamos com essa boa vontade, coragem e compromisso desses irmãos que estão aqui com esse mesmo propósito. Associar a mais uma situação questionável durante... É, digamos assim, né... Problemática, diante de autoridades... Só ia, só ia acrescentar, mas não positivamente. Compreende? (Entrevista, Ana, 2020)

Um importante aspecto observado por Glauber Assis (2017) é que a questão do uso da *cannabis* pela ICEFLU em um mundo moderno de guerra internacional a (algumas) drogas, acaba empurrando a igreja para fora da esfera pública e de debates referentes a *ayahuasca*. Há portanto, um reforço do que discutimos no primeiro capítulo de uma estética da discrição. Ao pensarmos a situação em países onde nem mesmo o uso sacramental da *ayahuasca* é legitimado pelo Estado, no caso da *cannabis*, há um acréscimo no que pode ser visto pelas autoridades na transgressão dos sujeitos praticantes. De fato, como é parte dos objetivos da igreja C. C. L. ter o uso religioso da *ayahuasca* legitimado pelo Estado, a utilização da Santa Maria nos rituais parece se apresentar como um potente enfraquecedor dessa luta. Ao dizer que “é demais”, entendemos que não somente em se tratando de dois psicoativos em um ritual e a dificuldade de legitimação em virtude dessa psicoatividade, mas também pela própria fragilidade da condição de quem lidera tais processos: duas mulheres imigrantes brasileiras daimistas.

3.5.1. Entre LGBTs, mulheres jovens e homens idosos

Ao fim da vida de Francisca, segunda esposa de Mestre Irineu, a literatura presente pontua que a senhora teria pedido ao marido que procurasse uma mulher mais nova que pudesse cuidar dele. (MOREIRA, MACRAE, 2011) De acordo com os relatos coletados por Paulo Moreira e Edward Macrae (2011) sobre este evento, Mestre Irineu teria se sentido desconfortável com a proposta da mulher, estranhando a possibilidade de outra mulher em casa simultânea a presença de sua esposa, mesmo que próxima a morte. Um ano antes do falecimento Francisca, Mestre Irineu que tinha 47 anos, casou-se com Raimunda, de 19 anos, na igreja católica em 1937. (MOREIRA, MACRAE, 2011) O casamento, no entanto, foi desfeito a partir do pedido de divórcio de Raimunda no ano de 1955. (MOREIRA, MACRAE, 2011) Já em 1956, Mestre Irineu casa-se com Peregrina Gomes no civil, e, não podendo casar-se na igreja católica novamente, realiza a cerimônia no Alto Santo. (MOREIRA, MACRAE, 2011) Mestre Irineu tinha 66 anos e Peregrina, 20. Peregrina Gomes foi a última esposa de Mestre Irineu e sua agência no Santo Daime já fora apresentada nos capítulos anteriores, tendo esta, assumido o comando das cerimônias daimistas realizadas atualmente no Alto Santo. O que nos interessa ao tratar deste evento no presente tópico é que tal aspecto da trajetória de Mestre Irineu em muitas igrejas é retomada a fim de ressaltar a legitimidade da aproximação e mesmo preferência de homens adultos e idosos por mulheres jovens no Santo Daime, o que também se apresentou em Portugal.

Entendemos a importância, antes de tudo, de olharmos para o contexto no qual Mestre Irineu vivia e toda cultura fortemente patriarcal presente no Norte. Na pesquisa de Glauber Assis (2017) a aproximação entre mulheres daimistas iniciantes e homens fardados acontece pela busca destas mulheres por carisma dentro da irmandade. De fato, ao longo de minha vivência enquanto daimista, e, ao longo da observação participante em Portugal que também integrou parte desta vivência, tal observação feita por Glauber Assis (2017) não deixou de se constituir enquanto um elemento a ser observado e que, ao meu ver, de fato ocorre. No entanto, algumas observações a este respeito, precisam ser examinadas cautelosamente. A tese de Glauber Assis (2017) já nos sugere alguns apontamentos a serem vistos e explorados sobre o tema, e, compreendo que ainda há algumas lacunas que nos convocam a mais pesquisas sobre o assunto. Me refiro também à representação de poder na “ala masculina” em torno de homens adultos e idosos que se enamoram preferencialmente por noviças e fardadas jovens. Nesse caso, carisma o religioso destes homens, passa pelo que pude observar, pela possibilidade de relacionamento com uma mulher jovem dentro do Santo Daime. Este tipo de relação atua como uma comprovação da virilidade destes homens a

despeito de sua idade avançada. Grande parte dos homens de grande carisma nas linhas expansionistas do Santo Daime se relacionam amorosamente com mulheres muito mais jovens que eles, como Zé Mota (filho mais novo de Padrinho Sebastião), Fernando LaRocque, Chester Gontijo, ou mesmo um de nossos interlocutores, José Ricardo, que teve Uiara prometida a ele quando ela ainda era menor de idade.

Enquanto estive em Portugal, percebi um grande acolhimento por parte da irmandade da igreja C. C. L. Logo pude encontrar algumas destas pessoas fora do ambiente da cerimônia, especialmente, pessoas do gênero feminino. Estas mulheres eram solteiras, se aproximavam dos 50 anos e sonhavam com a possibilidade de um relacionamento amoroso com um homem daimista, o que, entre outras coisas, também parecia refletir o ideal da família sagrada nesta religião. Uma delas, Marlene, havia sido casada com um brasileiro de Minas Gerais e com ele, dirigira por um tempo, um ponto na cidade de Belo Horizonte. Os dois se divorciaram e seu ex cônjuge logo casou-se novamente no Brasil. Leny, outra mulher daimista em Portugal, após terminar seu relacionamento amoroso com um daimista permaneceu solteira, assim como Marlene. Os ex cônjuges destas mulheres, no entanto, não estão solteiros, tendo um deles, casando-se novamente e o outro, atualmente namora uma mulher não daimista.

Em contrapartida, de modo um pouco diferente da experiência destas mulheres, no batalhão das “jovens” pude bailar ao lado de uma brasileira de aproximadamente 20 anos que também havia chegado ao país na mesma época. Observei que alguns homens da ala masculina logo se interessaram pela garota, que poucos meses depois casou-se com um português de aproximadamente cinquenta anos com quem vive uma relação conjugal nos dias de hoje. Sendo eu, uma mulher jovem, também me recorde da aproximação de um senhor de aproximadamente 50 anos que demonstrava algum tipo de interesse romântico por mim, o que me deixou desconfortável, especialmente em “pegar boleias” com este senhor. Tive a possibilidade de comunicar a situação a Ana, que demonstrou apoio e preocupação com a situação, dirigindo-se assim a uma conversa com o senhor.

De volta ao apontamento de Glauber Assis (2017), ao constatar a possibilidade de poder dada a mulheres a partir de seu relacionamento com homens adultos e idosos, gostaria de pontuar que na “ala feminina” aonde este poder poderia ser vislumbrado, há ainda, alguma contradição. Embora que, a depender do carisma de seu companheiro esta mulher tenha a possibilidade de um

ganho de carisma que se reflete em um tratamento mais atencioso por parte da Madrinha e das fiscais durante as cerimônias, esta mulher, dificilmente participaria de alguma decisão acerca de qualquer aspecto acerca da religião daimista. Isto pode mudar, no entanto, a depender de sua performance ritual, ou seja, enquanto uma religião performática, pessoas com habilidades musicais tendem a se destacar. Vemos então no apontamento de Glauber Assis (2017) que tais relações ocorreriam agenciadas por estas mulheres em busca de aspectos relevantes ao poder representado por estes homens. A partir da consideração do autor em diálogo com a observação participante, venho acrescentar a agencia masculina de homens adultos, e, especialmente, muito mais expressivamente, de idosos, na publicização de uma relação afetiva com uma mulher jovens noviça ou daimista. Isto é, mesmo que também haja agência destas mulheres, vemos que em ambos os casos, a relação desenvolvida com estas mulheres implica em uma comprovação de virilidade destes homens. Além disso, mesmo que a relação com um homem mais velho possa implicar ganho de carisma por parte dessas mulheres, elas se mantêm a sombra, tendo em vista, que o homem continua a se destacar como sujeito de poder da relação.

No Santo Daime em Portugal, não ocorrem casamentos infantis e desde o início da pesquisa, não tive o contato com registros ou denúncias de casos de assédio envolvendo menores de idade dentro do Santo Daime no país. Ainda assim, a ocorrência de relações afetivas nos moldes homens idosos e mulheres jovens pouco acima de 18 anos é expressiva. Como parte resultante destas relações amorosas, vemos um crescente número de mulheres daimistas adultas e idosas, algumas delas, viúvas ou divorciadas, que permanecem sem um cônjuge, dedicando-se ao cuidado dos filhos. Desse modo, com o passar dos anos estas mulheres tendem a se aproximar cada vez mais do arquétipo da Virgem Maria, passando assim, por um processo de revirginização dentro do Santo Daime a partir da sacralidade do cuidado somado a abstenção sexual. No caso das “jovens caboclas” recém chegadas ao Santo Daime, o matrimônio se apresenta como possibilidade de ascensão de carisma no grupo pelos aspectos aqui mencionado, realizando-se na consolidação da família a partir do nascimento dos filhos.

Trabalhamos aqui com uma tendência presente no Santo Daime entre as possibilidades de relações heteronormativas, que apresenta alguns de seus desdobramentos em Portugal. Na irmandade daimista de Portugal, pude observar a busca amorosa de daimistas mulheres acima de 50 anos por parceiros do gênero masculino ao longo dos anos, ao passo que, na ala masculina,

homens também da mesma faixa etária rapidamente encontravam parceiras no mínimo 20 anos mais jovens. Em outros casos, outras mulheres demonstravam-se satisfeitas sem parceiros amorosos e sem disposição a busca-los, tendo em vista, segundo elas, a priorização de outras questões de sua vida, como a dedicação à profissão, à religião e ao cuidado dos filhos. Isso nos mostra que, mesmo com questões estruturais marcando o restrito mercado afetivo em termos de relacionamentos amorosos para estas mulheres, estar sem um cônjuge, também pode ser uma opção escolhida livremente.

No caso de daimistas LGBTQIA+ em Portugal, a despeito do casal Julio e Augusto, não foram identificadas, durante o trabalho de campo a presença de mais pessoas autodeclaradas LGBTQIA+, embora, na igreja C. C. L., ao fim de 2017, tenha sido possível mapear a presença de um visitante homem autodeclarado homossexual, e, mesmo a minha, de mulher lésbica. Há, no entanto, no Brasil e em outros países do mundo, a crescente entrada de LGBTQIA+ na religião daimista, incluindo o fardamento de uma mulher trans cuja foto foi publicada no grupo fechado, com mais de 21.764 membros “Santo Daime”, rendendo mais de 800 likes logo após sua postagem e a realização de um casamento lésbico, mesmo que em um ritual adaptado das daimistas Lígia Platero e Klarissa Platero na igreja C. d. M. de José Ricardo no Rio de Janeiro.⁴⁷ Ao divulgar o texto do casal em uma rede social na qual tenho Marko – que já fora citado aqui neste capítulo –, alguns dias depois, recebi de Marko um “hino ofertado” a mim. Seu título é “O amor é Universal”. Considero pertinente ao presente trabalho, apresenta-lo aqui.

O amor é Universaal
(ofertado para Paulina)
Eu vivo neste mundo
Vejo tanta destruição
Pedi o Astral
E recebi a instrução

O amor não é violento
O amor não pode ser mal
O amor é a liberdade
Para todos consagrar

Os homens e as mulheres
Todos podem se amar
Entre os seres humanos
Ninguem pode julgar

⁴⁷ Uma experiência de casamento homossexual no Santo Daime. Disponível em <https://chacruna-la.org/uma-experiencia-de-casamento-homossexual-no-santo-daime/?fbclid=IwAR3-08MWnOIZzfT2EubZhADMK1CSEmqIR9IDHkgLhPHRLEXifJS4dd_XfcA> Acesso em: 20 de jan. 2021.

A língua materna de Marko é o estônio. No Santo Daime, ele tem aprendido a falar português, a cantar os hinos, bem como possui um “hinário” que consiste em um conjunto de hinos “recebidos” por daimistas do “astral”. Nesta religião, é comum que “hinos recebidos” sejam “ofertados” a outrem, o que, como observa Glauber Assis (2017) tende a criar e fortalecer laços sociais dentro do Santo Daime. Do ponto de vista desta pesquisa, receber um hino ofertado por um daimista da Estônia que fora atravessado pela postagem do artigo de Lígia Platero e Klarissa Platero também marca, além do meu envolvimento com a pesquisa, a reflexividade presente na modernidade. (GIDDENS, 1991) Neste cenário, lembramos-nos da análise de Giddens (1991) sobre o movimento de espiral dos elementos dispostos na modernidade. Sinto, ao receber este “hino ofertado” um dos pequenos “nós” entre a reflexividade dos movimentos sociais e das pesquisas no campo religioso. Isso ocorre mais facilmente a partir da democratização e divulgação destas pesquisas para além do público acadêmico como propõe o site *Chacrana*, onde as autoras hospedaram seus textos. No hino, a “instrução recebida do Astral” parece apontar o amor como análogo a ideia de liberdade, de modo que “os homens e as mulheres, todos podem se amar”, afinal, “entre os seres humanos, ninguém pode julgar”.

Nas últimas décadas, a modernidade vem sendo novamente um horizonte onde o conservadorismo tem encontrado eco e se fortalecido com as inseguranças ligadas a crise das instituições. Estas questões não escapam ao Santo Daime, onde a ideia de uma “esquerda espiritualista” (ASSIS, 2017) como característica do público daimista, parece estar sendo contestada pela chamada *alt-right*, ou, direita alternativa que vem se apresentando entre alguns adeptos. Como parte da pesquisa diária nas plataformas sociais utilizadas por daimistas, como grupos no *facebook* e perfis de liderança, é possível acompanhar as postagens de daimistas autodeclarados bolsonaristas e conservadores. Nesse sentido, entendemos que a polarização política que se apresenta na modernidade, especialmente no Brasil, não deixa de estar presente no Santo Daime, o que tem impacto e divide opiniões sobre a vivência de LGBTQIA+ dentro da religião. Ainda assim, é notável a abertura de algumas igrejas, bem como a procura por elas por parte de daimistas LGBTQIA+. Em se tratando de um posicionamento institucional sobre o assunto, a ICEFLU, protagonista na expansão, ainda não se posicionou publicamente.

Entendemos a importância e a profundidade das questões de gênero e sexualidade presentes no Santo Daime, no entanto, não será possível explorar todo seu conteúdo no escopo do presente

trabalho. Até então, o que foi identificado será explorado com maior profundidade em pesquisas posteriores.

3.6. Hinos e o português: “ser é estar, estar é ser”

“Santo Daime é uma religião musicada”, afirmam milhares de daimistas bem como pesquisas acerca dessa religião. (ASSIS, 2017, ASSIS, LABATE, 2015, REHEN, 2011) A musicalidade presente no Santo Daime é responsável por conduzir os hinos, bem como o ritmo dos bailados. É por meio dos hinos que muitas vezes daimistas e demais participantes nas cerimônias tem também sua experiência subjetiva conduzida por ensinamentos e louvores tradicionalmente recebidos em português. Este português, no entanto, é referido por muitos como “brasileiro” tanto em Portugal, como por daimistas de países como a Holanda. (REHEN, 2011) Os hinos que normalmente compõem o conjunto de hinários tidos como “oficiais” são também caracterizados por sua linguagem “cabocla” com conjugações verbais e temporais vistas como gramaticalmente “incorretas”. Junto às conjugações, se apresentam palavras e expressões como “alimpar” “traço de baralho”, “marizia” “o prensor”, “amostrar” “para nós ir festejar”, “só lêem de diante para trás” “nas matas eu rufo caixa”, “primozia”, “mágoas doridas”, “esmorecer”, “o povo estão rebeldes”, “alumia”, “relho”, “chiqueirador”, “equiôr”, “tarrafa”, “árvore sombreira”, “proa” bem como entidades do panteão afro-indígena incorporado ao catolicismo popular brasileiro como “B.G.”, “Soloína”, “Tarumin” ao lado de santos do catolicismo popular brasileiro, e, mais tarde, entidades da Umbanda como orixás e pretos velhos. Em se tratando dos “caboclos”, estas divindades permeiam desde os hinários de Mestre Irineu aos hinários mais recentes “recebidos”.

Em Portugal, bem como em outros contextos urbanos, a identidade de “caboclo” permeia, inclusive, parte da identificação de daimistas com este arquétipo que sugere a possibilidade de uma identidade autêntica para um homem branco que se conecta com a floresta. Ao conversar com um daimista líder de um ponto na Ilha da Madeira, pude ouvir “São Francisco pra nós, é caboclo”. Este mesmo argumento, entre tantas coisas, reforça, mais do que a identificação do sujeito com a figura do “caboclo” como a sua compreensão do que é ser um “caboclo” a partir de suas referências católicas como a de São Francisco e sua ligação com a natureza. O chamado “português brasileiro” ou “português caboclo” em referência a linguagem popular de seringueiros, ribeirinhos e caboclos da Amazônia também caracterizam a musicalidade do Santo Daime, na qual a depender da melodia,

determinadas sílabas e vogais possuem tônicas distintas do português costumeiramente falado em outras partes do Brasil, e, especialmente dos portugueses falados em Portugal. Essa questão também já demarca um elemento importante a ser pontuado: a diversidade da língua portuguesa expressa tanto no Brasil quanto em Portugal.

A lusofonia contemporânea, portanto, assume duas faces complementares: diante da dinâmica global e internacional, funciona como uma comunidade relativamente homogênea de países que têm a língua portuguesa como oficial, fruto de processos de (des)colonização de Portugal. Nesse caso, distingue-se da francofonia, hispanofonia ou anglofonia. Por outro lado, na sua face interna, revela-se como heterogênea: Portugal revive, no plano simbólico, o sonho de um “império lusitano”, lutando por conservar a sua presença no plano global (LOURENÇO, 1999); e nesse plano simbólico, a língua assume papel fundamental, tornando-se o vetor de difusão da lusitanidade, como se a língua se tornasse um prolongamento do Império/Estado português. (SEVERO, 2015, p. 103)

Mesmo com a luta para manutenção de sua presença no cenário global a partir da lusofonia, as várias línguas portuguesas presentes nas ex colônias de Portugal, possuem características históricas que marcam aspectos importantes dessa diferença. Retomando a discussão elaborada por Lélia González (1988), das relações assimétricas entre colonizador, índios, africanos escravos e colonos, há no Brasil, uma diversidade linguística marcada pelo “pretoquês”. Ainda que, em um primeiro momento, o senso comum perceba como característica comum do português “brasileiro” a pronúncia aberta de vogais, é sabido que o português arcaico falado em Portugal, já trazia tal característica. (SEVERO, 2015) Enquanto estive em Portugal, não vi, em nenhum dos dois locais visitados, mudanças intencionais nos hinos para um “português de Portugal”, vindo por parte de todos, algum esforço para o cântico dos hinos em sua pronúncia original. Dentro das cerimônias, no entanto muitas vezes ocorrem dificuldades rítmicas, especialmente envolvendo o uso dos maracás. Tais dificuldades são especialmente sentidas por ambas violeiras, Regina da igreja C. C. L. e Naraina do ponto J. d. S. F. que também destacam a dificuldade na realização de ensaios para a obtenção da harmonia no salão.

Não.. Assim, eu achei engraçado o sotaque das pessoas cantando, algumas. E... Eu já sou acostumada também com pontos pequenos, sei que são diferentes de igrejas maiores, sabia que aqui era um ponto, não uma igreja, então eu já tava preparada pra umas coisas que eu já sabia... Que não tem muitos cantores, que não tem muitos músicos, são poucas pessoas, mas eu já tinha vivenciado muito isso no brasil também, porque eu também ia em um pequeno ponto lá. O mais engraçado mesmo foi isso, o jeito das pessoas cantar e tal... Faz um pouco do sotaque, mas depois eu já me acostumei. Hoje em dia eu nem vejo tanta diferença. (Entrevista, Narayna, 2020)

, então, com relação aos maracás, isso pra mim, é um ponto nevrálgico, porque, realmente, assim, faz falta... É importante, é... Um... Uma, uma unicidade, né, que os maracás estejam, né, harmoniosos com o violão, com a música, né, porque... Se um puxa... Porque cada.. O meu entendimento né, que eu também não sou nenhuma profissional, né, é que

todos temos um ritmo interno, né. E aliás esse ritmo varia de dia pra dia. Hoje eu estou mais acelerada do que... Com mais energia do que amanhã e por aí vai... Sei lá, amanhã eu posso ter mais, mas o... O que acontece é que, é... Olha, eu vou tentar dar um exemplo. Eu, como trabalhei com música, com músicos profissionais, é... Lá em Paris quando eu morava lá e tudo, eles falavam pra mim assim, "Beth, aqui tá cheio de brasileiro que faz curso intensivo de percussão no avião e chega aqui 'ah, sou músico' vem cantando com o pessoal, toma cervejinha no avião e começa a batucar e chega aqui embaixo fala 'ah, sou músico e vai tocar'" Então as vezes eu observo isso assim, na doutrina, pessoas que as vezes nunca tocaram nenhum instrumento e ficam encantadas com essa possibilidade de cantar, que isso faz bem pra todo mundo e de tocar... E de fazer parte de um todo, que isso é maravilhoso, né. Mas fardou, pega o maracá e começa a tocar! "Opa, perai! você conhece o hino? Você conhece? Já interiorizou aquilo que você vai tocar?" Entende? Então, isso eu acho que.. E as vezes é chato porque aí a gente tem que falar "ei, perai um pouquinho" porque o ser humano fica as vezes muito ofendido com uma observação, né, que as vezes possa ser feita, né? Então isso é muito delicado. (Entrevista, Regina, 2020)

Segundo o poeta Eça de Queirós, o português brasileiro é um “português com açúcar”. Este mesmo açúcar que dá identidade a um “português adocicado” supostamente característico do Brasil, para além da “pronuncia mole” pontuada por Freyre (2003), é indicada pelo autor como um traço da identidade brasileira que passara diretamente, portanto, pela boca dos Africanos, que teriam amaciado o português rígido de Portugal. (FREYRE, 2003) Nessa perspectiva, traços das relações tecidas durante o Brasil colônia se apresentariam até os dias de hoje na língua portuguesa, o que de fato percebemos, a partir de Lélia Gonzalez (1988).. Algo delicado no entanto, surge quando na perspectiva de Freyre (2003) esse açúcar traduzia “efeitos das relações entre um colonizador mais adaptável, solidário, protetor e tolerante com escravizados submissos, obedientes e servis.” (SEVERO, 2015, p. 95)

Me recordo que enquanto estive em Portugal, em uma viagem de taxi, o taxista português elogiava meu sotaque, dizendo que tinha “ritmo”. Isso, não apenas pelo sotaque, mineiro que muitas vezes é descrito como um “sotaque cantado”, fato que, diga-se de passagem, tem grande influência dos povos africanos no estado. (GONZALEZ, 1988) Para o motorista de taxi português, palavras como “direitinho”, “tive”, no qual a sílaba “ti” é pronunciada de forma muito diferente de sua pronuncia portuguesa, davam “ritmo” a conversa. De volta ao Santo Daime em Portugal, questões referentes ao Novo Acordo Ortográfico assinado em 1990, como a pronuncia e a escrita da palavra “resseção” até então “recepção” para os brasileiros manifestam-se no ambiente da cerimônia de forma interessante. A palavra “recepção” está presente na oração da Consagração do Aposento que é realizada antes das cerimônias de Santo Daime em voz alta por algum fardado, que na igreja C. C. L. é realizada por uma “voz portuguesa” segundo Regina, que considera importante a presença dessa “voz portuguesa” nas cerimônias. Regina também nos contou que, portugueses

geralmente leem a Consagração do Aposento pronunciando a palavra “recepção” como no Brasil, o que em sua vida cotidiana, não é utilizado. Em outra entrevista, um imigrante brasileiro, no entanto, pontuou seu estranhamento ao escutar a palavra “resseção”, que no Brasil, soa como “recessão” e alteraria todo o sentido do trecho que diz:

As vibrações do meu pensamento são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam, para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e **recepção** [grifo nosso] de tudo quanto é bom, alegre e próspero. (CONSAGRAÇÃO DO APOSENTO)⁴⁸

A palavra “resseção”, é ouvida pelos brasileiros de forma semelhante à pronúncia de “recessão”, tendo em vista que, no Brasil, para “resseção”, falamos “recepção”. Para brasileiros, que escutam portugueses nos mais diversos contextos, essa questão idiossincrática incorre em significativas alterações de sentido.

Então aqui, né, na forma deles falarem, eles não falam recepção, eles falam “resseeção”. Então isso pra um brasileiro que vem aqui pela primeira vez e ouve, pode até ter outro entendimento. “Recessão? É o que? É a economia que tá de recesso? Quem tá de recesso?” Entende?

Uma das fardadas portuguesas da igreja C. C. L. que esteve no Brasil como imigrante e co-fundadora de um ponto na cidade de Belo Horizonte, ao retornar a Portugal, passou a acrescentar em seu vocabulário palavras e expressões mineiras como “uai”, “sô”, “trem bão”. A mulher parecia se orgulhar de ser conhecida e se autoreconhecer como a “portuguesa mais mineira” do Santo Daime. Em contrapartida, expressões portuguesas também permeiam o cotidiano daimista, como a utilização de “boleias” para que alguns daimistas e/ou visitantes possam chegar às cerimônias, ou mesmo a expressão “tomas de Daime” ao invés de “despacho de Daime” ao fazerem referência ao momento no qual o Daime é distribuído.

A questão da utilização do que chamaríamos no Brasil de caronas é uma realidade muito presente na vida de daimistas no contexto urbano que muitas vezes, por não terem transporte, se organizam com outros daimistas para “caronas” cujo custo da gasolina é normalmente compartilhado entre todos no carro. A experiência de ir até a igreja com daimistas no carro também possibilita a socialização e aproximação entre fardados que compartilham de longos minutos, ou até horas dentro do carro. Utilizar a palavra “boleias” para se referir às caronas é comum entre brasileiros e portugueses no Santo Daime em Portugal, intitulado até mesmo um grupo no

⁴⁸ Consagração do Aposento. Disponível em: <http://luizmendes.org/biblioteca/Consagracao_do_Aposento.pdf> Acesso em: 19 mai. 2021.

whatsapp para este fim criado por brasileiros, como Ana e Regina, no caso da igreja C. C. L. Além disso, se nas cerimônias daimistas no Brasil, o participante direciona-se ao “banheiro” para fazer suas necessidades fisiológicas ou mesmo, lavar o rosto ou colocar a farda, em Portugal, o local recebe o nome “casa de banho”. Curiosamente, o uso das palavras “boleias” e “casas de banho” ocorre no ambiente das cerimônias, no ambiente externo a elas e entre brasileiros.

Enquanto Eça de Queirós veria o português brasileiro como um “português com açúcar”, muitos brasileiros parecem ver certo lirismo e formalidade no português de Portugal. Além do mais, para alguns brasileiros imigrantes, uma forma de socialização e integração à sociedade portuguesa reside na tentativa de pronunciar palavras com “sotaque português”. Em se tratando de empregos em cafés, restaurantes tradicionais, lojas e museus, prefere-se a contratação de portugueses por garantir a manutenção da tradição e da identidade portuguesa que manifesta-se primordialmente no “sotaque português” que distingue portugueses de imigrantes de suas ex colônias. Nesse sentido, para alguns imigrantes, uma forma de integração ou mesmo uma estratégia de não ser reconhecido pela imigração logo de cara, é a utilização da imitação deste sotaque, de modo a esconder parte de sua identidade de imigrante brasileiro que torna-se de fácil reconhecimento por meio do sotaque.

Lucas Kastrupp Rehen (2011) ao estudar a musicalidade do Santo Daime no contexto holandês expõe questões relevantes ao uso do português especialmente nas contradições apontadas por daimistas que muitas vezes dizem preferir não entender o que está sendo cantado para poder sentir melhor a força, Já em outros casos, entender o que se é cantado, torna-se fundamental para “sentir a força”. Além do mais, em alguns casos, como na Alemanha, o português é visto como uma língua sagrada por daimistas alemães. (ASSIS, 2017) Sobre isso, muitos daimista procuram aprender o português, muito embora, José Ricardo tenha inaugurado um movimento de tradução dos hinos para o inglês, o que muitas vezes afeta a melodia e o sentido dos hinos e não é bem recebido por todos daimistas do Brasil.

Os hinos eram cantados em português porque inclusive, eu fiz até algumas experiências, assim, de tentar traduzir alguns e tal, mas eu vi que não tinha a mesma força. Cê cantava um hino em português, era uma coisa. Era uma qualidade de força, né. Você cantava um hino em inglês, era uma força reduzida. Então, se estabeleceu assim, essa teoria de que os hinos, pra poder pegar a força mesmo, precisariam ser cantados em, em... Em, na língua que foi recebido. Entende? (Entrevista José Ricardo, 2020)

Tal questão, no entanto, não impede que daimistas estrangeiros recebam hinos em sua língua nativa, o que vem ocorrendo em várias igrejas pelo mundo. Muitas vezes, alguns hinários possuem uma página ao lado de cada hino com sua tradução para o inglês. Entender o que está sendo cantado, na perspectiva de não falantes de português, pode desencantar a experiência, uma vez que muitos hinos falam de coisas como “chicote”, “castigo” e demais expressões vistas como muito arcaicas ao ideal de liberdade individual alimentado pelo ocidente. Se palavras como “saudade” são intraduzíveis em sua forma literal, verbos como “ser” e “estar” apontam para diferentes sentidos, uma vez que “ser feliz” é diferente de “estar feliz”, o que em inglês, dependeria de uma contextualização prévia ou posterior para o entendimento do sentido de “I’m happy” enquanto um estado ou um atributo identitário, por exemplo.

Ser é estar

José Ricardo*

Ser é estar

Estar é ser

Ser é amar

Amar é ser

Ser é amar a Deus

Sobre todas as coisas

Fidelidade ao Sol

Obediência à Lua

Ser é estar

Estar é ser

Ser é amar

Amar você

Confia no amor de Deus

Que te criou puro

Te firma na verdade

Que o caminho é seguro

Ser é mudar

Transformar você

Ser é iluminar

Purifica teu ser

Tudo existe sob o poder

Da vontade do Pai

Se encontre nesta luz

Conheça aonde vai

Ser é perdoar

Amansar você

Te humilha, te entrega

Pra poder merecer

A vitória é a obtenção
Da consciência total
É a unificação
Com Deus Universal

Nos arriscamos a dizer, nesse sentido, que a própria língua portuguesa sugere a diferença entre duas dimensões da identidade moderna: “ser” e “estar”, o que reflete na linguagem, elementos da própria autoevidência moderna. (BERGER, LUCKMAN, 2018). Ao mesmo tempo, no hino de José Ricardo, a afirmação “ser é estar, estar é ser” aparece por diversas vezes, ilustrando a busca por um alinhamento destas dimensões da identidade permeadas por valores cristãos. Assim,, aparece enquanto um exemplo de plenitude e presença total vistas como habilidades espirituais que indicam a “vitória da obtenção da consciência total” . Se “Ser é estar, estar é ser”, ao mesmo tempo “ser” e “estar” são coisas distintas que se tornam uma só coisa, indicando a presença total.

Isso também se exemplifica por meio tão falado *mindfulness* nos últimos tempos, baseado em concepções ocidentais acerca de filosofias orientais como budismo e hinduísmo. Ao apresentar “ser” enquanto um estado de permanência e “estar” como algo correspondente ao *momentum*, os falantes do português parecem ter recurso linguístico para indicar estado e permanência x impermanência da experiência da cultura lusófona no contexto da modernidade Enquanto uma religião brasileira, caracterizada por sua amefricanidade pluralista, “ser” e “estar” correspondem ao movimento moderno de tradicionalização e destradicionalização de um mundo interconectado pelas redes globais. O Santo Daime, por outro lado, parece propor o reconhecimento desta dimensão de “ser” e “estar” ao mesmo tempo que visa a unificação destes “estados” de uma permanência da impermanência.

Em um ritual “miscível”, mas que “é da floresta”, em Portugal, parte da diversidade da cultura lusófona pode ser vivida através da experiência dos hinos onde Brasil e seu ex invasor tecem novas relações. Nessas relações, o que é brasileiro expressa autenticidade, o que também não corresponde a maior parte da relação entre imigrantes brasileiros e portugueses no mundo da vida em Portugal. Enquanto portugueses buscam por portugueses para marcar sua identidade no atendimento a turistas, estes locais banham-se em elementos típicos brasileiros. De modo geral, o arcabouço cultural levado por brasileiros migrantes passa por uma seleção, onde alguns elementos da cultura brasileira são incorporados ao cenário turístico português tornando-se parte da “cultura de Portugal” a ser divulgada para turistas não brasileiros .

Na capital, Lisboa, que é margeada pelo azul do Tejo e possui a maior parte dos dias ensolarados, os tradicionais corais acadêmicos costumam se apresentar cantando bossa nova. Na Praça do Comércio, como por toda Baixa de Lisboa, alguns artistas performam utilizando cocares indígenas que misturam elementos de indígenas norteamericanos e brasileiros. A presença do samba é muito marcada na *playlist* de restaurantes e lojas turísticas, hostels, cafés como é o caso do tradicional Café à Brasileira na Baixa Chiado, onde a estátua de Fernando Pessoa, poeta português, encontra-se sentada. Neste ambiente turístico de Lisboa, o típico “achocolatado” consumido por grande parte da classe média brasileira tem o nome “genuinamente brasileiro” de “cacau” apresentado com o mesmo rigor tradicional dos Pastéis de Belém em Belém, que não são apenas “pasteis de nata”. Por outro lado, expressões religiosas, como a umbanda, o candomblé, o Santo Daime, entre outras religiões que apresentam singularidades africanas, afro-brasileiras ou fortes traços étnicos, são marginalizadas e submetidas a uma lei de liberdade religiosa que não as abarca. Dentro destes espaços, no entanto, existe a valorização e o culto a um Brasil autêntico, detentor do que uma de nossas interlocutoras pontuou como “o Santo Graal que os católicos tanto queriam”.

Entre “boleias”, expressões como “só eu cantei na barra”, cânticos a Ripi, chamadas como “Equiôr” idas a “casa de banho”, pontos de Umbanda e “atuações mediúnicas” vemos a amefricanidade pluralista do Santo Daime. Essa amefricanidade pluralista se expressa na linguagem, promovendo, um espaço onde o chamado “pretoguês” (GONZALEZ, 1988) enquanto um tipo ideal dos vários portugueses falados Brasil, e, que é marcado pela agência histórica de indígenas, africanos e portugueses, cria novos arranjos que também se expressam na lusofonia. Há, no Santo Daime em Portugal, ambientes de extensa riqueza linguística, permeada por diferentes sotaques da língua portuguesa de diversas partes do Brasil e de Portugal promovendo outras linguagens e expressões típicas do Santo Daime em Portugal como a expressão “toma” para o que no Brasil seria “despacho” de Daime.

Neste capítulo, nos voltamos a apresentação inicial da sociodemografia do campo damista português ilustrada através dos gráficos. Tais tendências visualizadas na sociodemografia do campo foram discutidas ao longo deste capítulo, onde me encarreguei de apresentar um pouco da minha própria experiência no Santo Daime. Vejo a explicitação deste lugar, como algo que tende a enriquecer as possibilidades de análises dos dados, mantendo assim, esta etnografia como um trabalho de sensibilidade e rigor científico. A partir disso, vejo que este capítulo também se

configura como o mais extenso deste trabalho, uma vez que suas questões dizem muito sobre a experiência daimista em Portugal, que como vimos, se interconecta com questões que transbordam as fronteiras religiosas do Santo Daime. Nelas, vimos que questões de gênero e conflitos ligados à nacionalidade, poder e à *psicoatividade* do Santo Daime, aparecem como as mais expressivas notas desta diáspora.

Embora seja frequentado por uma minoria quantitativa e também visitado por um menor número de pessoas, o Santo Daime continua a manter sua existência em Portugal a partir de sua demanda, afinal, “não se pode negar o convite”. Neste campo, os agentes parecem reunir diante de sua igreja, diferentes formas de poder agregado a estes espaços de culto que não se apresentam plenos de poder e legitimidade, uma vez que também possuem composições complexas e plurais de diversas combinações de poder. No que diz respeito às mulheres no Santo Daime, vemos seu crescente ganho de espaço no ritual, por serem elas, as que mais se destacam por sua profissionalização religiosa. Mesmo assim, vale pontuar, que homens continuam sendo os únicos a servir o Daime, o que nos leva a questionar a existência de flexibilizações aparentemente inegociáveis até o momento. Embora existam em menor número, LGBTQAI+ vêm ganhando mais espaço na religião daimista, ainda que, a direita alternativa também venha disputando este espaço em detrimento da chamada “esquerda espiritualista” identificada por Glauber Assis. (2017)

Tamanha a riqueza do Santo Daime em Portugal, que observamos, por meio das experiências e dados coletados durante a observação participante, que o Santo Daime em Portugal, a partir de seus hinos, promove um espaço de diversidade e possibilidades pluralistas do idioma português. Neste espaço, prevalece a amefricanidade pluralista, por meio do esforço de portugueses ao cantar e se assemelhar a “caboclos”. Até o momento, elementos de um Brasil real e idealizado também se apresentam na experiência de visitantes. Nestas experiências, para os que ficam e decidem se tornar daimistas, o Cristo agora vem da Floresta, da mesma forma que São Francisco torna-se caboclo. Esta constatação, mais uma vez dialoga com a análise da antropóloga Jaqueline Rodrigues de Assis (2018) que sugere o movimento de “caboclição do cristianismo” empreendido pelo Santo Daime. No entanto, para muitos dos que vão às cerimônias e decidem não voltar, muitos tomam esta decisão por estarem especialmente incomodados com os elementos cristãos uma “cristianização da *ayahuasca*”. Para eles, isto parece não funcionar por chocar com seu imaginário idealizado de uma floresta amazônica virgem nas quais viveriam em harmonias indígenas nus. Além das figuras cristãs, entre os daimistas, a devoção a entidades do panteão

africano também tem se tornado crescente. Sustento a tese de que isto ocorre tendo em vista as linguagens disponíveis acerca das experiências sensíveis com a *ayahuasca* que, sendo vividas em uma modernidade fundada pela racionalidade, tende a ampliar a possibilidade de experiências a partir da diversidade de narrativas e explicações simbólicas acerca da experiência.

CAPITULO IV – INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SANTO DAIME EM PORTUGAL: O CRISTO DA AMAZÔNIA E A ESFERA PÚBLICA

O presente capítulo encerra este trabalho voltando-se ao estudo do diálogo do Santo Daime em Portugal com a esfera pública. Aqui, discutiremos alguns aspectos da legalização do uso da *ayahuasca* no Brasil bem como os conflitos relativos ao uso sacramental da bebida em Portugal. Pontuamos também que nenhuma legislação sobre a bebida ou sobre a religião daimista foi publicada oficialmente pelo Estado português, o que nos deixa com os relatos e dados colhidos em entrevistas, durante a pesquisa de campo a respeito da questão.

Entre as negociações necessárias a esta diáspora, veremos que a “legalização do Santo Daime em Portugal” não é desejo de todos os daimistas e que passa por algumas contradições no interior da religião. Sobre isso, tendo o pedido de Registro de Pessoas Colectivas Religiosas negado, o Santo Daime existe publicamente em Portugal enquanto uma “associação em defesa do meio ambiente”. Nesta mesma zona de acinzentamento, sementes de “jagube” e “rainha” vêm brotando – isto é, em seu sentido literal - no que se considera atualmente enquanto território português. Neste caso, como o Santo Daime negocia com seus adeptos, sua demanda flutuante e o estado a partir das identidades de “religião” e “associação em defesa do meio ambiente”?

4.1. Panorama geral da legalização do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil

O movimento de expansão do Santo Daime também foi marcado pelo aprofundamento no processo de institucionalização da religião daimista no Brasil, uma vez que o Santo Daime também passou a ganhar mais visibilidade na esfera pública. Neste contexto, muitos foram os percalços encontrados pelos grupos religiosos conhecidos como *grupos ayahuasqueiros* no Brasil, a começar pela proibição equivocada e temporária da *Banisteriopsis Caapi* pela Divisão Nacional e Medicamentos (DIMED) na década de 1980⁴⁹.

⁴⁹ Disponível em: < <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Portaria-02-de-marco-de-1985-da-DIMED.pdf>> Acesso em: 12/06/2019

A decisão fora contestada pelos demais grupos *ayahuasqueiros* – Barquinha, União do Vegetal e Santo Daime -, desse modo, o até então CONFEN - Conselho Federal de Entorpecentes -, designou um Grupo de Trabalho para pesquisar os rituais envolvendo o uso da *ayahuasca* no País⁵⁰. Curiosamente, muitos dos pesquisadores envolvidos, se tornaram adeptos da religião durante as investigações, e assim, sob autorização de Sebastião Mota, fundaram no Sudeste e no Sul, novas igrejas daimistas. Atualmente a última resolução referente ao Santo Daime no Brasil é a resolução nº 10 de 2010, publicada no dia 26 de janeiro no Diário da União⁵¹. A resolução reforça a legalidade do uso estritamente religioso da bebida, mantendo ilegal o uso recreativo da *ayahuasca*. Estão também no quadro de ilegalidade, questões ligadas à comercialização e ao consumo da bebida com demais substâncias ilícitas dentro das cerimônias. A decisão também considera o parecer final emitido pelo INCB (International Narcotics Control Board)⁵² a respeito da *ayahuasca*, onde a bebida passa do controle internacional ao controle nacional de cada país, de modo que caberá a cada governo, a tomada de medidas a respeito do uso da *ayahuasca*. A resolução também discorre sobre a formação do Grupo de Trabalho, seus apontamentos, recomendações e reforça a legalidade do uso estritamente religioso da bebida, mantendo ilegal o uso terapêutico da *ayahuasca*. Estão também no quadro de ilegalidade, questões ligadas à comercialização e ao consumo da bebida com demais substâncias ilícitas. De acordo com o relatório final do Grupo de Trabalho o qual substanciou a decisão final da normativa,

24. Trata-se, pois, de ratificar a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social, é credora da proteção do Estado, nos termos do art. 2º, "caput", da Lei 11.343/06 (6). e do art. 215, §1º, da CF. Devem-se evitar práticas que possam pôr em risco a legitimidade do uso religioso tradicionalmente reconhecido e protegido pelo Estado brasileiro, incluindo - se aí o uso da Ayahuasca associado a substâncias psicoativas ilícitas ou fora do ambiente ritualístico.⁵³

Quanto às pesquisas relacionadas à *ayahuasca*, a resolução afirma que

Devem-se fomentar pesquisas científicas abrangendo as seguintes áreas: farmacologia, bioquímica, clínica, psicologia, antropologia e sociologia, incentivando a

⁵⁰ Resolução nº 04/85. Disponível em: < <https://www.bialabate.net/pdf/texts/Resolu%20n%20ba04%20de%201985.htm> > Acesso em: 22 de jan. 2020.

⁵¹ Disponível em: https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1_25_01_2010.pdf Acesso em: 02/05/2019

⁵² Disponível em: http://www.incb.org/documents/Publications/E-Publication_FINAL.pdf Acesso em: 13/07/2019.

⁵³ ANEXO GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO - GMT- AYAHUASCA RELATÓRIO FINAL. Disponível em: < https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1_25_01_2010.pdf >

multidisciplinaridade; b. Sugere-se ao CONAD que promova e financie, a partir de 2007, pesquisas relacionadas com o uso e efeitos da Ayahuasca.⁵⁴

Nesta resolução, também ficam evidenciados critérios de responsabilidade ambiental, de modo que reconhecido o uso religioso da *ayahuasca*, a legislação “pressupõe” a responsabilidade ambiental destas religiões com relação a extração das plantas. Além disso, a resolução incentiva que as entidades religiosas devem ser autossustentáveis e buscar o cultivo das espécies. (BRASIL, 2010)

A partir destes apontamentos, podemos observar três aspectos relevantes a serem observados no que diz respeito ao diálogo entre religiões ayahuasqueiras e o Estado brasileiro. Neste cenário, aspectos relativos a cultura, à ciência e à ecologia aparecem como importantes pontos da legitimação do Santo Daime no Brasil. Adiante, adentraremos nesta análise à luz de Emerson Giumbelli (2003), o que nos auxiliará, nos próximos tópicos, no estudo da relação entre o Santo Daime e o espaço público em Portugal. Na visão de Emerson Giumbelli (2003), a relação entre religião e Estado produz modos de presença. Estes modos de presença passam a ser construídos dentro do contexto de secularização e não enquanto oposição a ele. Isto também já nos mostra como, em sua análise, religioso e secular são indissociáveis na modernidade. (GIUMBELLI, 2003) Deste modo, podemos observar que ao mesmo tempo que há acomodação de agentes religiosos neste Estado secular, há também definições seculares do que é religião. (GIUMBELLI, 2003) Sendo assim, o que ocorre é que a presença do religioso no mundo secular, acaba passando inevitavelmente por dispositivos estatais, o que vemos com evidência no caso do Santo Daime em Portugal.

No Brasil, assim como em Portugal, vemos a presença da igreja católica na consolidação de um Estado republicano e em seu diálogo com a religião. Em ambos os casos, esta presença também se tornou fundamental na consolidação e manutenção de regimes antidemocráticos, como vimos no capítulo II no tópico sobre a laicidade portuguesa que caminha na contramão do multiculturalismo. Neste sentido, é indiscutível que o cristianismo católico acabou se apresentando, tanto no Brasil, quanto em Portugal, como referência de religião e como parte de uma autoevidência construída de forma colonial. No Brasil, onde religiões afro-brasileiras passaram a se formar séculos atrás, a legitimidade destas religiões passou a ser debatida oficialmente ao fim do sec. XX, quando a dificuldade de classificação das chamadas “religiões mediúnicas” parece surgir. O código

⁵⁴ Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-_1_25_01_2010.pdf>

penal criminalizava a “prática da magia” e “sortilégios” utilizados por estas religiões. (GIUMBELLI, 2003) Estas práticas muitas vezes tinham função terapêutica, o que do ponto de vista do Estado, foi preciso restringir à medicina acadêmica garantindo-lhe o monopólio da cura.

No caso do espiritismo, esta religião, como aponta Giumbelli (2003), passou a legitimar suas práticas e se esquivar das perseguições reforçando suas práticas religiosas a partir do conceito de “caridade” já utilizado pelo catolicismo. Deste modo, a cura por fins mediúnicos tinha por fim, a caridade. A partir desta chave da “caridade”, o estado pôde conservar o monopólio da cura à medicina acadêmica e do ponto de vista religioso, houve uma adequação das terapêuticas não acadêmicas à “intervenções espirituais”. (GIUMBELLI, 2003) Este argumento da caridade dialogava também com a moralidade católica e suas práticas assistencialistas. Isto também deu condições para que os espíritas exercitassem as prerrogativas concedidas às associações religiosas a partir da institucionalização de seus grupos.

Na contramão dos espíritas, terreiros de umbanda e candomblé se mantiveram sem registros no cartório no Brasil, uma vez que suas práticas apresentavam inadequação ao estatuto de religião. Para que isso ocorresse, foram precisos investimentos para que houvesse uma adequação e reconhecimento a partir de uma outra via de presença no espaço público. (GIUMBELLI, 2003) Vemos então que, no Brasil, especialmente na Bahia, o candomblé faz parte da identidade baiana que é oficialmente promovida. A partir do Congresso Afrobrasileiro no Nordeste em 1930, os cultos afro-brasileiros passaram a se reivindicar como religiosos. Em 1937, Edson Carneiro pontou que não havia nada nestas religiões que colocavam em xeque a ordem pública. Havia também, o que Nina Rodrigues pontuou como um “sentimento religiosos” contra o qual a repressão não adiantaria. (GIUMBELLI, 2003) No que diz respeito à prática que ficou conhecida como “curandeirismo” em alusão às “práticas mágicas” destas religiões foi possível, a partir desta categoria, elaborar uma distinção entre “charlatanismo” e “curandeirismo”. No que diz respeito ao “curandeirismo”, haveria uma mentalidade baseada no que Ramos chamou de “psicologia diferenciada”. (GIUMBELLI, 2003)

Mais tarde, já em 2003, quando o estado do Rio Grande do Sul passa a criminalizar maus tratos com animais, as religiões de matriz africana que praticavam o abate de animais tiveram dois tipos de argumentação. Um deles, era baseado no próprio argumento de crueldade utilizado pelo Estado. Isto é, em termos de crueldade, qualquer abate animal pressupunha um nível de crueldade. Por outro lado e com muita importância, estaria o caráter religioso do abate que legitimaria a

prática. Nesse caso o chamado “caráter religioso” atestava o aspecto da tradição como signo distintivo. (GIUMBELLI, 2003). Isso se traduz na escolha de um argumento culturalista para legitimação de práticas religiosas.

Com base nestes dois casos, vemos que o autor (2003) pontua dois vieses de legitimação da religião no espaço público no Brasil: generalista, a partir do qual “religião” pode ser preenchido por várias espécies; diferencialista, onde a noção de religião é diretamente acionada e construída por referências a condições específicas sem uma regra geral. Sobres estes vieses, o autor amplia tal tipificação ideal para além das religiões de matriz africana, pontuando os mais variados desdobramentos deste viés diferencialista, que no caso das religiões afro-brasileiras no Brasil, operou por meio da chave da cultura que também têm suas nuances e polissemias. No que diz respeito às religiões ayahuasqueiras que se confrontavam com as concepções hegemônicas sobre o religioso, bem como a guerra internacional a (algumas drogas), inevitavelmente optou-se por um viés diferencialista no qual a cultura por meio do que chamamos aqui de amefricanidade do Santo Daime foi acionado. Pesquisas foram acionadas a partir investigações científicas multidisciplinares que presaram, sobretudo na configuração social dos grupos e na investigação da existência ou não de danos sociais causados pela ingestão da *ayahuasca*, o que evoca um olhar para além da substância e sim, sobre o seu uso dentro de contextos específicos. Além disso, a resolução diz “pressupor”, ou seja, a legislação entende que a própria atividade religiosa destes grupos, vincula a existência dos mesmos, a partir de uma noção de responsabilidade ambiental, uma vez que a *ayahuasca*, como endêmica da floresta amazônica, implicaria no replantio das espécies para o sustento da expansão.

De acordo com Beatriz Labate e Kevin Feeney (2011), a resolução de 2010 ainda teria algumas controvérsias, uma vez que ao estabelecer uma deontologia do conjunto de regras sem coerções diretamente estabelecidas, pode soar como apenas uma resolução que delimita “recomendações” sobre o uso da bebida, o que para outros, trata-se apenas de uma “forma menos invasiva de controle social” (LABATE, FEENEY, 2011, p. 6). Outra possível leitura sugerida pelos autores, seria a de que as possibilidades de sanções estariam na lei anti-drogas brasileira 11.343/2006, de modo que todos os desvios dos parâmetros da resolução nº 10 de 2010 resultariam nas implicações equivalentes às aplicadas no caso de drogas ilícitas, como é o caso da *cannabis*. (LABATE, FEENEY, 2011).

A possibilidade de existência do Santo Daime em outros continentes envolve processos institucionais que se correlacionam com as decisões jurídicas tomadas no Brasil a respeito da legalidade da *ayahuasca*. Sendo esta legislação ainda passível de interpretações, em muitos países, como é o caso de Portugal, e mesmo no Brasil, o Santo Daime existe em uma zona de acinzentamento. Entendendo a liminaridade ou o “acinzentamento” como um lugar de possibilidades, a seguir, analisaremos um pouco da relação do Santo Daime com a esfera pública no país estudado.

4. 2. Legalização do Santo Daime em Portugal

Em outubro de 2017, a igreja C. C. L. intensificava suas preparações para o recebimento da visita de José Ricardo. Para isso, a irmandade, já há algum tempo, realizava durante as concentrações, o “Terço de Jesus” que foi recebido por José Ricardo. A presença do “terço de Jesus” nas concentrações tinha o objetivo de ensaiar a todos, para que assim, todos pudessem se familiarizar com as frases da oração bem como a sequência de gestos simultâneos à parte final da oração. O “Terço de Jesus” foi recebido e incorporado às cerimônias realizadas no C. d. M. no ano de 2008 por José Ricardo. (PLATERO, 2018) A irmandade da igreja C. C. L. em Portugal também passara longas semanas organizando “cadernos de hinários” que seriam comercializados pela igreja. As madrinhas incentivavam o ensaio dos hinos, e, da parte dos associados à igreja, percebo que houveram esforços econômicos, tendo em vista que o custeio da visita de José Ricardo ficaria a cargo da igreja. Além de questões ligadas à realização de cerimônias na igreja, os daimistas também trataram de organizar um local para hospedar José Ricardo e somavam-se aos interessados em compartilhar dos custos envolvendo a hospedagem, o que lhes garantiria estarem próximos a José Ricardo para além das cerimônias.

Nas últimas semanas da organização, estive presente em um “mutirão” na igreja, onde passamos o dia a limpar o e organizar o espaço da cerimônia. Para a participação no que seria um “retiro de um final de semana” de longas cerimônias realizadas por José Ricardo, um valor sugerido era cobrado por participantes, visando assim a cobertura dos custos e despesas relativos à vinda de José Ricardo. Tais valores eram flexibilizados por Ana e Regina a depender das condições financeiras dos fardados, como ocorrera comigo. Neste caso, fui gentilmente acomodada junto a mais duas mulheres daimistas nos arredores da igreja, no “quarto das crianças” para que dormisse

durante a noite. Este arranjo me poupava dos custos divididos por daimistas relativos à hospedagem no mesmo espaço alugado para hospedar José Ricardo, ainda que, durante a noite fossemos até este espaço para jantarmos todos juntos.

A visita de José Ricardo não se restringira, no entanto ao ambiente do sagrado, mas a importantes participações públicas como no congresso do SICAD (Serviço de Intervenção nos Comportamentos Aditivos e nas Dependências), e, em seguida, na “Palestra Sobre Ciência das Religiões” na Universidade Lusófona. Fui informada de que o congresso no SICAD era restrito aos participantes e pessoas dispostas a pagar um alto valor em dinheiro, o que foi um impedimento para minha ida ao evento. Sobre a palestra, Ana relatou-me que a presença de José Ricardo no SICAD voltava-se a exposição de que a *ayahuasca* “não criava nenhum tipo de dependência” e que sua fala se organizava a partir de pontuações sobre a história do Santo Daime no Brasil, passando especialmente por sua origem amazônica. Este teria sido um bom momento, segundo minha interlocutora, de estar em público sem temer estar cometendo uma infração, tendo em vista que a presença de José Ricardo não acusava diretamente a existência do Santo Daime em Portugal.

Durante a palestra seguinte, na Universidade Lusófona, pude encontrar com alguns membros da igreja C. C. L. que foram até o local assistir ao evento. Além deles, havia menos de dez pessoas no ambiente. Deste modo, percebi que não havia ali um grande público, tendo em vista que somando estas pessoas aos daimistas, podemos calcular um número de aproximadamente 17 pessoas no ambiente.

A fala de José Ricardo iniciou-se com dados sobre a Amazônia, o que serviu de chão, para que assim, o tema da *ayahuasca* fosse introduzido. Em seguida, José Ricardo contou um pouco sobre as origens do Santo Daime e sobre seu protagonismo durante o processo de legalização do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil, explicando assim, as etapas para que isso ocorresse. A fala de José Ricardo foi finalizada com um hino cantado por ele de pé, frente ao microfone no auditório da Universidade Lusófona, o que causou comoção entre os daimistas. Encerrada a fala do psicólogo, a fala seguinte foi realizada por um psiquiatra sobre o uso terapêutico da *ayahuasca* e seus benefícios. O evento fora organizado pela igreja C. C. L. que precisou pagar em dinheiro pelo tempo do evento no espaço. Estas participações públicas de José Ricardo, vislumbravam parte da estratégia de diálogo do Santo Daime com o Estado português, tendo em vista que, na visão de Ana, era mais seguro que José Ricardo, em sua condição de brasileiro, psicólogo, liderança

daimista e participante no “processo de legalização no Brasil” falasse sobre o Santo Daime. Além da legitimidade atribuída a ele, estava novamente, a possibilidade de tornar o “daime público” sem que isso condenasse diretamente pessoas ligadas ao daime em Portugal, mesmo porquê, nada sobre a existência da religião em Portugal foi mencionado.

Em uma entrevista com Ana, a madrinha da igreja C. C. L. aponta que este teria sido o último “grande movimento” em direção ao “processo de legalização do Santo Daime em Portugal”. Desde 2015, a Comunidade Daimista de Portugal encaminhou a bebida *ayahuasca*, para análise química a fim de realizar a medição da porcentagem de DMT presente na bebida. Tal movimentação teria sido motivada a partir do estudo do procedimento tomado pelo Estado Português acerca da apreensão de litros de Daime portados por um Espanhol em 2011⁵⁵. Segundo Ana, o processo fora arquivado tendo em vista a impossibilidade do Departamento Científico da Polícia de quantificar a porcentagem de DMT presente na bebida.

A análise química do Daime foi então encomendada pela Comunidade Daimista de Portugal ao INFRAMED, o que representou elevados custos à associação. Segundo Ana, a pessoa responsável pela pesquisa era “uma pessoa muito importante na área, com muitos títulos”, no entanto, desde o ano de 2015, em suas palavras, “nada aconteceu, só empecilhos”. (comunicação pessoal) As devolutivas dos pesquisadores eram de que, segundo Ana, “ora, a pesquisadora havia engravidado, ora a máquina havia quebrado...” (comunicação pessoal), o que, na Comunidade Daimista, gerou um pouco de frustração. “Nós perguntamos, pra quê tanta negativa?” (comunicação pessoal) Entre as dificuldades, está o fato de que, segundo Ana, o país não pode importar a substância base para que o DMT seja analisado *in natura* para que assim, a dose seja analisada. Para Ana, a análise química da bebida seria uma das questões mais importantes no “processo de legalização do Santo Daime em Portugal”, uma vez que “seria provado que a quantidade de DMT presente na bebida é abaixo do que é proibido internacionalmente”. (comunicação pessoal) Com indignação, Ana também me relatou que “os pesquisadores tiveram que apresentar atestado de antecedência criminal para realizar a pesquisa”. Ainda segundo ela, “Na hora do DMT, ninguém conseguiu”. (comunicação pessoal) E finaliza: “De amostra em amostra, daqui a pouco eles abrem um trabalho”. (comunicação pessoal)

⁵⁵ Departamento de investigação penal de Lisboa. Disponível em: < https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2018/08/Notificacao_Arquivamento_Santo_Daime_Portugal_2012.pdf > Acesso em: 22 jan. 2020.

Esta “grande movimentação” em 2015, no entanto, não foi a primeira tentativa da Comunidade Daimista de Portugal em direção a “legalização do Santo Daime em Portugal”. A própria fundação da Comunidade Daimista de Portugal entre 2004 e 2005 visava, a princípio, a obtenção do Registro Nacional de Pessoas Coletivas. Segundo nossa interlocutora, o RNPC logo percebeu na documentação exposta pela comunidade, que havia um “cunho ecológico” ou “espiritual” e não se poderia obter o documento que pontuasse estas duas características. O grupo teria explicado a impossibilidade de dissociar ambas questões, que o Santo Daime se trata de uma religião vinda da Amazônia e que uma forma de retribuir esta origem, seria “ter consideração com a floresta” enquanto locus de origem dos ensinamentos do Santo Daime. Este olhar se tratava de uma “obrigação” do grupo de incluir esta “consideração” em seu modo de ser. Este questionamento acerca da identidade do grupo teria se alongado por anos, muito embora o RNPC já deixasse claro que o grupo não seria considerado religioso, tendo em vista seu uso do que chamaram de uma “droga”. Ao receber a negativa do RNPC, o grupo mesmo reconhecendo seu direito de recorrer à decisão, também logo fora desencorajado pelo órgão que pontuava a inviabilidade de conceder-lhes este tipo de registro. De acordo com Ana, o parecer do RNPC era de que aquelas pessoas se escondiam por trás de uma identidade religiosa para o consumo de drogas ilícitas, o que foi encaminhado ao SICAD para uma melhor avaliação daquelas substâncias.

A narrativa de Ana sobre este processo se aproxima do relato da pesquisadora Patrícia Paula Lima (2017) acerca dos caminhos percorridos pela União do Vegetal em Portugal (UDV-PT). De acordo com a pesquisa da autora, a União do Vegetal, que já existia no país desde 2003, deu início ao “processo junto às autoridades governamentais com o intuito de avaliar a sua fixação no país através do registro denominado Associação Religiosa como Pessoa Coletiva.” (LIMA, 2017, p. 1) A UDV-PT, no entanto, teve o pedido de registrar-se como sociedade religiosa três vezes negado. Desse modo, a comunidade buscou outros recursos, como o “cadastramento dos sócios na formação da associação local.” (LIMA, 2017, p. 2), além disso, embora a religião precisasse reduzir o número de cerimônias a receber adventícios, tais cerimônias continuaram a ocorrer – mesmo que em maiores intervalos de tempo -. Para isso, os dirigentes pautavam a seguridade dos rituais a partir na Declaração de Direitos Humanos da ONU. (LIMA, 2017) Um advogado local também teria os orientado que mantivessem imigrantes ilegais ausentes das reuniões até que pudessem legalizar-se no país. Embora tenham mantido uma pausa na realização das cerimônias no ano de 2011 “por precaução” até que fosse concluído o processo. (LIMA, 2017) Assim, neste mesmo ano, a UDV-

PT registrou-se juridicamente no país com o nome de “Associação Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – Portugal”, visando assim, a próxima etapa: reconhecer a religião perante ao Ministério da Justiça e iniciar a atividade no Registro de Pessoas Coletivas, o que ainda se configura como o mais baixo escalão alcançado por uma sociedade religiosa em Portugal. (LIMA, 2017)

Em entrevista à Patrícia Paula Lima (2017), André Folque, membro da Comissão de Liberdade Religiosa em Portugal, explica que existiriam cinco diferentes classes de comunidades religiosas.

a) Primeiro, a Igreja Católica Romana como instituição internacional, garantida pelo direito internacional enquanto equiparada aos estados, que concluiu uma nova Concordata com o Governo Português, em 2004 (...); b) Estas são o segundo nível, das igrejas estabelecidas ou radicadas (com raízes). Aquelas que o Governo, aconselhado pela Comissão da Liberdade Religiosa, considera preencherem um papel importante, ainda que circunscrito a um âmbito regional ou local (...). c) O terceiro nível é o das igrejas inscritas. Dispõem de todos os direitos gerais, próprios da liberdade religiosa. d) Depois, devemos considerar as igrejas estrangeiras e as suas comunidades portuguesas no território nacional. Podem manter a sua natureza estrangeira (v.g. a Igreja de Inglaterra) em lugar de criarem uma pessoa coletiva portuguesa. e) Por fim, as simples associações religiosas. Este é o escalão mais baixo porque muito mais fundado na liberdade de associação do que em direitos de natureza religiosa (LIMA, 2017, p. 3).

Ao pesquisar na internet a respeito da existência da Associação Jurídica da UDV-PT, foi possível encontrar sua razão social, bem como o número do NIF, endereço, e, no campo “atividades” a informação é imprecisa e se enquadra como “outras atividades”. No caso da Comunidade Daimista de Portugal, as informações estão disponíveis de modo semelhante, muito embora, no campo “atividades” a Comunidade Daimista de Portugal se enquadra em “associação em defesa do meio ambiente” como já mencionamos nos capítulos anteriores. Ao retomarmos o relato de Ana acima, alguns detalhes em torno do processo empreendido pela Comunidade Daimista de Portugal nos chamam a atenção, uma vez que a opção de “outras atividades” parece ter sido negada à Comunidade que foi questionada por anos acerca de sua identidade. De acordo com os relatos de Ana, a Comunidade foi duramente questionada sobre sua atividade, de modo que as opções “atividade espiritual” ou “atividade religiosa” foram vetadas pelos órgãos responsáveis.

“Há um controle muito grande com relação à substância. Se bem que a umbanda também não é aceita... É muito difícil entrar em um País e se colocar como religião” (Entrevista, Ana, 2020) Reconhece Ana, ao ser questionada por mim a respeito dos possíveis motivos da não obtenção do registro de Pessoas Coletivas Religiosas. Ela também pontuou o pouco impacto econômico trazido

pelo Santo Daime a Portugal, em virtude da minoria quantitativa praticante da religião. No entanto, ao terem negada a opção de se afirmar enquanto religião por “utilizarem uma droga”, a Comunidade Daimista de Portugal foi encaminhada ao SICAD, instituição voltada ao trato de comportamentos aditivos e dependências químicas. Ao procurarem o SICAD, pela primeira vez, o que antecedeu a visita de José Ricardo em 2017, Ana relata que o presidente do órgão recebeu a Comunidade Daimista, que apresentou a ele o processo ocorrido no Brasil. Segundo ela, o presidente, ao ter visto a assinatura da normativa 001/2010 no Brasil pela pessoa de Jorge Armando Félix, teria ficado satisfeito tendo em vista o reconhecimento e a admiração que tinha pelo seu trabalho. Apesar disso e de ter pedido para que ficasse com a documentação, o presidente do órgão disse ter suas ações limitadas pela estrutura burocrática do Estado, isto é, ele só poderia emitir algum parecer se fosse solicitado.

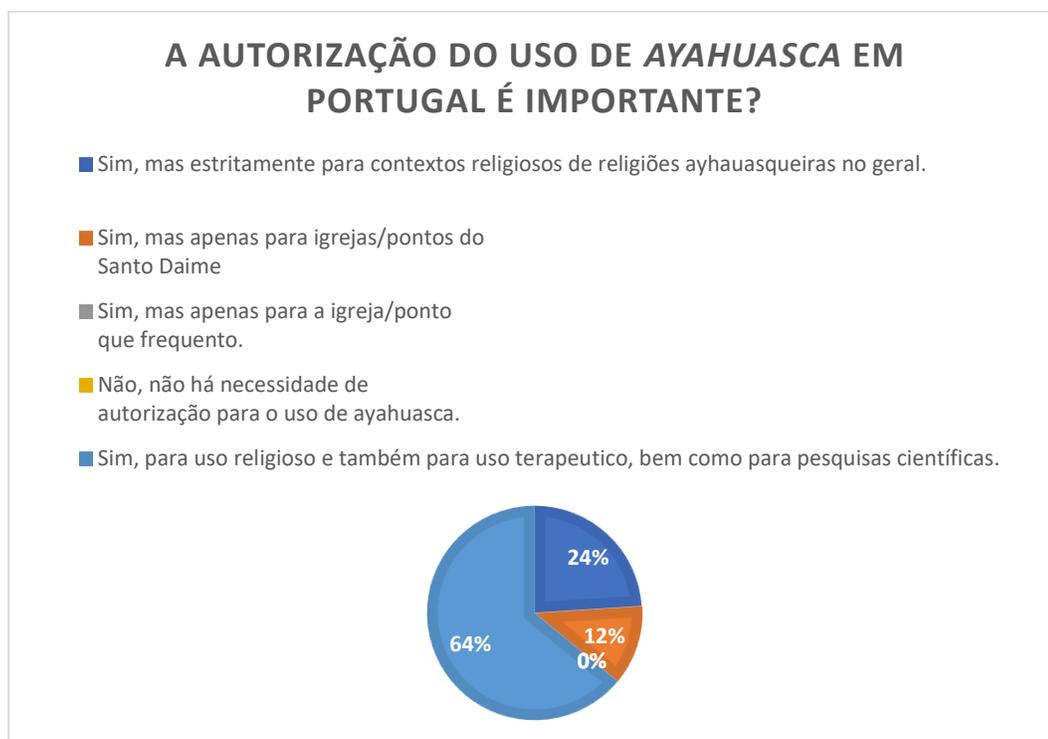
Vemos até aqui, a partir da análise dos relatos, e, em diálogo com que já fora mencionado acerca da política de laicidade de Portugal, que a forte concepção ocidental de “religião” fecha as portas às religiões ayahuasqueiras enquanto religiões legítimas. Junto a isso, a guerra internacional a (algumas) drogas reforça estereótipos negativos atribuídos a estas religiões. Ao mesmo tempo é curioso vermos que tais religiões se afirmam enquanto “religiões” pelo próprio processo ocidental de separação institucional que passou a consistir no núcleo duro da modernidade. (CASANOVA, 2008) No que diz respeito às liberdades democráticas, vemos sua fragilidade diante da afirmação incisiva que desencorajava a Comunidade a entrar com um recurso para obtenção do registro.

O uso religioso ou espiritual dos chamados psicodélicos nestes cenários apresenta grandes desafios aos Estados. Estes desafios estão postos, especialmente a seus adeptos, que tendem a sofrer constantes violências institucionais do Estado que coloca em xeque a liberdade religiosa destes indivíduos. Além disso, tais limitações são importantes “nós” de conflitos que tendem a integrar a experiência daimista, participando assim das dinâmicas intra grupais em Portugal, intergrupais e extra grupais dos adeptos. A seguir, trataremos do assunto com um pouco mais de densidade.

4.3. As contradições internas da “legalização do Santo Daime em Portugal”

Em termos quantitativos, 100% dos daimistas de Portugal que participaram das entrevistas e responderam ao formulário, consideravam importante a autorização do uso da *ayahuasca* pelo Estado português. Destas pessoas que responderam ao questionário, 16 considera que a *ayahuasca*

deve ser autorizada para uso religioso, terapêutico e para fins de pesquisas científicas. 6 dos respondentes considera que a *ayahuasca* deve ser autorizada para uso estritamente religioso, e, 2 deles acredita que a *ayahuasca* deve ser legalizada apenas para o uso em cerimônias do Santo Daime.



Os dados acima não refletem a realidade total, uma vez que, ao observarmos os conflitos relacionados ao tema, percebemos o protagonismo da “legalização do Santo Daime em Portugal” nos contornos atuais que direcionam algumas relações no campo daimista português atual. É diante dessa realidade observada, em diálogo com as respostas dos questionários, bem como com a análise das entrevistas em profundidade, que vemos que as contradições envolvendo a “legalização do Santo Daime em Portugal” são ainda mais complexas. No questionário, a opção “não há necessidade de autorização para o uso da *ayahuasca*” teve 0 marcações, e, na observação participante, bem como nas entrevistas, curiosamente, parece ser a maior tendência, com ressalvas que serão tratadas a seguir.

O verso do hino Das Virtude de Mestre Irineu “Dou licença e dou pancada/Aqui eu faço a minha justiça/ Precisamos acabar/ Com o correio da má notícia” (SERRA, 2015) é muitas vezes

retomados dentro da religião daimista. Muitas vezes daimistas retomam este verso, e, especialmente a expressão “correio da má notícia” em censura ao que o senso comum chamaria de fofoca. A censura ao “correio da má notícia” tornou-se assim, parte da “disciplina” do Santo Daime que corresponde ao que chamamos no capítulo I de uma estética da discrição que tende ao contorno e a pacificação de conflitos internos. Nesta visão, o conflito entre “irmãos” é visto como uma ameaça à coesão da irmandade, desagradado ao Mestre que prega a união. Na contramão destes ensinamentos, estes conflitos, do ponto de vista sociológico, são imprescindíveis para a análise da realidade estudada, tendo em vista que os conflitos condensam tendências, representando uma das dimensões do “nó” do pluralismo presente dentro da religião, bem como seus entrecruzamentos com a esfera pública.

A maior parte dos entrevistados nas entrevistas semiestruturadas dividiam-se entre pessoas 1) favoráveis ao processo, mas que não se envolvem com o mesmo por: a) motivos financeiros; b) desacreditam no seu sucesso; 2) não favoráveis ao processo por a) não acreditam em seu sucesso; b) os recursos financeiros são insuficientes; c) não acreditam nos caminhos que vem sendo percorridos até o momento, d) acreditam que seu impacto será negativo; 3) favoráveis e envolvidos com o processo que: a) não acreditam no seu sucesso; b) acreditam no seu sucesso. Com a criação da Comunidade Daimista de Portugal em 2004 por Ana e Regina como uma associação representativa para os daimistas em Portugal, fica muito marcada a participação entre pertencentes e não pertencentes à associação em sua participação no “processo de legalização” Segundo Ana,

nós criamos, né, desde 2004 pra 2005 essa associação e apresentamos a todos. Um por um, sobre o quê que se tratava... Que a minha ideia era fazer uma reunião de pessoas pra que aquilo tivesse um quórum de pessoas interessadas, num movimento pra legalizar, né... O Daime... Mas as pessoas não se... Não chegaram muito... Por diversas coisas, porque “ah, isso gasta dinheiro”, “isso dá trabalho”, “porque isso envolve responsabilidade”. Porque “ah... primeiro vocês conseguem, depois, se vocês passarem, a gente vai atrás” que não é uma coisa muito simpática de ouvir, né. Mas... A gente estava buscando companheiros, não estou dizendo “ah, eu vou e vocês... estou fazendo para vocês”. A gente tava procurando uma colaboração e... E pessoas que ocupasse um. Um número, né... Ainda que cada um estivesse no seu. (Entrevista, Ana, 2020)

Para participar da Comunidade Daimistas de Portugal, Ana e Regina definiram algumas questões importantes, como a vinculação desse ponto ou igreja a alguma matriz religiosa já consolidada. Em outras palavras, essa vinculação, se refere a uma matriz religiosa, até os dias de hoje, consolidada no Brasil, como a ICEFLU, CEFLI, a igreja C. d. M. - a qual preservaremos o nome institucional -, entre outros. Isso, para Ana, asseguraria uma consistência nas cerimônias realizadas pelos interessados em participar da associação, bem como na “procedência do Daime”.

Estas questões, para Ana, são relevantes pois indicariam o cuidado ao ministrar o Daime baseado na normativa 001/2010. Esta postura também se justificaria, para a interlocutora como um procedimento de segurança para a própria associação e sucessivamente, ao “processo de legalização”.

Então era bom que se... Se... Se isso acontecesse, por exemplo, de chegar um ponto ou uma Igreja e se associar, tem os requisitos, né? Tem os requisitos pra começar isso... Que segue uma linha ritual e que tá... E que tem uma autorização de alguém. Quem autorizou abrir? Quem é que te autorizou a abrir isso aí? Né... Daonde vem teu Daime? É da internet? (Entrevista, Ana, 2020)

Ana justifica sua afirmação a partir da identificação do risco de se responsabilizar institucionalmente por grupos que utilizem a bebida *ayahuasca* fora dos princípios da normativa 001/2010. O que ocorre, é que a resolução 001/2010, não é clara acerca da exportação de *ayahuasca*. É por isso que, segundo Ana, em países como no Canadá, são realizados acordos para importação da bebida com o governo brasileiro. Em outros casos, como no Hawaii, as férteis terras vulcânicas se tornaram propícias ao plantio de “jagube” e “rainha”, tornando o Hawaii, na palavra de muitos interlocutores, como um dos “abastecedores de algumas igrejas de Daime dos EUA”. Entendemos, no entanto, que Ana refere-se então, a maior aproximação possível com as diretrizes estabelecidas pela resolução 001/2010. Na Igreja C. C. L. são realizadas anamneses com interessados em participar do rito, não são consumidas outras substâncias ilícitas dentro do ambiente da cerimônia e o Santo Daime não é ministrado para menores de 18 anos sem a autorização dos pais. Quanto a “procedência do Daime”, este é importado da igreja C. d. M., muito embora, tendo em vista a possibilidade dos riscos e imprevistos, a C. C. L. conte com a possibilidade de um abastecimento temporário a ser repostado de igrejas vizinhas, como na Espanha.

No caso do ponto J. d. S. F. e os demais grupos como o P. d. L. d. N. E. ligados a Francisco, seu abastecimento ocorre por meio de Reinaldo Zanelli. Este agente, como já mencionamos, desvinculou-se da ICEFLU, e, atualmente, atua na expansão de forma “autônoma” (comunicação pessoal). Estas redes de abastecimento também são responsáveis por laços de sociabilidades e vínculos entre grupos em Portugal, de modo que, a Igreja C. C. L., não se inserindo neste circuito de distribuição, se mantém, em uma dimensão, distante de parte dos encontros promovidos por daimistas ligados a Francisco. Identificamos ainda, o agravante da restrição do uso da Santa Maria por parte da Comunidade Daimista de Portugal e os requisitos institucionais para se pertencer a associação. Durante as entrevistas, Ana e Regina diziam não reconhecer a existência de outras

igrejas daimistas em Portugal, “apenas grupos familiares”, que ao serem entrevistados, também se reconheciam como tal. Ao perguntarmos sobre o trânsito religioso das lideranças do C. C. L., ambas disseram visitar igrejas na Espanha, que “são como o C. C. L.” nos termos de serem “igrejas”, mesmo que ligadas a outras instituições que não o C. d. M.

Ao questionarmos não membros da igreja C. C. L. a respeito do “processo de legalização” identificamos que apenas dois deles estavam “vinculados” ao processo. Muitos diziam perceber que se tratava de “uma batalha perdida”, ou mesmo, um movimento nada estratégico que poderia resultar no maior controle do Daime.

Eu cheguei a um ponto que eu admiro a determinação e a resiliência da Ana e da Regina. Mas eu confesso, Paulina, que eu cheguei a um ponto, que eu **disse “eu acho que o caminho não é esse”** [grifo nosso] eu acho que o caminho deve ser de outra maneira. E elas já tentaram de toda maneira... (...) porque o processo já está tão parado, mas tão parado... A última vez que perguntei talvez foi no ano passado já era constrangedor ela própria explicar, porque ela já estava tão triste... **Acho que a própria vida já está a manifestar que o caminho não é esse.** [grifo nosso] E eles não acreditam. E eu não quero ser eu a desmotiva-las. Então eu entreguei. Eu não estou mais no processo, eu não quero estar, eu não acredito. (...) Então eu me retiro. Mas eu rezo muito a Deus, porque eu sei que no momento que elas conseguirem para o C.C.L, elas conseguem pra todo o Portugal e para todos os países da Europa.

Mas do ponto de vista prático, legal, da legalização, eu acho que é uma vontade, mas que é utópico. É um pouco utópico, mas por essa questão de estarmos lidando com uma máquina muito pesada, ultra burocrática e uma máquina que não dá abertura pra essa visão, porque “o que não é católico, não é bom”. (...) **Eu acho que se acontecesse [a legalização], nossa liberdade estaria muito mais privada do que é agora.**

Nesse caso da legalidade não há milagre, né. Porque é preciso sempre um suporte financeiro, todo o processo de legalização, não é? Eles dizem que não, daí tem que se recorrer, depois dizem que não e tem que se provar que o sacramento não faz mal à saúde pública. É uma história assim, complicada e que requer ter as costas, não é, bem fortes para suportar os custos da tentativa de legalização.

nesse contexto que a gente tá, nós decidimos em conjunto que não, não é importante pra nós. (...) Também são pessoas recém chegadas do Brasil, né... E que não tem condições financeiras, que ainda não tem esse processo de enraizamento, isso eu digo por mim... (...) Por um lado isso. E por outro, é... **Não temos, não sentimos que temos a obrigação de dar alguma satisfação,** porque não estamos fazendo nada de errado. Entende? Não estamos fazendo nada nocivo, né... Pra ninguém. É... Não estamos utilizando uma droga, estamos utilizando um enteógeno, né... Dentro de um contexto ritualístico, né, sagrado, com regras, com cuidados, com acompanhamento. (...) **Então isso vale mais, a gente investir a nossa energia, o nosso tempo, é... Cuidando diretamente das pessoas que chegam no nosso ponto do que fazer agora todo um movimento super complexo que ninguém tem pernas, ninguém tem bolso, sabe? E que ia ser uma coisa contraproducente porque é... ia tirar o foco do nosso trabalho, entende? Assim... Exige muita energia da gente e a gente prefere usar essa energia em fazer o trabalho.** (risos)

As opiniões acima foram extraídas das entrevistas realizadas com pessoas ligadas a rede de Francisco e demonstram suas razões para a não participação no processo. Como vemos, embora de fato, não existam pessoas necessariamente contrárias a possibilidade de legalização do uso religioso da *ayahuasca* em Portugal, existe a abstenção da participação no processo. A abstenção, ou mesmo a saída do processo ocorre a partir de razões consideráveis na lógica destas pessoas, o que inclui, principalmente os custos financeiros. No caso de imigrantes brasileiros que ainda estão a se estabilizar no país, como nos diz uma de nossas interlocutoras, muitas vezes a disponibilidade financeira é restrita, a começar pela desvalorização crescente do real e as dificuldades de ofertas de emprego para estas pessoas. Curiosamente, o processo de legalização tem maior envolvimento de não portugueses, embora, de fato, estes imigrantes vinculados a Comunidade Daimista de Portugal tenham uma situação ligeiramente estável no país.

Na igreja C. C. L. mesmo para se fazer parte da organização institucional da igreja, de acordo com Robson que ocupa o cargo de “diretor de projetos ambientais na igreja”, é necessário estar há pelo menos dois anos no país a frequentar as cerimônias. Esta estrutura institucional elaborada por Ana e Regina soma-se ao cuidado com a maior aproximação possível da resolução 001/2010, exigindo algumas restrições como as aqui mencionadas. Além disso, é necessária disponibilidade de tempo para realização do calendário e de dinheiro para contribuição com as cerimônias.

Diante de sua publicização, a Comunidade Daimista de Portugal tem consciência dos riscos envolvendo retaliações do Estado Português, o que, ao mesmo tempo, os imprime uma certa vulnerabilidade na esfera pública. Quem normalmente responde em nome da associação, são suas lideranças, Ana e Regina: duas mulheres brasileiras em Portugal. O que vemos aqui, é um movimento no qual, embora a igreja C. C. L. represente poder no campo daimista português a partir de sua estrutura, a qual é conhecida e respeitada por todos do campo daimista português, na esfera pública, a Comunidade Daimista de Portugal é frágil e está abaixo do último nível no escalão das sociedades religiosas em Portugal. Aliás, nem mesmo é reconhecida como uma associação religiosa ou espiritual, mas como uma associação em defesa do meio ambiente. Equilibrar esta disparidade de posições de poder é tarefa que exige diplomacia e pode refletir na perda de algumas liberdades e flexibilizações nas cerimônias, como é o caso da Santa Maria. Ao mesmo tempo, o contato direto com a esfera pública desencantada também reflete em uma postura mais “institucional” da igreja

C. C. L. que ao contrário de todos os outros agrupamentos e pontos em Portugal, tem uma organização institucional que delega funções e uma representação na esfera pública.

Nessa assembleia extraordinária, de 2 em dois anos a gente vai trocando cada pessoa, né. Então a equipe da tesouraria, como tesoureiro e secretário... Tem as diretoras, que no caso é a madrinha e também tem esse cargo, essa função de diretor de projetos ambientais.” (Entrevista, Robson, 2020)

Ao perguntar sobre os motivos da chamada “legalização do Santo Daime” à Ana em diferentes momentos, a liderança respondera que “não quer que a comunidade seja confundida com bandidos”. Há um desejo de Ana de que a comunidade não seja clandestina, para que assim, possam receber seu sacramento, o Daime, sem o risco de contravenções policiais. Ao perguntar aos membros da comunidade, outros motivos também puderam ser localizados.

Em primeiro lugar, pra seguir uma norma que vem de uma igreja maior que já seguiu os passos e que segue os passos do Mestre, digamos assim, pra não haver igrejas, cada um fazendo de uma maneira. Acho que isso é importante. Para dar segurança. Quando eu recebo um novo e vou fazer uma entrevista, eu, quando vou fazer uma entrevista com o visitante, eu tenho segurança daquilo que estou a dizer. O trabalho tem um início, um meio e um fim e no fim, tudo estará bem, eu tenho segurança daquilo que estou a dizer. **Eu só tenho segurança nisso porque eu estou numa instituição, que cumpre aqueles requisitos. Então eu acho que isso é importante... Seguir aquela tradição, aquela norma que vem de alguém que a recebeu assim, que a pos em pratica assim e teve resultados. Então eu acho importante nós seguirmos assim** [grifo nosso].

Eu acho que ele é super importante, super válido... Até porque no Brasil... Eu não sei como é no Espírito Santo, mas lá no Pará, as famílias são mesmo muito tradicionais, né? Então o Santo Daime ele é muito marginalizado. Mesmo sendo legal no Brasil. Mesmo sendo reconhecido... Mesmo nós tendo alcançado uma legislação favorável... **É muito marginalizado. Então a legalização, ela é importante nesse sentido. Né, de nós podermos demonstrar que somos pessoas normais, que temos nossas vidas, nossas casas, nossas profissões e que encontramos através do Santo Daime, através da doutrina do Santo Daime, uma forma de nós nos desenvolvermos espiritualmente, de nós professarmos a nossa fé e também dá a segurança de que nós estamos fazendo algo totalmente legítimo, dentro da segurança, dentro dos parâmetros que forem acordados entre a nossa associação e as instituições governamentais. Porque na verdade, o que a gente quer é oportunizar para aqueles que querem, uma experiencia significativa nas suas vidas.** [grifo nosso]

Acho que é importante tanto para nossa tranquilidade, proteção, né... Mas também para que chegue a mais pessoas né, por se é uma escolha, não é? Se a pessoa chega no caminho, a pessoa que estar tranquila, né. **Para que assim, também possa chegar a mais almas, né, mais pessoas que queiram consagrar o sacramento.** [grifo nosso]

E a legalização eu acho que permitiria abrir mais portas [grifo nosso] não só com pontos de cura, mas mesmo como fonte de informação, porque cá, há pessoas por exemplo, os meus pais já experimentaram, mas eles não tomam o Santo Daime. Mas, se calhar, se houvesse um trabalho de informação a nível nacional sobre o que era ou pelo menos que estivesse, ahmn... Que fosse legalizado pra muita gente que eu compreendo que se rege pelas normas do Estado, não é? **Há muita gente que... Que se tiver essa aprovação do Estado,**[grifo nosso] para elas já é uma aprovação anterior, também tem uma ressonância,

não é? (...) Mas o fato de ser ilegal também causa uma ressonância extra. E não é só pelo castigo. É algo coletivo. É porque as leis supostamente deveriam refletir o pensamento coletivo de uma determinada nação, não é? Então sim, eu acho que a institucionalização do Santo Daime em Portugal seria importante como método de cura.

A narrativa dos meus interlocutores parece seguir uma lógica onde o grupo sabe da legitimidade e eficácia de sua religião, e, ao mesmo tempo luta para que o outro a reconheça. Há portanto, uma autolegitimação do grupo e ao mesmo tempo, uma busca pela legitimação deste Outro que é o Estado para reforçar esta legitimidade. Com o reforço da legitimação do Estado, torna-se possível o ganho de linguagem com um público não daimista, e, assim, o aumento da possibilidade de receber mais pessoas. Isso não deixa de estar dentro do guarda-chuva do que chamamos de uma estética da discrição ou do entendimento de que os “convites” vêm do transcendente. O fato de mais pessoas “saberem que o Daime é bom” e não “mau”, “legal” e não “clandestino” possibilita que mais pessoas se “abram” a receber convites, o que ilustra outras possibilidades do dinamismo da relação espiralada da reflexividade moderna (GIDDENS, 1991) que se traduz no que, para daimistas seria a experiência imanente x transcendente a partir da lógica do indivíduo e a partir da lógica da sociedade.

No caso do outro grupo de pessoas, “os não engajados” com o processo, ligados a Francisco, o grupo se autolegitima no campo daimista português mesmo que em uma categoria “menor” no que de “igreja”. Há baixa ou quase nenhuma organização institucional e a compreensão é de que a esfera pública não disponibiliza meios para que o Daime seja livre, mesmo se legitimado pelo Estado. É preciso, pelo contrário, estar fora dessa arena de controle, uma vez que a liberdade é cocriada no espaço interno entre a irmandade encarnada e desencarnada. Assim como os convites e os hinos, esta liberdade vem do transcendente que além de proteger, abre os caminhos. Nesse sentido, a própria continuidade da existência do grupo comprova a legitimidade “real” de sua existência.

4.4. Um Daime sem Santo

As comitivas que visitam o Santo Daime fora da região amazônica tendem a ter grande impacto em questões fundamentais para o Santo Daime em diáspora, como vimos no percurso de uma genealogia do Santo Daime em Portugal no capítulo II. Outro exemplo mais recente disso, seria a visita de José Ricardo em 2017 a Portugal já mencionada neste capítulo, a qual contou com participações em órgãos como o SICAD e na Universidade Lusófona. Estas participações, como

pontuou Ana, foram possibilidades do Santo Daime “estar sem temer” na esfera pública em Portugal. “Estar sem temer” na esfera pública resultou no convite direto à Comunidade Daimista de Portugal feito por um membro da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal para um diálogo. Todos ficaram sabendo deste convite após o encerramento da última cerimônia realizada por José Ricardo no retiro na igreja C. C. L. Embora este convite tenha chegado por uma ligação atendida por Ana que ao desligar, deu-nos todos a notícia, tal abertura parecia ser interpretada como parte da eficácia dos ritos ali realizados.

Ao longo desta mesma cerimônia, José Ricardo que comandava os rituais ao lado de Ana e Regina com seu violão, sugeriu que ao longo de seu último hinário, uma dinâmica ocorresse: a cada três hinos, um número de pessoas escolhida aleatoriamente seria convidado a falar se entendia o Santo Daime enquanto uma religião e porquê. Logo perguntei às lideranças se me autorizariam a ligar o gravador durante as respostas, o que foi aceito com tranquilidade. A discussão pareceu fazer mais sentido no dia seguinte, quando fomos à reunião na Comissão de Liberdade Religiosa. De fato, o Santo Daime, naquela semana havia se apresentado no SICAD, e agora, finalmente se apresentaria em uma reunião com o Estado, novamente se valendo do seu auto-reconhecido lugar de religião previamente negado pelo Estado.

De volta a última cerimônia de José Ricardo, para os presentes ali, o Santo Daime era uma religião por cumprir a função de “religar o sujeito a Deus”. Muitos depoimentos descreviam a relação pessoal de cada participante com o Santo Daime, relatando processos de cura física, de conexões com a natureza, com Deus, e, principalmente, com a ideia de um “eu interior” ou um “deus interior” que para muitos se traduzia na experiência de um “encontro com a espiritualidade” através do Santo Daime que produzia sentimentos de amor e alegria, assim como o reestabelecimento de uma fé que dialoga com a fé dos antepassados destas pessoas. Isso se expressa nos trechos de relatos a seguir que foram gravados durante a cerimônia para serem apresentados ao vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, que negou ouvi-los.

Me fez eu me reconectar com a terra e com o céu, com a lua e as estrelas e com a força da Terra, com a Mãe Terra, mãe natureza. O Daime, ele alimenta o meu amor pela natureza, pelo meio onde eu vivo, então eu considero a Natureza e a vida uma expressão de Deus, não é?

É uma religião porque eu me ligo com Deus. Eu me religo com Deus, com meu Eu superior, com o que há de melhor em mim, resgatou minha autoestima, o que eu sou, qual é a direção, o que eu vim para este mundo fazer. Da uma direção para o que meu ser se propôs a fazer neste mundo (...)

Cresci com pais e mãe ateus e fui muito rebelde, andei muito pela vida, fiz muita asneira... (...) Eu já estava muito perdida na vida, havia perdido uma irmã com 14 anos, a minha única irmã de uma forma muito violenta, atropelada por um autocarro. Alguns anos depois o meu pai morreu com cancro e eu estava realmente muito perdida quando conheci o Santo Daime e me regatou. (...) Sinto-me muito grata por ter conciliado com a linha dos meus avós. Reconhecer Jesus Cristo, foi a salvação pra mim. E isso vai através do Santo Daime, então lidar com a morte, com as perdas, com o luto do meu pai, da minha irmã... E vejo um reencontro com meu superior, com deus dentro de mim. Hoje é inegável pra mim a presença de Deus e isso foi graças ao Santo Daime que eu encontrei.

Não sei dizer se a palavra é religião, mas sei dizer que o Daime me mostra tudo. Mostra-me o que é bom, o que é mau e mostra-me o que é mau para eu poder ultrapassá-lo. E eu sei que... Aprendo sempre algo novo. Aprendo sempre que há muitas formas de ver a vida e nem sempre estamos com a melhor, né? E nesse sentido o Daime ajuda-me. É a melhor lembrança que... Melhor lembrança de Deus, é a melhor lembrança de mim, Pedro, de que estou aqui neste mundo e que eu não sou só um conjunto de pensamentos longínquos... Não. Eu estou aqui, eu estou aqui no presente.

Passei uma situação difícil e o Daime me curou. Passei por uma leucemia. É uma religião porque eu antes de conhecer o Daime eu não acreditava em Deus e em nada disso.

Os depoimentos acima pautam-se todos no significado etimológico da palavra “religião”, do latim *religare*, o que na modernidade, ganha inúmeros desdobramentos e dimensões. Enquanto os presentes na cerimônia iniciavam sua fala, José Ricardo anotava em uma folha de papel questões que parecia considerar pertinentes a serem apresentadas ao Estado português.

No dia seguinte, durante a reunião, junto a José Ricardo, estavam presentes mais três membros da Comunidade Daimista de Portugal (Ana, Regina, Paloma) e seu advogado, diante do membro da Comissão de Liberdade Religiosa. Fui autorizada por Ana a participar da reunião na condição de ouvinte. Roger*⁵⁶ não autorizou a gravação da reunião, no entanto, o registro manuscrito foi permitido.

O grupo foi questionado sobre o uso da *ayahuasca* no contexto ritual e sobre os motivos que os levava à busca pela legitimidade de suas práticas. A resposta de José Ricardo e Ana era de que o Santo Daime “não se trata apenas de tomar *ayahuasca*, mas de reconhecer a bebida como um sacramento. Pela ética cristã que norteia os princípios da nossa doutrina, não queremos ser confundidos como marginais” (registro manuscrito da fala, 2017) Como parte das motivações, José Ricardo acrescentou “queremos entrar pela porta da frente”. O membro da comissão parecia favorável ao reconhecimento do Santo Daime enquanto uma religião em Portugal, o que daria condições à comunidade em obter um Registro de Pessoas Coletivas Religiosas. Roger, no entanto,

⁵⁶ Nome fictício.

afirmou que temia que o restante da comissão se posicionasse contrária a esse reconhecimento e revelou um dos supostos empecilhos: o uso da palavra “Santo”. Segundo ele, para os portugueses, a palavra “Santo” se refere a um homem que foi canonizado, como é o caso de “Santo Antônio”, “Santo Agostinho”, e não a uma bebida ou um movimento religioso. No entanto o grupo argumentou que o uso da palavra “Santo” no nome “Santo Daime” se refere a sagrado. “É como no Brasil, usamos a expressão ‘santo remédio’” (registro manuscrito da fala, 2017)

O uso ritual da bebida *ayahuasca* continuava presente nos questionamentos de Roger, que dizia ter estudado o caso de sua legalização em alguns estados dos Estados Unidos. A respeito da sacralidade da *ayahuasca* no Santo Daime para o grupo, José Ricardo se encarregou de conceder relatos sobre como ocorre esse uso, os quais enfatizava as afinidades do Santo Daime com cristianismo, elencando a presença de símbolos cristão e principalmente da representação da figura de Jesus Cristo na religião daimista. Estes relatos foram seguidos de um testemunho de cura pela ingestão da *ayahuasca* em um ritual de Santo Daime por parte de Paloma, uma mulher portuguesa que também integra a Comunidade Daimista. Por fim, Roger manteve sua sugestão de que o grupo refizesse o processo, omitindo a palavra “santo” do nome Santo Daime.

A importância da obtenção do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas pode ser fundamental para o grupo, uma vez que, reconhecidos judicialmente enquanto uma religião, poderiam partir para a próxima etapa do processo: o ganho de legitimidade do uso religioso da *ayahuasca* pela Comunidade Daimista de Portugal e as possíveis igrejas filiadas. Caminho muito semelhante à lógica da obtenção da legalidade do consumo religioso da bebida pelo qual passou a Holanda inicialmente, que a partir do diálogo religioso, pôde negociar com os Governos Brasileiro e Holandês a importação da bebida mediante uma política de segurança que garantia os fins religiosos. (comunicação pessoal)

Até o momento, embora o Estado português assegure a liberdade de culto presente na constituição dos Direitos Humanos, o Santo Daime apresenta outros entrecruzamentos. Embora a legislação admita a liberdade de culto, o Estado ainda tem o poder de definir o que seria de fato um culto, crença ou religião legítima. Nesse caso, até o momento, para o Estado, o Santo Daime não é uma religião por 1) consumir o que o ocidente entende como um “psicodélico” que contém pequenas porcentagens de DMT; 2) utilizar a palavra “Santo” para este agente que é vivido e interpretado a partir do que de fato representa para esta comunidade. Além disso, entre as disputas e conflitos dentro do Santo Daime, a vertente de nome institucional CICLU-Alto Santo já

mencionada aqui, diferencia-se das demais vertentes expansionistas (CEFLI, ICEFLU, C.d.M., entre outras autorreconhecidas como “da linha do Padrinho Sebastião”) por utilizar apenas o nome “Daime” para se referirem à religião quanto ao sacramento. Esta questão demarcaria então, um ponto muito sensível no que tange a identidade, e, portanto, às tensões primordiais do Santo Daime. Em entrevista com o até então secretário da ICEFLU, Luis Fernando Nobre (*in memoriam*), o interlocutor afirma que “Santo Daime se refere a linha do Padrinho Sebastião. No Alto Santo é Daime.” (Entrevista, Luis Fernando Nobre, 2020) Esta questão também ilustra e reforça o caráter identitário da palavra “Santo” no Santo Daime.

Para Roger, que temia que o posicionamento dos demais membros da Comissão acerca do uso da palavra “Santo”, explicou que para os portugueses, “a palavra “Santo” se refere a um homem que foi canonizado, como é o caso de “Santo Antônio”, “Santo Agostinho”, e não a uma bebida ou um movimento religioso.” No entanto o grupo argumentou que o uso da palavra “Santo” no nome “Santo Daime” se refere a sagrado. “É como no Brasil, usamos a expressão “santo remédio”. Ao explicar as origens do Santo Daime a Roger, José Ricardo enfatizava o contexto amazônico junto a crença cristã dessa religião na qual “Jesus Cristo está a frente”. O grupo foi questionadas sobre o uso da *ayahuasca* no contexto ritual e sobre os motivos que os levava à busca pela legitimidade de suas práticas. A resposta do grupo era de que se tratava de um “motivo político” e que, nas palavras de um dos membros “não se trata apenas de tomar *ayahuasca*, mas de reconhecer a bebida como um sacramento.” A respeito da sacralidade da *ayahuasca* no Santo Daime, José Ricardo se encarregou de conceder relatos sobre como ocorre esse uso, os quais enfatizava as afinidades do Santo Daime com cristianismo. Estes relatos foram seguidos de um testemunho de cura pela ingestão da *ayahuasca* em um ritual de Santo Daime por parte de Antônia, mulher portuguesa que também integra a Comunidade Daimista

Sobre o posicionamento do grupo no que se refere à possibilidade de refazer o processo sem a palavra “santo”, não tive acesso às decisões tomadas e presumo que as mesmas ainda estejam em andamento no interior da Comunidade. Pelo que foi percebido naquele momento, a sugestão de Roger foi recebida com certa apatia. Nas palavras de Antônia, “Tirar a palavra “Santo” não mudaria nada” em termos do processo rumo a “legalização”. O que observamos até o momento, é que a despeito desta reunião, a existência do Santo Daime em Portugal continua a se desenvolver em uma zona de acinzentamento, uma vez que o Estado sabe de sua existência, muito embora, não a reconheça como uma religião. O Santo Daime em Portugal é, portanto, até o momento, uma

associação em defesa do meio ambiente para o Estado que tendo acomodado a Comunidade Daimista de Portugal nesta categoria, demonstra parte da hegemonia católica e sua expressão na *civis* portuguesa ao mesmo tempo que reforça a ecologicidade presente no Santo Daime a partir de uma perspectiva secular.

4.5. O Cristo da Amazônia enquanto associação em defesa do meio ambiente

As primeiras igrejas daimistas fora da Amazônia se instalaram em ambientes cercados por vegetações, como é o caso da igreja C. d. M. de José Ricardo, localizada em uma das reservas de mata atlântica do Rio de Janeiro. No Brasil, a maioria das igrejas ainda mantém o padrão de localização em espaços afastados do contexto urbano, o que com a agudização da modernidade, vem se tornando cada vez mais adaptável. É o caso das “igrejas itinerantes” (ASSIS, 2017) fora do Brasil, que muitas vezes realizam cerimônias daimistas em espaços alugados que podem variar sua adaptação ao espaço, acontecendo até mesmo em apartamentos privados. Ainda assim, o Santo Daime preserva o que chamamos aqui de ecologicidade enquanto uma de suas características estruturais. A partir desta ecologicidade, que espirala junto as demais características estruturais já apontadas no capítulo inicial do presente trabalho, o Santo Daime se relaciona diretamente com a fantasia ocidental de um pedaço do Brasil no exterior.

No caso de Portugal, a igreja C. C. L. já se mantém em um espaço físico alugado há alguns anos. O local está inserido em uma reserva na zona de Azeitão, há aproximadamente uma hora de Lisboa como já mencionamos no capítulo anterior. O espaço onde são realizadas as cerimônias da igreja fica há alguns metros acima da casa de seu locador, que muitas vezes precisa prender seus cães para que os daimistas possam entrar na propriedade sem que sejam atacados. A mesma situação com os cães, muitas vezes torna-se motivo de ansiedade entre os membros do grupo, uma vez que o dono da propriedade não demonstra sentir-se satisfeito em prender os cães. É curioso, que a situação com os cães, muitas vezes simboliza os limites de “ter um espaço físico” para a igreja C. C. L. Isto se traduz no controle da entrada e saída de pessoas na igreja por parte do proprietário, que sempre precisa ser avisado de quando o espaço será acessado, uma vez que precisará prender seus cães. Além do custo fixo com o aluguel ou com a “renda” - como se referem os interlocutores portugueses – fui informada, logo ao chegar à igreja, de que a igreja precisa pagar 10 euros por pessoa que entra na propriedade no dia das cerimônias. Apesar das dificuldades, no

entanto, muitos consideram-se “abençoados” por terem deixado de ser uma “igreja itinerante”, uma vez que, existe ali alguma estabilidade.

Em uma manhã, após uma cerimônia, fui convidada por Ana, para uma caminhada na mata. Subimos até o lugar mais alto, de onde podia-se ver grande parte da reserva. Enquanto estávamos ali, Ana me contara sobre as dificuldades do cumprimento do calendário na condição de uma “igreja itinerante”. Em seu relato, mencionou os desgastes de transformar, brevemente, espaços onde anteriormente haviam recebido festivais de música eletrônica e festas, em “espaços sagrados” para um ritual que é cristão. Transformar tais espaços em “espaços sagrados” muitas vezes exigia tempo para limpeza material, como a coleta de lixo deixado pelas pessoas e de “limpeza espiritual” com defumadores e orações. Além disso, bandeirolas que comumente decoram as igrejas daimistas eram colocadas e retiradas ao fim das cerimônias, bem como as fotos de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e Madrinha Rita, mesa central, cadeiras (em caso de cerimônias de concentração) e outros artefatos sagrados, como o “Santo Cruzeiro” simbolizado pela cruz de caravaca.

É curioso que a igreja C. C. L., ou “Comunidade Daimista de Portugal”, uma associação em defesa do meio ambiente aos olhos confusos do Estado português também se sinta confusa e limitada ao incorporar tal identidade. O Santo Daime, embora seja uma religião Amazônica que, em Portugal, também se localiza em uma reserva que reforça suas afinidades com o ambiente da floresta acaba por ter dificuldades em se relacionar com este espaço. Durante as entrevistas, Robson que é “diretor de projetos ambientais” da igreja pontua algumas destas questões.

A gente vem conversando ao longo do tempo, mas a gente não conseguiu coloca-los [os projetos ambientais] em prática ainda efetivamente, por conta da... Da realidade atual, né, da nossa igreja. **Então nós estamos num espaço que é alugado, que serve unicamente para os nossos trabalhos, entretanto, nós não temos assim, tanta liberdade, é...** [grifo nosso] De fazer mudanças, de fazer adaptações ali no espaço e até mesmo de entrar e sair sem que não, nos seja autorizado. **Então isso torna, né... Um pouco difícil de implementar projetos ligados ao desenvolvimento sustentável, ligados à agricultura, biológica, orgânica... Porque a gente não consegue estar ali no dia a dia, né. E esses tipos de projetos, eles exigem que haja ali uma presença constante, digamos assim.** [grifo nosso] (Entrevista, Robson, 2020)

Mesmo a função de “diretor de projetos ambientais” nos soa um pouco incomum na organização das igrejas da expansão do Santo Daime. É bom lembrar, no entanto, que a atual ICEFLU, após a reforma institucional de 2012 em Mauá, detém o quadro societário dos membros. O nome inicial de CEFLURIS designa hoje o Instituto IDA/CEFLURIS enquanto uma agência ambiental. (santodaime.org) Esta informação disponível no site oficial da instituição também se

debruça sobre uma noção de responsabilidade ambiental da religião do Santo Daime já presente na criação da comunidade por Sebastião Mota de Melo. Esta mesma noção, em ressonância com as diretrizes colocadas pela normativa 001/2010 deram contornos para a organização institucional em torno da relação do Santo Daime, por meio do CEFLURIS com a floresta e com a esfera pública.

Em Portugal, embora a Comunidade Daimista de Portugal seja uma “associação em defesa do ambiente” há pelo menos 15 anos, a função de “diretor de projetos ambientais” é recente na comunidade.

Então, essa função, a gente tá exercendo mais recentemente, então a gente tá implementando, quer dizer... Estávamos vindo implementando essa seleta coletiva do lixo que é gerado no ambiente religioso, mas aí entretanto veio a questão da pandemia e suspendeu um pouco esse, esse projeto. (Entrevista, Robson, 2020)

Durante a visita de José Ricardo a Portugal, enquanto nos organizávamos para a limpeza, adaptação e melhoria do ambiente, Ana demonstrava sua preocupação em torno da possibilidade de receberem agentes do Estado em investigação. Diante disso, enquanto passava pelo local onde estava uma cesta de lixo, me recordo das palavras de Ana, expressando sua preocupação em não haver ali, latas de lixo com as cores de identificação da coleta seletiva, “já que somos uma associação em defesa do meio ambiente”.

Retomando os dados recolhidos por meio do questionário e durante pesquisa, é interessante ressaltar que, no país estudado, 19 dos 24 daimistas que responderam ao questionário disse que a comunhão com a natureza caracteriza sua relação com o Santo Daime, o que ficou atrás apenas do autoconhecimento, que apareceu para 23 deles como parte de sua relação com a religião aqui estudada. Estes dados encontrados revelam um aspecto presente nas negociações do Santo Daime em seu processo de transnacionalização onde a ligação dessa religião com Amazônia sugere autenticidade ligada a tradição tanto para o mercado religioso, quanto para o Estado Português que parece achar mais viável reconhecer o Santo Daime como parte de um movimento ambientalista. Nesse sentido, as características ecológicas e tradicionais do Santo Daime têm sido recursos que parecem possibilitar a existência dessa religião em outros contextos fora da Amazônia. Isto é, tais características, além de serem atrativas a uma nova demanda de religiosos e buscadores espirituais do mundo inteiro, tornam-se elementos de importante negociação com o Estado, uma vez que o Santo Daime representa um resgate da memória ecológica da Amazônia, bem como de sua tradição, de forma portátil e plástica. O Cristo da Amazônia parece chegar aos quatro cantos do mundo –

muito embora, apenas em Portugal seja uma “associação em defesa do meio ambiente” - enquanto um cristianismo ecológico de nova era com parte de uma religião sem mácula histórica. Ainda assim, vale pontuar, que embora estejamos falando de “Cristo da Floresta” ou “Cristo da Amazônia” enquanto um tipo ideal, temos observado uma aproximação maior, por meio dos “hinos recebidos” por daimistas, de símbolos do panteão afro-brasileiro e hindu.

Identificamos que a pauta do ativismo político ambiental não se apresenta como no Santo Daime, no formato convencional pontuado pelas poucas pesquisas acerca da interseção entre religião e ambientalismo. (KEARNS, 2007) Para isso refletiremos brevemente acerca dos apontamentos teóricos acerca do tema a fim de explorarmos mais uma das tendências expressivas na modernidade que se apresentam com forte proeminência no Santo Daime.

O movimento ambientalista conquistou posição de destaque na modernidade. (CASTELLS, 1999) Sua origem multifacetada na década de 1960 acabou propondo o que autores como Castells (1999) pontuam como uma “reversão drástica das formas como pensamos economia, sociedade e natureza, propiciando assim o desenvolvimento de uma nova cultura.” (p. 142) Quando constatamos sua característica multifacetada, estamos nos referindo justamente a pluralidade de movimentos ambientais e suas práticas ativistas. Nos referimos então a sua característica descentralizada e multiforme. (CASTELLS, 1999) Constatamos então que os mais diversos grupos sociais, mesmo que orientados à uma ecologia na prática de preservação da natureza, encontram diferentes caminhos de atuação e de experiência do ambientalismo. Castells (1999) pontua, inclusive, sua aderência pela classe média, que tende a instrumentalização de um ativismo ambiental em prol da manutenção do *status quo*. Por outro lado, o ambientalismo se apresentou como importante característica da contracultura, onde suas mais poderosas correntes se manifestavam por meio de uma “obediência exclusiva à natureza, afirmando o respeito à natureza acima de qualquer instituição criada pelo homem.” (CASTELLS, 1999, p. 147) revelando uma noção de ambientalismo contracultural.

Surfaram nessa tendência pontuada acima, o ecofeminismo, com uma noção de ecologia profunda. Pontuamos a ecologia profunda, justamente por sua relevância nesta proposta de pesquisa, uma vez que o princípio do respeito absoluto pela natureza, característico à ecologia profunda, se apresenta de forma evidente na cosmologia e na teologia daimista. Existe, pelo menos no plano das ideias e no imaginário daimista, a proposta de integração com a natureza a partir da experiência religiosa portátil do rito daimista, e, especialmente, da ingestão de um sacramento até

então feito na floresta amazônica. Este ponto que aqui sublinhamos também revela aspectos intrinsecamente globais do ambientalismo, uma vez que a partir de uma perspectiva de integração do *self* com a natureza, este movimento tão plural concebe o mundo como um lugar, muitas vezes orientando ações a partir de uma noção de “think globally, act locally”. É a partir disso que Castells (1999) defende o ambientalismo como protagonista de um “projeto de uma temporalidade nova e revolucionária” (p. 157) Caminham, muitas vezes, junto ao que sublinhamos aqui enquanto ecologia profunda, a tendência ao respeito às tradições culturais, sugerindo uma identidade sociobiológica.

Ao observarmos novos rearranjos na relação entre ambientalismo e religião no horizonte da globalização, especialmente a partir dos dois últimos anos, vemos a atualidade das ponderações de Kearns (2007). No entanto ainda há muito mais a ser explorado. No que diz respeito ao Santo Daime, a relação entre religião e ambientalismo parece se expressar de forma diferente às grandes tendências pontuadas por esta autora (2007). Até o momento, foi possível observar a importância das tendências do ambientalismo para a crescente demanda de adeptos do Santo Daime por todo o mundo, legitimação dessa religião, bem como da *ayahuasca*.

Em uma perspectiva histórica, o ambientalismo religioso pôde ser identificado a partir de 1940, quando Walter Lowdermilk, em Israel, colocou, no 11º Commandment todos como responsáveis pelo cuidado com a Terra. (KEARNS, 2007) Em seguida, quando o Conselho Mundial das Igrejas colocou a questão ambiental em 1975 como central. Cinco anos depois, como também pontua Kearns (2007), líderes do chamado World Wide Fund for Nature (WWF), se encontram em Assis, na Itália para a formação do Alliance of Religion and Conservation (ARC), órgão representado por pelo menos 11 religiões até aquele momento, com objetivos ambientalistas de alerta sobre a importância preservação da natureza. Também na mesma década, a Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES) foi fundado. (KEARNS, 2007) Dentro da religião, muitos grupos temem que a partir de um ativismo ambiental, sua identidade seja confundida com a de religiões pagãs, de Nova Era. Muitos também são acusados de promover o ambientalismo enquanto uma religião. (KEARNS, 2007) Cristãos conservadores pontuam, especialmente, o incômodo com a possibilidade de uma adoração da criação e não do criador, em contrapartida, outros religiosos cristãos e não cristãos acreditam que a destruição da natureza seja um pecado. (KEARNS, 2007)

Em seu contexto mais amplo, apesar das inúmeras contradições, o ambientalismo era, até então, visto como um movimento de esquerda, inclinado ao comunismo. No entanto, como observou Kearns (2007), o ambientalismo, especialmente em sua interseção com a religião, tende a se manifestar em ações voluntárias a fim de alertar e pressionar grupos sociais e o Estado acerca dos riscos do aquecimento global. Não obstante, a religião também encontra possibilidade e inserção na economia a partir de uma lógica de *fair-trade*, onde os princípios de preço justo pago aos trabalhadores, e sustentabilidade são fundamento de seus produtos. (KEARNS, 2007) Ao observarmos novos rearranjos na relação entre ambientalismo e religião no horizonte da globalização, especialmente a partir dos dois últimos anos, vemos a atualidade das ponderações de Kearns (2007). No entanto ainda há muito mais a ser explorado. No que diz respeito ao Santo Daime, a relação entre religião e ambientalismo parece se expressar de forma diferente às grandes tendências pontuadas por esta autora (2007). Como já identificamos, a ecologia profunda (CASTELLS, 1999) presente no Santo Daime não se propõe a ativismos políticos voltados à contestações de políticas governamentais ou privadas. Até o momento, foi possível observar a importância do ambientalismo e sua subjetivação pelos sujeitos da Nova Era para a crescente demanda de adeptos do Santo Daime por todo o mundo, bem como, no caso de Portugal, para a legitimação dessa religião e parte uma das partes mais significativas de sua constituição: a *ayahuasca*.

Em Portugal, o Santo Daime se autossustenta a partir de seus adeptos e da crescente – mesmo que flutuante - demanda pela *ayahuasca*, especialmente pela sua possível potência terapêutica a despeito dos constrangimentos intrínsecos à diáspora. No Brasil e para grande parte dos daimistas do mundo todo, o Santo Daime é uma religião legítima. Em Portugal, partes dessa religião tão plural, ainda se encontra fracionada aos olhos do Estado que parece, compreender, a partir de uma lógica cartesiana que se há utilização de um psicoativo, logo, não há religião. Há, nesse sentido, uma restrição do que seria pertencente à lógica do sagrado até então predominantemente católica presente no país. Diante disso, aos olhos do Estado, o Santo Daime se afinaria melhor enquanto algo não-religioso. Ao subtrair o “religioso” do Santo Daime e na ausência de comprovações do uso terapêutico da *ayahuasca* em Portugal, a ecologicidade aparece como uma das categorias estruturais predominantes nas negociações desta diáspora. Percebemos a partir desta questão, a ambiguidade desta categoria, uma vez que, ao mesmo tempo em que a ecologicidade oferece uma experiência encantada aos daimistas, ela também serve como ponto

nevrálgico em Portugal, para sua racionalização, e portanto, desencantamento diante da esfera pública

Embora ofereça uma “experiência da floresta” mesmo que materialmente longe deste espaço, o Santo Daime se guia desde os primórdios por um ethos de valorização e comunhão com a natureza. Relatos acerca de lideranças como Padrinho Sebastião e seu zelo com a Floresta (MÓRTMER, 2018; FRÓES, 2019) destacam parte desta relação política do Santo Daime com a floresta. Durante o trabalho de campo, muitos dos daimistas, voltaram-se ao trabalho com terapias holísticas e agricultura após a experiência daimista. A maioria deles é vegetariana e opta por uma alimentação orgânica, bem como dizem terem despertado sua atenção para plantas. Sobre isso, um de nossos interlocutores descreve algumas de suas sensações após a primeira cerimônia que participou: “Lembro-me de ir pra casa e sentir-me um bocadinho mais de brilho nas folhas, nos jardins... Eu estava em um estado de espírito bem fêchê, bem positivo.” (Entrevista, Dimas, 2020)

Além desta aproximação com os vegetais há, por parte destes agentes, uma severa crítica à indústria, especialmente alimentar, à medicina ocidental e à indústria farmacêutica. Como não podem aparecer publicamente enquanto Santo Daime em ativismos e nem mesmo podem usufruir da reserva onde alugam seu espaço, o Santo Daime, enquanto “associação em defesa do meio ambiente” preserva a floresta através da memória amazônica e de sua valorização em Portugal. Não há, no entanto, a possibilidade de “defender” na esfera pública, por meio de ativismos, por exemplo, o “meio ambiente” no qual estão inseridos, uma vez que as atividades gerais se restringem ao espaço de culto. Diante disso, o Santo Daime em Portugal, tende a incorporar algumas tendências político-ambientais em seu ambiente de culto – como visto na preocupação com a separação do lixo – em prol de um alinhamento estratégico com sua identidade agregada de “religião ecológica”.

4.6. Sementes plantadas: o Santo Daime chega à Ilha da Madeira

“All the beautiful things come from the Amazon!” (Entrevista, Hans, 2020)

A configuração do Santo Daime em Portugal, tratada especialmente no capítulo II através de sua construção genealógica por meio da técnica da história oral, já nos aponta alguns dos arranjos desta religião no país. Longe de propor uma história única deste processo, percebemos a

configuração policêntrica e multiforme da expansão do Santo Daime. Este aspecto rizomático da expansão do Santo Daime (GREGANICH, 2016) se revela neste campo, por meio das relações tecidas entre daimistas de todo o mundo. Se até a década de 1980 a *ayahuasca* era expressivamente preparada por daimistas com espécies crescidas na Amazônia, após a expansão do Santo Daime, “jagube” e “rainha” vêm crescendo na mata atlântica e até mesmo no serrado. (NASCIMENTO, 2014) Além disso, “jagube” e “rainha” tem apresentado muito sucesso em seu desenvolvimento no Hawaii, onde ocorrem feitos de Santo Daime. Além disso, atualmente, o Daime do Hawaii, anteriormente criticado por sua “pouca força”, é conhecido por ser “forte” e de alguma forma, especial, comparado ao famoso “Daime do Juruá” para daimistas das chamadas “linhas do Padrinho Sebastião” que excedem a ICEFLU.

No continente europeu, no ano de 2019, o “primeiro feito” de Santo Daime foi realizado por daimistas da Espanha com “jagube e rainha europeus!” como pontua orgulhosamente um de nossos interlocutores. Muitas destas sementes vêm de diferentes biomas do Brasil, como é o caso das sementes que chegaram até a Ilha da Madeira no ano de 2017. Ao falar destas sementes, cumprimos também a tentativa de transformar em narrativa, um processo que além de policêntrico e multiforme, é multiespecie (HARAWAY, BERJELK, 2003).

Ao conversar com os agentes humanos participantes da proliferação destas sementes, vemos que estes vêm de localidades outras do continente europeu, como Itália e Países Baixos. Tivemos a oportunidade de entrevistar tais agentes que atualmente, se dividiram entre dois pontos de Santo Daime na Ilha da Madeira. Estes imigrantes europeus foram ambos motivados a migram para a Ilha especialmente pela possibilidade de um plantio de “jagube” e “rainha” que pudessem tornar, a longo prazo, a Europa autossuficiente na produção de *ayahuasca*. Até o momento, durante a configuração do Santo Daime, fui informada por Raimundo a respeito de tentativas deste plantio no Porto. Segundo ele, as mudas haviam chegado da Holanda, no entanto, a “rainha” apresentava um pouco mais de sucesso ao crescer nas condições climáticas do Porto do que o “jagube”. O mesmo foi dito por Francisco, que lamentava que o “jagube” não sobrevivia ao inverno de Lisboa. Segundo ele, até as “rainhas” que havia plantado com sementes de Reinaldo Zanelli também apresentavam dificuldades relacionadas as baixas temperaturas no inverno.

Por ser diferente da maior parte do território Português, alguns daimistas, vislumbravam a possibilidade de plantio de “jagube” e “rainha” no Sul de Portugal, principalmente em virtude das

temperaturas mais quentes. A partir da busca por temperaturas mais quentes para de fato plantar sementes, outro Europeu, não-português, o qual nomearemos Hans, desenvolveu o que chamou de “estudos particulares” acerca deste plantio na Ilha da Madeira. Ponderamos que não tivemos acesso ao projeto, muito embora tenha sido destacado que o mesmo fora apresentado no Pré-encontro Europeu do Santo Daime na Holanda no ano de 2016. Este interlocutor nos contou sobre sua trajetória no Santo Daime e que, a partir dela, viajou ao Brasil, onde participou de feitiços de Santo Daime no espaço de Reinaldo Zanelli, e, em seguida, retiros na Amazônia peruana com “curandeiros” em espaços que o interlocutor descreve como aldeias indígenas. Este contato, para ele, se tratava de um processo de aproximação com a floresta, e, especialmente com as plantas que ali vivem. Durante a experiência do “feitio” no espaço de Reinaldo Zanelli, estavam presentes pessoas de outros países do continente europeu. Um deles teria levado Hans para dentro da floresta, no Rio de Janeiro, onde estavam plantados “jabube” e “rainha”. “I learned it is important to be with the plants, to work with the plants and to meditate with the plants.” (Entrevista, Hans, 2020)

Seu objetivo, ao ir em seguida à Amazônia peruana residia em ver de onde “esta luz se expandia”, a estar presente em um suposto “local de origem destas plantas”. Segundo ele, esta foi uma experiência muito bonita, no entanto, extremamente difícil. Isso porque, toda beleza e magia da floresta também vinham com muitos mosquitos e o baixo, ou nenhum conforto para um homem de classe média do norte da Europa. Ele explica: tamanho desconforto se dava pela ausência de camas, cadeiras adequadas, bem como pelo longo tempo carregando uma mochila nas costas. Esta ausência de conforto também motivou Hans a regressar ao seu país um tempo depois, inspirado agora em “growing the plants”. Tendo feito pesquisas, Hans disse ter vislumbrado a Ilha da Madeira para dar início ao seu projeto, especialmente, pelas semelhanças sociohistóricas e ambientais com o Hawaii, onde “jabube” e “rainha” vem crescendo com sucesso. Nas palavras do interlocutor, o Hawaii abastece alguns grupos nos EUA e o mesmo poderia ocorrer à Ilha da Madeira em relação à Europa.

Sobre este projeto o, qual possui uma plataforma *online*, Hans pediu para que seu nome também não fosse divulgado, deste modo, o omitiremos desta pesquisa. Sobre ele, nos debruçaremos na descrição dada por Hans e algumas informações a seu respeito disponíveis no site. O motivo do pedido de Hans pelo sigilo reside no fato de que o plantio de “jabube” e “rainha” é reconhecido por ele como uma prática situada em uma “zona acinzentada” em termos legais e “I

don't want to go to jail”, completa. Isso nos ilustra também outro aspecto do projeto de Hans que não se restringe ao Santo Daime, mas que se tornou um projeto mais amplo de, em suas palavras, “uma escola de mistérios”. Nesta “escola” a plantação de “jagube” e “rainha” é uma parte discreta cujo conhecimento é restrito à apenas pessoas que tenham condições de estar perto das plantas. Tais condições seriam demarcadas pelo desenvolvimento espiritual e níveis de purificação destas pessoas. Para se aproximar das plantas, segundo Hans, é preciso estar “purificado”, especialmente do uso da Santa Maria, que para este interlocutor trata-se de uma “planta de poder de mais baixo escalão”. Hans também acredita que “nem todos são para o Santo Daime”, logo, é importante que o espaço ofereça outras formas de espiritualidade, afinal, em sua concepção, o “Santo Daime é um guarda-chuva para outras espiritualidades”.

Ao apresentar o projeto da plantação de “jagube” e “rainha” no Pré-Encontro Europeu, Hans encontrou Paolo, um italiano que, atraído pelo projeto, vive atualmente na Ilha da Madeira. Também conversamos com Paolo que assim como Hans, deixa evidente o conflito existente entre os dois sujeitos especialmente pelas posições divergentes em relação à Santa Maria. Paolo migrou da Itália para a Ilha da Madeira com o objetivo de 1) trabalhar com Hans no projeto da plantação; 2) instalar sua empresa de alimentos. Após conflitos e uma breve estadia de Hans em sua terra natal para tratamentos médicos, Paolo seguiu sua trajetória no espaço de sua casa. Nesta casa, Paolo recebeu a dirigente da igreja Céu da Neve da Finlândia, que, segundo o interlocutor, viajou até a Ilha a seu convite para “abrir os trabalhos” de seu ponto no ano de 2018. Assim como Hans, Paolo - que já atendera ao seminário para se tornar padre -, também viajou ao Brasil, mas para participar de cerimônias na Flor da Montanha, especialmente por sua afinidade com a vertente do Umbandaime. Por ter conseguido algum abastecimento de Daime também desta igreja, segundo o interlocutor, seu ponto é ‘ligado’ a Flor da Montanha. Vale pontuar que ao conversar com Marcelo Bernardes, atual dirigente da igreja Flor da Montanha, segundo ele, a igreja não possui filiais e não abastece outros espaços com Daime.

Vemos até aqui que mesmo em um cenário mais recente de configuração do Santo Daime em um espaço, como é o caso da Ilha da Madeira, alguns conflitos intrínsecos à divisões dentro desta religião aparecem com evidencia. No caso da Ilha da Madeira, a Santa Maria aparece novamente como um divisor entre os sujeitos. As “linhas de trabalho” desta religião parecem, em Portugal, expressar suas divisões especialmente no que diz respeito ao uso sacramental da

cannabis. Sobre o “jagube” e à “rainha”, Hans afirma seguir com os cuidados para que as plantas cresçam. Tendo em vista as condições climáticas da Ilha, segundo ele, as sementes fornecidas por Marcelo Bernardes parecem promissoras, uma vez que as mesmas crescem em condições “semelhantes” de temperatura na mata atlântica em Lumiar no Rio de Janeiro.

Embora proponha um espaço híbrido e plante sementes híbridas, Hans foi enfático durante toda a entrevista sobre a “pureza do daime” a importância de uma cerimônia de Santo Daime ter “apenas o Daime”. Segundo ele, é preciso ir cada vez mais para dentro da floresta para “manter a religião tradicional”. A mesma afirmação foi seguida de um relato sobre a vivência do interlocutor na Amazônia peruana, onde teria tomado “o mesmo Daime que o Mestre Irineu tomou” e que, portanto, era “mais puro”. O cuidado com as plantas exigido por Hans também parte desta noção de “pureza” e de “manutenção da pureza” destes agentes que são plantas sagradas. Nesta relação, o fetiche de uma Amazônia sagrada e numinosa, da qual a modernidade não erradicou a magia é parte real da vida deste sujeito.

A mesma relação de Hans com as plantas também inspirou mudanças em seu padrão de vida: de um empresário de classe média alta no Norte da Europa, que mantinha carros do ano e vestimentas executivas (comunicação pessoal) para “um novo guarda-roupa”. Hans diz ter comprado roupas novas que se adequavam a sua identidade redescoberta. Além disso, o espaço onde funciona todo o projeto desenvolvido por este sujeito na Ilha da Madeira é situado “dentro da floresta subtropical” (comunicação pessoal). O mesmo foi comprado de 157 donos, o que soma-se hoje, segundo Hans, a 97 lotes de terra. Para isso, foi preciso que Hans contactasse herdeiros destas terras que vivem atualmente no continente africano, no Brasil, em Portugal, e alguns na Ilha que aparentemente aceitaram a oferta com alguma facilidade. Tanto Hans quanto Paolo conhecem Francisco e já estiveram presentes em seu ponto nas proximidades de Lisboa. Hans, no entanto, diz alinhar-se melhor com as concepções de Ana e Regina, e, portanto com o C. C. L. sobre o uso da Santa Maria nas cerimônias. Até entrevistar Paolo, identifiquei que este interlocutor nem mesmo sabia da existência da igreja C. C. L. e sobre o “processo de legalização do Santo Daime em Portugal”, ao contrário de Hans.

A despeito dos conflitos, em termos da possibilidade de crescimento de “jagube” e “rainha” na Ilha, os agentes parecem ter algum sucesso ainda que, até o momento não tenha ocorrido um “feitio português”. Esta possibilidade, ainda que demande cuidados maiores referentes a métodos

de irrigação destas plantas vêm sendo materializada., na prática destes atores. Não sabemos quantas “rainhas” e quantos “jagubes” estão crescendo na Ilha da Madeira, no entanto, enquanto uma experimentação, comprovou-se que a Ilha da Madeira se apresenta como um potencial ambiente possível para o plantio e desenvolvimento de “jagube” e “rainha”. Este fato também sinaliza a possibilidade de pesquisas em outros campos científicos acerca desta plantação.

4.7. Santo Daime e COVID-19

Em 11 de janeiro de 2020, a província de Wuhan, na China, registrou a primeira morte por um tipo de infecção respiratória aguda causada por uma transmutação do vírus SARS-CoV, ou Coronavírus⁵⁷, inaugurando o que seria, então, a grande pandemia do último século. Num tempo de modernização aguda, no qual a globalização e a transnacionalização tecem as relações econômicas, políticas e sociais, a ampla circulação de pessoas entre as mais variadas cidades e os diversos países, além da dificuldade de contê-las, facilitou a contaminação e disseminação do vírus e, em pouco menos de dois meses, a presença da COVID-19 foi registrada na maioria dos países do globo⁵⁸. O que se observa, desde então, com as medidas recomendadas pelas Organização Mundial da Saúde (OMS), é que uma nova configuração da vida passa a ser estabelecida entre os sujeitos e com a sociedade como um todo. Junto às medidas de distanciamento social, a virtualização das relações vem se intensificando, uma vez que a internet se tornou o principal facilitador das sociabilidades nesse contexto específico da contemporaneidade. (FERNANDES, SARTO, VALAMIEL 2021)⁵⁹

No que diz respeito ao Santo Daime, instituições como a ICEFLU, CICLU e o C. d. M. decidiram por fechar as portas temporariamente até que a pandemia passasse. O ano de 2020, para os daimistas da “linha do Padrinho Sebastião” também seria o ano e celebração do centenário de Padrinho Sebastião. O evento vinha sendo planejado pela ICEFLU já há alguns anos (comunicação pessoal) para acontecer durante o mês de outubro do mesmo ano. O evento que ocorreria na Vila Céu do Mapiá receberia daimistas de todo o mundo para uma sequência de cerimônias em

⁵⁷ China tem a primeira morte por misteriosa pneumonia viral. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/01/11/china-tem-1a-morte-por-misteriosa-pneumonia-viral.ghtml>> acesso em 06 de maio de 2020.

⁵⁸ CORONAVÍRUS: OMS declara Pandemia. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51842518>> acesso em 06 de maio de 2020.

⁵⁹ Trecho de um artigo ainda em avaliação e não publicado.

comemoração ao centenário. Artigos religiosos foram produzidos para comercialização bem como a construção de estruturas a serem inauguradas neste evento, como a nova igreja Céu do Mapiá.

Moradores se organizaram economicamente e planejavam uma grande circulação de pessoas e bens de consumo na Vila. Com a pandemia, e a decisão da ICEFLU de seguir as recomendações de distanciamento propostas pela OMS, a programação do Centenário do Padrinho Sebastião ocorreu totalmente *online* pelo Canal Jagube no *Youtube* e *Facebook*. Em algumas das *lives* do Centenário, foi possível “conhecer” grupos daimistas do Brasil e de outros países que participaram das *lives* cantando hinos dos hinários selecionados para a cerimônia do dia. Em uma destas *lives*, identifiquei participação de um pequeno grupo da igreja C. C. L, e, em outras, Ana participou sozinha com sua *webcam* ligada. A liderança daimista também participou no *chat* de perguntas em um dos dias do “I Encontro de Pesquisadores do Santo Daime” sobre o tema da expansão internacional dessa religião⁶⁰. No chat, Ana perguntara aos participantes da “mesa” (Tiziana Vigani da Itália e Joseph Sulla, do Hawaii, EUA) se foi solicitado aos mesmos, que em seus países, uma análise laboratorial da bebida fosse feita. A pergunta não foi respondida, e, com base nas pesquisas (MENOZZI, 2011); (HARBER, 2011) sobre o Santo Daime na Itália e nos EUA, tal procedimento não foi solicitado.

Além das participações nas *lives*, soube por meio de daimistas de Portugal que algumas cerimônias de Santo Daime foram realizadas, até o *lockdown* em Portugal. Estas cerimônias, no entanto, ocorreram com flexibilizações no ritual que buscava seguir normas de distanciamento, utilização de copos privados e/ou descartáveis para as “tomas” de Daime e utilização de máscaras. No caso dos grupos que utilizavam da Santa Maria, seu consumo foi narrado por uma daimista como de um modo alternativo ao que comumente ocorre nestes rituais. O cigarro de *cannabis* não tocava diretamente nos lábios dos participantes. Para fumá-lo, os daimistas seguravam-no entre os dedos, e, com a Santa Maria entre os dedos, a mão livre também era utilizada para “fechar” as saídas de fumaça. Com os dedos das mãos entrelaçados, os daimistas puxavam a fumaça colocando os lábios entre os polegares das mãos sem encostar os lábios no papel: Sol, Lua, Estrela – três puxadas na fumaça e a Santa Maria é passada em silêncio para o lado direito durante a consagração, conforme normalmente ocorre nas igrejas e pontos onde este rito acontece.

⁶⁰ I Encontro de Pesquisadores: Do Brasil para o Mundo: A diáspora mundial do Santo Daime < <https://www.youtube.com/watch?v=FyT1Ob1gE44> > Acesso em: 14 de fev. 2021.

Durante a programação do Centenário do Padrinho Sebastião, também soube, por meio de meus informantes que Ana e mais um membro da igreja C. C. L. foi até o ponto do J. d. S. F. para a realização da missa das almas na primeira segunda-feira do mês. Ouvi de diferentes interlocutores sobre esta visita. Algumas narrativas, descreviam o evento com alegria e entusiasmo, como um movimento em direção a amizade e a resolução dos conflitos velados como um presente ao Padrinho Sebastião. Para outros, ouvi que Ana, ao mencionar as mensagens de felicitação sobre seu aniversário, parecia exacerbar seu capital religioso, o que, independente do conteúdo, demonstra uma tendência a inquietação com relação ao poder representado por Ana e sua igreja no campo daimista português.

No dia 17 de janeiro de 2021 pude retomar meu contato com Ana, que estava no Brasil cuidando de um amigo doente. Sua visita ao Brasil é temporária, o que aparentemente flexibilizou-se com a pandemia, uma vez que a igreja se encontra com as cerimônias suspensas. Assim como Ana, Leny, Sara e Joana – visitante há anos na igreja C. C. L., não fardada – também viajaram ao Brasil durante a pandemia. Contribuíram para esta visita, a valorização do euro e os baixos custos das passagens aéreas de Portugal para o Brasil.

Considerações finais

No *reveillon* de 2017 para 2018 os daimistas de Portugal ligados a Francisco reuniram-se como de costume no Porto. Fui convidada por uma amiga daimista a acompanhá-la até o evento, mas por ter decidido “firmar meus trabalhos” na igreja C. C. L. o que implica, além do trabalho de campo, a troca afetiva e espiritual que tive com aquele grupo, acabei declinando o convite. Passar o *réveillon*, assim como o dia 25 de dezembro de 2017 com estas pessoas, especialmente com Ana, tornou-se um desejo de estar com pessoas amigas e familiares nestas datas tão importantes para o mundo ocidental onde eu cresci e fui educada. Estes encontros, no entanto, não ocorreram no ambiente da igreja, mas, no caso do Natal, na casa de Regina, e, no *réveillon*, em um mosteiro budista na cidade de Sintra. A escolha por uma confraternização alternativa ocorrera em função de uma decisão de Ana e Regina, tendo em vista que a maioria dos daimistas de seu grupo teria viajado ou passaria tais ocasiões com suas respectivas famílias nas quais não existem daimistas. Sobre o espaço, este fazia parte da vida devocional de Leny e seu ex namorado Tomas, dois daimistas-budistas, ou, budistas-daimistas que detinham capital religioso crescente dentro da igreja

especialmente por serem um casal daimista configurado por uma mulher de meia idade brasileira e um jovem policial português.

Partindo de uma perspectiva cronológica para melhor organizar os relatos, no dia de Natal, ceamos juntos entre brasileiros e portugueses na casa de Regina, que se localizava no mesmo prédio em que Ana residia. Além da diversidade de alimentos, os pratos principais eram: farofa e bacalhau. Ao servir o alimento, me recordo de Ana mencionando com humor “nada mais luso-brasileiro que isso”. Não tomamos Daime, embora orações e cânticos de hinos fossem entoados. Me recordo de jogar *ping-pong* com a filha adotiva de Regina, assim como outros daimistas que ali estavam confraternizando o fizeram. Já no *revéillon* em que passamos juntos em um mosteiro em Sintra, após a meditação da Tara Verde, ou, o que fui informada enquanto “a suprema sabedoria do buda: o buda feminino”, jantamos todos juntos. Na mesa dos daimistas (que eram daimistas apenas para nós mesmos) havia uma cadeira vaga ao lado de Ana que fora ocupada pelo monge quando desceu para jantar. Logo os daimistas faziam comentários discretos e emocionados a respeito da sacralidade daquele momento em que duas lideranças espirituais haviam espontaneamente se sentado à mesa: isso, para eles, só poderia ter a regência das conexões energéticas que transcendiam a matéria, como se a mesma ordem suprema que regia a vida sacerdotal dos dois fosse ainda mais forte do que as negociações materiais, ou até mesmo mais fortes que a linguagem. Tudo isso se explicava também pelo fato de que muito embora o monge se encontrasse em seu templo vestindo suas vestimentas tradicionais, nada naquele ambiente conferiria à Madrinha seu *status* sacerdotal de forma pública. Para os daimistas, no entanto, o monge e a madrinha à mesa eram uma ilustração da afinidade entre caminhos espirituais distintos que se destinavam a um todo e que, portanto, embora distintos, se afinavam.

Na situação narrada acima, vemos que no caso dos daimistas, sua identidade daimista permanecia, mesmo que apenas de forma intragrupal, independentemente de estarmos em um templo budista e sem realizarmos um ritual daimista. Para estas pessoas, o fato de estarem juntas e pertencerem originalmente a um lugar específico, o que lhes garantia o compartilhamento de inúmeros elementos simbólicos, vivências e crenças, legitimava seu lugar de daimistas em visita a um templo budista.

Os relatos acima costuram as considerações finais deste trabalho por se tratar de alguns dos últimos registros da observação participante encerrada em março de 2018. Nestas ocasiões, pude

experienciar novamente as negociações e flexibilizações idiossincráticas relativas ao Santo Daime em Portugal. Em meio a encontros e confraternizações onde os pratos típicos “farofa” (Brasil) e bacalhau (Portugal) foram servidos e compartilhados, pude experimentar, por meio de outros sentidos, a miscelânea e riqueza das sociabilidades possíveis articuladas no campo daimista português. Junto a isso, passar o Natal entre daimistas na casa de uma daimista, bem como o *reveillon* entre daimistas em um mosteiro budista onde a Madrinha e o monge cearam juntos, constituindo um evento permeado de significado simbólico para os daimistas, parece ilustrar, mais uma vez, a plasticidade da diáspora daimista em Portugal.

Vemos que esta diáspora oferece aos sujeitos, além de uma experiência religiosa, a possibilidade de acesso a múltiplas outras reservas de sentido a partir de um lugar de identidade que não se dilui, mas negocia com outras reservas de sentido sobre as quais são construídos novos significados individuais e intergrupais. Não obstante, o próprio Santo Daime também facilita, bem como é atravessado pela construção dos mais variados tipos de sociabilidades entre agentes portugueses, brasileiros, não brasileiros, humanos e não humanos que circulam e se encontram nos fluxos globais, especialmente no horizonte da Nova Era, constituindo um “nó” que é bastante dinâmico. Do ponto de vista mais amplo, o Santo Daime enquanto reserva de sentido também passa a ser acessado de diferentes lugares ou de múltiplos lugares de pertença podendo se tornar, ou não, mais um lugar de pertença na construção das identidades dos sujeitos.

Vimos ao longo do texto que, como uma religião moderna, o Santo Daime evidencia o pluralismo presente na literatura sobre a dinâmica da religião na modernidade. Este pluralismo se apresenta tanto na oferta de diferentes reservas de sentido no mundo com as quais o Santo Daime negocia, como nas mais variadas expressões simbólicas dentro dessa mesma religião. Vimos também que mesmo o *self* se apresenta de forma plural na profundidade da subjetividade destas experiências, contribuindo também e de forma muito importante, para a diversidade do repertório desta religião. O Santo Daime, ainda assim, independentemente de suas negociações e flexibilizações, preserva de alguma forma algo de uma “identidade”. Como foi pontuado pelo pesquisador Glauber Assis durante o I Encontro de Pesquisadores do Santo Daime em 2020, o Santo Daime atua como um embaixador da brasilidade fora do Brasil. Ao mesmo tempo, Luiz Soares (1994) aponta o Santo Daime como uma reinvenção do Brasil. Diante disso, como, mesmo frente as flexibilizações, o Santo Daime mantém sua identidade? Isso nos parece estar presente, antes de tudo, nas suas raízes

na floresta amazônica brasileira que dizem respeito ao próprio valor simbólico desta origem enquanto dimensão de valor cultural e ecológico. Na profundidade destas raízes estão as plantas e os saberes para manipulá-las até que sua decocção se torna uma bebida que é viva, um “ser divino” dotado de agência. Estes saberes, no Santo Daime, foram recebidos pelo próprio contato entre um homem negro, neto de pessoas negras que foram escravizadas, Mestre Raimundo Irineu Serra, e a bebida por ele mais tarde batizada de Daime. Através desse contato entre uma bebida endêmica da Amazônia, utilizada até aquele momento por povos tradicionais ameríndios, e este imigrante nordestino, Mestre Irineu recebeu da Rainha da Floresta as chamadas “santas doutrinas”.

É possível dizer então que, em uma dimensão mais ampla, o Santo Daime nasce do encontro entre América Latina e África, o que marca a amefricanidade como uma de suas características estruturais e políticas. Entendemos que esta amefricanidade também pode classificar demais religiões brasileiras quando pensada unicamente a partir do ponto de vista das origens. É por isso que neste diálogo com Lélia Gonzalez (1988) também chamamos a atenção quanto ao grau de expressividade das combinações e da presença de raízes latinas e africanas no Santo Daime, e especialmente a uma identidade que é criada a partir destas combinações e da abertura a novos elementos, em diálogo com as estruturas modernas globais que muitas vezes pressupõem e idealizam parte desta identidade. Do ponto de vista da experiência dos adeptos, esta amefricanidade atribui um lugar de autenticidade a estas religiões, através do qual elas rearranjam suas práticas. Ao mesmo tempo, para além das combinações simbólicas e cosmológicas derivadas do panteão amefricano, a amefricanidade pressupõe um *modus operandi* de resistência dos povos colonizados a partir de estratégias dotadas de plasticidade e sua combinação com a habilidade de delimitar fronteiras entre reservas de sentido em meio a estruturas de poder tão marcadas e desfavoráveis.

O Santo Daime, em especial as vertentes expansionistas desta religião, por meio de táticas culturalistas, acaba combinando de forma diferenciada suas fronteiras e negociações, de modo que permanece enquanto núcleo duro de sua identidade a origem brasileira. A diferença desta classificação para a proposta miscibilidade (ASSIS, 2017), além de política, diz muito sobre a forma como o Santo Daime se “mistura”, o que ocorre por meio de uma estética da discrição que ainda assim pressupõe diferentes formas de resistência enquanto continuidade desta religião que se expande a partir do interesse de um “outro” que “convida”, seja a partir do transcendente que convida o indivíduo ou do imanente que convida a religião, de modo que seria sempre a partir de

uma demanda que o Santo Daime passa a se configurar em novos contextos. Este convite, pelo que observei a partir da interpretação daimista, também marca uma representação da inversão nos fluxos globais desta religião, que agora é convidada a se estabelecer na terra dos ex colonizadores propondo um Cristo da Floresta ou Cristo da Amazônia em um espaço onde o cristianismo, em especial o cristianismo católico, vem perdendo hegemonia pela sua mácula histórica.

Embora a expansão do Santo Daime também ilustre esta inversão dos fluxos religiosos globais, ela não pressupõe uma “colonização dos ex colonizadores”. É, portanto, parte destas negociações, a “minimal orthodoxy” (DAWSON, 2013) que identificamos neste trabalho como uma garantia mínima existente nesta religião para manutenção dessa existência enquanto uma reserva de sentido que é crescente. A “mínimal orthodoxy” mencionada por Dawson é parte desta política amefricana do Santo Daime que se apresenta no rigor com pontos inegociáveis dessa religião, como seus mitos fundadores, a métrica dos hinos, seus ritmos, passos de bailado, formas de distribuição da ayahuasca, organização hierárquica, cores e vestimentas, decorações, uso de palavras específicas para classificar a experiência e na identificação de pertencimento a um grupo que é, portanto, um grupo “daimista”, e que o é pela filiação espiritual a esta religião enquanto parte de uma amazônica brasileira encantada. Nesse caso, mesmo que a *ayahuasca* venha de plantas recém plantadas na mata atlântica, no serrado, no Hawaii ou na Ilha da Madeira, o “Daime” continua sendo o “mistério da Amazônia”, diferente da União do Vegetal, a despeito de sua origem em lugares semelhantes. Isso porque o Santo Daime parece forjar sua amefricanidade a partir da ideia de um Cristo da Floresta, ou Cristo da Amazônia, sem mácula histórica e que é atrativo a um público que busca sentido a partir de religiões e espiritualidades que ofereçam 1) alternativas às religiões hegemônicas; 2) autenticidade; 3) múltiplas ofertas simbólicas em sua cosmologia que deve ser adaptável a narrativas do *self*; 4) flexibilidade; 5) alternativa às terapias e tratamentos de saúde convencionais.

Quando pensamos em “raízes simbólicas” entendemos que estas raízes existem para além de sua materialidade. Mesmo porque, como ponderamos neste estudo, a diáspora do Santo Daime em Portugal, embora pressuponha uma “origem” e um “destino”, ocorre a partir de uma trajetória multiforme e policêntrica, que excede as fronteiras de Portugal e Brasil. Afinal, como foi observado, em Portugal o Santo Daime parece chegar, já há alguns anos, por portas de diferentes países da Europa.

No país estudado, embora o Santo Daime não seja reconhecido pelo Estado enquanto uma religião, ele assim é para seus adeptos, mesmo os não engajados ou contrários ao chamado “processo de legalização”. No diálogo com o espaço público, para justificar a “religiosidade” do Santo Daime, símbolos cristãos presentes nessa religião ganham destaque na tentativa de busca por legitimidade por parte do Estado português. No que tange à experiência daimista, estes mesmos símbolos, cultuados ao lado do sol, da lua, das estrelas e da floresta, sugerem possibilidades de experiências autênticas, onde as figuras de Jesus Cristo e da Virgem Maria são ressignificadas como parte de um todo universal. Tais questões também parecem apresentar-se por meio de uma religião que revela o “Cristo da Floresta”, que por sua vez, teria nascido a partir das comunicações entre a Rainha da Floresta e Mestre Irineu no plano das “mirações” ocorridas no cenário misterioso e numinoso da floresta amazônica. Neste caso, para os seus adeptos, independentemente das figuras cristãs e das empreitadas institucionais, é exatamente por vir da floresta “numinosa” que o Santo Daime se legitima dentro do campo religioso.

Na esfera pública em Portugal, no entanto, o Santo Daime representado pela Comunidade Daimista de Portugal acaba sendo categorizado na linguagem secular do Estado português enquanto uma “associação em defesa do meio ambiente”. Para isso, retomamos a característica estrutural de ecologicidade do Santo Daime como uma das possibilidades de racionalização deste numinoso que pretende uma inserção institucional enquanto religião no país. Esta interpretação do Estado se dá especialmente a partir das afinidades da “floresta” com seu entendimento próprio das principais pautas e tendências dos movimentos ambientalistas. A ecologicidade desloca a “floresta”, aqui, de um lugar de identidade desta religião e de experiência subjetiva encantada à possibilidade de racionalização de algo ainda não compreendido em sua pluralidade pelas definições limitadas do próprio conceito de religião que parece ser elaborado pelo Estado português. Ao mesmo tempo, Ana menciona que o Estado diz que só se pode ter uma descrição de atividade para o registro no NIF: religioso ou ecológico, e que “religioso não seria”, em virtude do uso do que chamou de “droga”, desconsiderando assim a sacralidade daquela bebida para o grupo. Isso nos leva a analisar que na política de laicidade portuguesa vemos que o Estado Português não percebe a possibilidade de coexistência de diferentes vias de presença do religioso na esfera pública (GIUMBELLI, 2003). Deste modo, adiantamos a identificação de uma relação entre religião e espaço público em Portugal que opera por uma via generalista (GIUMBELLI, 2003), onde as mais

diversas religiões e religiosidades têm de se adequar a uma categoria pré-estabelecida do que é religião.

Em sua pesquisa sobre a Umbanda em Portugal, Roberta Corrêa (2016) pontua a insatisfação de um membro da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal com a concessão do Registro de Pessoas Colectivas Religiosas à cienteologia (CORRÊA, 2013). Diante disso, em diálogo com as análises prévias feitas pela autora acerca da trajetória institucional da Umbanda no país, Roberta Corrêa (2013) pontua que a concepção do Estado português sobre religião “Trata-se de uma orientação em tomar como religião as confissões históricas que possuem uma doutrina e declaração de fé consolidadas por muitos séculos.” (CORRÊA, 2016, p. 85)

Roberta Corrêa (2016) destaca que o até então presidente da Comissão teria afirmado que mesmo sem o RPC, as religiões teriam liberdade em Portugal. Isto nos leva a refletir novamente a respeito do lugar de “acinzentamento” do Santo Daime em Portugal, que continua existindo no país com o conhecimento do público. Os posicionamentos internos de daimistas contrários à “legalização do Santo Daime em Portugal” também parecem considerar este tipo de liberdade sem o registro institucional. A afirmação deste membro da Comissão somada a existência do Santo Daime em Portugal também diz algo sobre a política de laicidade portuguesa que parece se caracterizar pela regularização dos direitos dos grupos religiosos, embora não os garanta a todos (CORRÊA, 2016). Isso porque, sem o registro institucional, os grupos não usufruem da Lei de Liberdade Religiosa que, entre tantas coisas, garante a validade dos casamentos realizados, velórios e isenções fiscais. No caso da Umbanda, o Registro foi negado a princípio em virtude do “descumprimento de uma cláusula” que não foi pontuada pelo Estado, o que dificultava a reformulação do processo. Após verificar o processo e refazê-lo, a religião pôde ter seu registro. A liderança do grupo responsável pelo processo pontuou à pesquisadora a dificuldade e o desgaste para uma religião estrangeira existir em Portugal (CORRÊA, 2016).

No que diz respeito ao Santo Daime, segundo a narrativa de Ana, os próprios representantes do Estado desencorajaram o grupo a recorrer ao processo tendo em vista o “uso de drogas” por parte do grupo. Diante disso, uma religião como o Santo Daime, também caracterizada por sua “psicoatividade”, já tem logo seu pedido no Registro de Pessoas Coletivas Religiosas de Portugal negado. Neste sentido, se para os representantes do estado, “por utilizar uma droga”, o Santo Daime não é religioso, observamos uma concepção moral do Estado que divide sacramentos religiosos, bens simbólicos, grupos religiosos e suas práticas entre “sagrado ou profano”, que se baseia

também na linguagem secular da guerra internacional a (algumas) drogas. Há também, neste sentido, e tendo em vista os fortes entrecruzamentos entre catolicismo e laicidade em Portugal, uma marca muito forte do cristianismo católico enquanto parâmetro na própria linguagem secular do Estado que dá a tônica da via generalista de diálogo proposto pelo Estado com o campo religioso.

Anos depois, por outros meios, a Comunidade Daimista de Portugal foi aconselhada por um membro da Comissão de Liberdade Religiosa, ao qual demos o nome fictício de Roger, a retirar a palavra “Santo” do nome da religião. De acordo com Roger, sem a palavra “Santo” talvez a religião seria mais compreensível aos demais membros, uma vez que “Santo” só poderia nomear agentes humanos masculinos, como ocorre na tradição católica. Em ambos os casos, o Estado desconsidera totalmente os saberes destes grupos e sua relação com o que lhes é sagrado. Tal inflexibilidade parece refletir o mesmo argumento deste membro da Comissão acerca da composição do órgão. Segundo ele, a Comissão prioriza religiões mais tradicionais, uma vez que estas seriam mais expressivas em Portugal (CORRÊA, 2016). A mesma questão, no entanto, não parece inviabilizar flexibilizações relativas às ocupações dos assentos na Comissão, como é o caso do judaísmo em Portugal. Esta religião, embora possua uma minoria expressiva de adeptos – não tão expressiva quanto os daimistas –, ocupa um assento na Comissão, o que, segundo este membro da Comissão, ocorre em função das “dívidas históricas” relacionadas ao judaísmo (CORRÊA, 2016). No que diz respeito ao hinduísmo e budismo, que contam com grande número de adeptos, a Comissão não pensa em dar-lhes um assento dentro do órgão, isso porquê, segundo Roger, a Comissão não poderia ter “membros demais”, mantendo o total de 11 membros.

É também curioso que nesta chave de “dívida histórica” evocada por Roger, religiões oriundas das ex colônias portuguesas não sejam nem mesmo cogitadas como podendo ter um representante. Aliás, seu diálogo com o Estado encontra-se muito distante da ocupação de qualquer lugar de representatividade dentro da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, afinal, muitas vezes não são sequer vistas como religiões legítimas. Vemos, através destes apontamentos, algumas das controvérsias entre religião e espaço público em Portugal. Para melhor analisarmos a questão, me parece pertinente o estudo de Emerson Giumbelli (2003) acerca destas controvérsias no Brasil, as quais mencionamos no tópico anterior. Como vimos, algo próximo também ocorrera com o processo de legitimação do uso religioso da *ayahuasca* no Brasil. Ao reconhecer a legitimidade religiosa dos grupos ayahuasqueiros, o Estado buscou investigar este uso por parte

dos grupos. Com isso, por meio de uma via diferencialista, o uso da *ayahuasca* foi legitimado no país estritamente para estes contextos.

Vimos ao longo da dissertação que nas negociações da Comunidade Daimista de Portugal há uma busca por adequação por meio de uma via generalista como única via oferecida pelo Estado. Esta via foi reforçada em todas as devolutivas por parte deste Estado, que entende a bebida sacramental batizada de “Daime” enquanto “droga”. Além disso, esta via generalista se faz presente novamente quando o nome da religião aparece como empecilho para o ganho de legitimidade do Santo Daime, uma vez que “Santo” implica em um significado dentro daquela cultura secular que deve ser atribuído apenas a determinados agentes. A própria Comunidade Daimista de Portugal parece não medir esforços, dentro de suas possibilidades materiais, na tentativa de adequar-se às vias generalistas impostas pelo Estado, investindo esforços e valores financeiros em pesquisas científicas que visem quantificar a porcentagem de dimetiltriptamina presente no Santo Daime. Tal medição, além das dificuldades legais de importação da matéria prima para a pesquisa, passa por uma complexidade de etapas nas quais a quantidade da substância deve ser medida *in natura*, por litro, por dose servida e na soma de doses servidas para um indivíduo durante uma cerimônia. Há quase seis anos já sem resposta, a Comunidade Daimista de Portugal segue realizando suas cerimônias, bem como demais grupos daimistas no país. Após encomendada pela Comunidade Daimista de Portugal, a “análise química do Daime” em 2015, não se obteve uma resposta desde então. No que diz respeito à reunião com Roger, o grupo optou por outra estratégia: neste ambiente, reforçava-se o caráter religioso do Santo Daime a partir do Cristo, em uma visível tentativa de diálogo com as concepções hegemônicas de religião no país.

Quando dizemos que o Santo Daime continua existindo, do ponto de vista do Estado ele existe por meio da Comunidade Daimista de Portugal que é, portanto, uma organização de índole fiscal e aduaneira inscrita na categoria de “associação em defesa do meio ambiente”. Se recordarmos a trajetória do Santo Daime durante sua consolidação, pudemos ouvir de uma das lideranças temporárias da igreja C. d. E. sobre a adoção do mesmo modo de presença no início dos anos 2000, e que fora construído a partir de uma apreensão rigidamente secular sobre a ecologicidade do Santo Daime.

Em uma perspectiva mais ampla, este modo de presença ecológico também parte desta via diferencialista de diálogo com o espaço público que, de fato, como coloca Giumbelli (2003), não se restringe à via culturalista. Sobre isso, nos soa curioso que o Santo Daime em Portugal, enquanto

instituição, recorra à ecologicidade enquanto modo de presença, não optando por um modo de presença a partir de uma estratégia culturalista que poderia ser acessado por sua amefricanidade. Esta estratégia também aparece como uma adaptação à via única e generalista oferecida pelo Estado. Percebemos que ao reforçar sua amefricanidade, o Santo Daime também poderia estar acionando, de maneira transversal, características que têm forte entrecruzamento das culturas africanas já tão marginalizadas em Portugal. Se a Santa Maria é “demais”, o risco de represálias a partir de um posicionamento que solicite uma via diferencialista que requeira uma revisão de dívida histórica, como ocorre com a presença do judaísmo, pode, na interpretação da Comunidade Daimista de Portugal, ressaltar a fragilidade desta religião na esfera pública. Diante disso, o Santo Daime, especialmente os integrantes da Comunidade Daimista de Portugal, parecem temer um acréscimo à sua condição frágil, sobre a qual atribui-se pouca ou quase nenhuma “seriedade”, já como estigma da própria identidade brasileira em Portugal. Além de já possuírem a psicoatividade como característica estrutural que insere o Santo Daime em mais um debate institucional secular, ao reivindicar sua amefricanidade no espaço público os integrantes dessa religião em Portugal, especialmente o brasileiros interessados na chamada “legalização”, temem ser confundidos com a parcela de imigrantes não desejados pelo Estado português, que como alternativa à sobrevivência no país passam a trabalhar com a prostituição e com a criminalidade (BAHIA, 2020). Isto se manifesta na constante limpeza de sua imagem feita pela Comunidade, que se apresenta como devota dos princípios cristãos e que é frequentada em maior parte por Portugueses “pais de família”.

Tendo em vista que a maior parte das religiões brasileiras em Portugal, especialmente o candomblé, têm forte presença destes imigrantes não desejados pelo Estado – negros, prostitutas, transexuais -, a ecologicidade daimista entra também como um critério de diferenciação destas religiões. Durante uma conversa informal com Lis, a interlocutora fez questão de deixar clara a diferença do Santo Daime com relação às religiões nas quais ocorre ritual de sacrifício de animais. Para ela, em uma perspectiva de evolução espiritual, religiões com esta prática – e naquele momento conversávamos sobre religiões de matriz africana como Umbanda, e, especialmente o Candomblé – estariam espiritualmente atrasadas. Isto contrastaria com o Santo Daime, que como a mesma interlocutora pontuou, teria encontrado afinidade com o grupo de Helena, onde “todos eram vegetarianos”. O fato de serem vegetarianos inclusive demarcava, além de uma afinidade imaginada, uma ideia de “preparo prévio” por parte destes participantes para adequarem-se ao

Santo Daime. Ou seja, no Santo Daime, além de não haver sacrifício animal, seus adeptos nem mesmo comeriam carne, o que na realidade contrasta com o que é vivido por daimistas no interior da Amazônia, onde a maior parte dos nativos come carne. A questão da carne também apareceu durante os jantares na presença de José Ricardo em seu retiro em Portugal. Todos, embora tenham servido no jantar o autêntico bacalhau português com batatas ao Padrinho, trataram a questão com certo pudor, o que incorria em um embaraço quando pensavam se comeriam ou não o peixe na companhia de José Ricardo.

Durante as palestras de José Ricardo, o mesmo mencionara a Amazônia e o uso da *ayahuasca* por comunidades indígenas. Tudo isso em uma construção narrativa em torno da biodiversidade presente na Amazônia e da *ayahuasca* enquanto parte dela. Muito embora a religião tenha sido “recebida” por um homem negro, imigrante nordestino na Amazônia e neto de ex-escravos, tais aspectos não foram sequer mencionados por José Ricardo, que voltou seu discurso para o uso ameríndio desta bebida, e, portanto, tradicional. Vemos então uma seleção no que diz respeito às características amefricanas (GONZALEZ, 1988) do Santo Daime em sua apresentação na esfera pública em Portugal, de modo que, tendo em vista que todas as características estruturais do Santo Daime espiralam no interior dessa religião, no diálogo com o espaço público é feito um recorte de uma amefricanidade que é apenas indígena e cristã, como se dentro da religião daimista houvesse apenas a confluência de dois caminhos correspondentes a um imaginário europeu romântico. O que vemos a partir da decisão do Estado e da disposição da situação atual é que no espaço público o Santo Daime existe apenas com parte de sua amefricanidade selecionada de modo que a própria ecologicidade daimista é esvaziada de sentido místico, assumindo uma rigidez corporativista secular que se distancia da explicação transcendente a medida que a legitima a partir da floresta. Esta mesma racionalidade ecológica e cristã é acionada pelo grupo como diferenciação dos demais grupos “mágicos” bem como de grupos que utilizariam a *ayahuasca* de forma “profana” ou como “bandidos” com os quais o grupo afirmou para Roger que não quer ser confundido.

Diante das condições dadas pelo Estado e das negociações a partir de sua própria estética da discricção, o Santo Daime em Portugal, em termos de seu diálogo com o espaço público, tenta legitimar seu sacramento religioso provando sua baixa concentração de DMT para assim não ser lido enquanto droga, ou como uma “droga tolerável” por seu baixo teor psicoativo. Reforçamos que, tendo em vista a normativa 001/2010, o processo não foi necessário no Brasil, onde uma equipe multidisciplinar, ao pesquisar a vida comunitária de adeptos das religiões ayahuasqueiras,

pôde identificar que não havia danos à saúde ou à sociedade causados pelo uso religioso da bebida. Nesse caso, também voltamos a reforçar que as religiões ayahusqueiras legitimaram-se a partir de uma via diferencialista no Brasil, a partir da chave da cultura, da ciência e da ecologia. Em Portugal, nem mesmo outros argumentos generalistas relativos à obtenção do Registro de Pessoas Coletivas foram postos pelo Estado, como o tempo de existência necessário à religião em Portugal e no país de origem. Prevaleceu sobre a decisão do Estado a proposta secular de guerra internacional à (algumas) drogas com a qual a religião daimista tenta negociar mais enfaticamente, bem como a linguagem católica tão presente na civis portuguesa.

Ainda assim, o grupo parece inclinar-se à legitimação a partir de uma concepção secular na qual a religião estaria submetida ao Estado, afinal, para eles, sendo provado o baixo teor de DMT, a legitimidade do uso de *ayahuasca* pela comunidade não precisaria nem mesmo passar pela revisão de sua legitimidade religiosa. Como nos disse Ana, agora já não interessaria a ela se o Daime fosse reconhecido enquanto uma religião no país, ela apenas deseja, no momento, reconhecendo seu desgaste, o uso da *ayahuasca* sem contravenções. O que percebemos com isso, seria uma tentativa de redução do pluralismo desta religião tendo em vista a adequação a categorias generalistas impostas pelo Estado. Curiosamente, a falta de sucesso do processo parece também se relacionar à via de adequação optada pela religião daimista, que ainda tem a oportunidade de inaugurar um processo pela via diferencialista, acionando tanto a amefricanidade quanto a ecologicidade na defesa de sua religiosidade, do uso de seu sacramento religioso, e, especialmente, no que diz respeito ao seu plantio, que demonstra ser promissor para toda União Européia, tendo em vista a potência de cultivo das espécies na Ilha da Madeira e sua possível exportação para os demais países do continente, como identificamos neste trabalho.

Existem muitos pontos sobre a diáspora daimista em Portugal a serem explorados em pesquisas posteriores. Até o momento, é possível entender que não são parte das negociações presentes nesta diáspora apenas questões institucionais, mas elementos idiossincráticos que traduzem, em Portugal, a miscelânea do encontro do Cristo da Amazônia com a Terra da Luzes. Como vimos, além de sociabilidades e identidades, esta diáspora, vista pela chave da cultura, não apenas “retorna à floresta”, mas produz outras expressões da cultura, como as variações da lusofonia que aparecem no campo daimista português, entre “caronas”, “boléias”, “trens”, “comboios”, “banheiros”, “casas de banho”, luzes que “alumiam” e construções gramaticais que

remetem à riqueza de elementos e traços históricos de portugueses e brasileiros desde a colonização.

Por fim, vemos a impossibilidade de concluir ou fazer desta pesquisa algo finalizado. O estudo sobre o Santo Daime em Portugal foi apenas aberto por este trabalho, tendo em vista que a vida continua a acontecer, e, na intensa transitoriedade da modernidade, muitos caminhos e reconfigurações podem ser tomados por estes e novos agentes.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Daime Santa Maria: uma antropologia dos áudios e imagens. **Comunicações do ISER**, [s. l.], ano 3, n. 10, 1984.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Pedagogia da ayahuasca: por uma decolonização epistêmica do saber. **Arquivos analíticos de políticas educativas**. Volume 26, numero 85. Jul/2008.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. 230 p. ISBN 8532623689.

ANA. Entrevista I. [mai. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2020. 1 arquivo .mp3 (98 min.).

ASAD, T. “Secularism, Nation-State and Religion” in Asad, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp.181-201.

ASSIS, G. L. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby, CAVNAR, Clancy. Música, tradução e linguagem na diáspora do Santo Daime. **Rev. antropol.** (São Paulo, Online) | v. 60 n. 1: 165-192 | USP, 2017.

ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. (2014) “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol.34, no.2, p.11-35.

ASSIS, G. L.; LABATE, B. C. Um Panorama da Literatura sobre a Internacionalização das Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras. **GT 51 “Políticas de Drogas: éticas de consumo, diversidade das práticas e conflitos acerca de seus controles”**, na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa, 2016. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/csu.2017.53.2.08 Acesso em: 08/10/2019.

ARWECK, E. Globalization and New Religious Movements. In: BEYER, P.; BEAMAN, L. (Orgs.). **Religion, Globalization and Culture**. London: Brill, v. 6, pp. 253-278, 2007.

BAHIA, Joana. Prostituição e religiões afro-brasileiras em Portugal: gênero e discursos pós-coloniais. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XII, n. 36, Janeiro/Abril de 2020.

BALZER, Castern. Ayahuasca rituals in Germany: the first steps of the Brazilian Santo Daime religion in Europe. In: **Curare – Journal for Medical Anthropology and Transcultural Psychiatry**, Vol. 28, 2005/1, S. 53-66.

BENEDITO, Camila del P. A interseção entre o ambientalismo e o feminismo da diferença no culto do Santo Daime. **Áskesis**. v.7, n.2. 2018. p. 23-37.

BENEDITO, Camila. **Maria que me ensina a ser mulher: Religião e Gênero no Santo Daime**. 2019. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

Disponível em:

https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/11390/Tese_Camila%20de%20Pieri%20Benedito_Corrigida.pdf?sequence=5&isAllowed=y. Acesso em: 1 fev. 2021.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. 283 p. ISBN 9788532663604.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e a crise de sentido: orientação do mundo moderno**. 3. ed. atual. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. 94 p. ISBN 9788532629494.

BERNARDES, Marcelo. [jan. 2021]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp3 (46 min.).

BEYER, Peter. Introduction. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori. **Religion, globalization and culture**. Boston: Brill, 2007. v. 6, p. 1-8.

BLAINEY, M. **A Ritual Key to Mystical Solutions: Ayahuasca Therapy, Secularism and the Santo Daime Religion in Belgium**. Nova Orleans: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Tulane, 2013. Disponível em

<https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A24932>> Acesso em: 29/12/2019.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **REVISTA USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**, Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARVALHO, Jose Jorge de. Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. **Série Antropologia**. Brasília, 1999.

CASTELLS, Manuel. O "verdejar do ser": o movimento ambientalista. In: CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 2, cap. 3, p. 141-167.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 11-73.

CASANOVA, José. 'Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison', in T. Banchoff (ed.), **Democracy and the New Religious Pluralism**, New York, Oxford University Press, 2007, 59-84

CASANOVA, José. “Public religions revisited”. In: H. de Vries (ed.). **Religion: Beyond the Concept**. New York: Fordham University Press, 2008.

http://www.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar_jcasanova.pdf. Acesso em: 29/11/2011

CORRÊA, R. M. **O Sagrado à porta fechada: (in)visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português**. Niterói: Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2016.

COUTINHO, T.; LABATE, B. C. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 57, n. 2, 2014. Disponível em:

<https://www.academia.edu/31885367/O_meu_avo_deu_a_ayahuasca_para_o_Mestre_Irineu_reflexoes_sobre_a_entrada_dos_indios_no_circuito_urbano_de_consumo_de_ayahuasca_no_Brasil> Acesso em: 18/11/2019.

COUTINHO, José Pereira. Religiosidade em Portugal: caracterização, comparação e evolução. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 39 (3): 58-81, 2019.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. 3ª. ed. Porto Alegre: Artmed, 2019.

D’ANDREA, A. A. F. **O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós- tradicionais**. Chicago: Loyola, 2000.

DAWSON, Andrew. **Santo Daime: A New World Religion**. London: Bloomsbury, 2013, ebook version.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Globo, 2008. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4482634/mod_resource/content/1/Florestan%20Fernandes%20-%20A%20integra%C3%A7%C3%A3o%20do%20negro%20na%20sociedade%20de%20classes%20-%20Vol%201%20-%20O%20legado%20da%20ra%C3%A7a%20branca-1.pdf. Acesso em:

15 fev. 2021.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Religião e religiosidades na contemporaneidade. In: FUNDACIÓN AMERINDIA (Rio Grande do Sul). Congreso Continental de Teología. **La teología de la liberación en prospectiva**. São Leopoldo, RS: [s. n.], 2012. cap. Eje 1 n Nuevas interpelaciones y preguntas, p. 59-66.

_____. A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença. **Instituto Humanitas Unisinos**, [S. l.], p. x-x, 7 jul. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes%3E>. Acesso em: 15 fev. 2021.

_____. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. **Interseções**. Vol. 20. N. 2, p. 369-387, dez. 2018.

FOOTE-WHYTE, W. **Sociedade de esquina: A estrutura social de uma área pobre e degradada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005 (1943). Anexo A

FOLQUE, André. **Portugal a caminho da liberdade religiosa**. Comissão da Liberdade Religiosa Setembro, 2008.

FRANCISCO. Entrevista I. [jun. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2020. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. 48. ed. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2003. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/229395/mod_resource/content/1/Gilberto%20Freyre%20-%20Casa-Grande%20e%20Senzala%20%281%29.pdf. Acesso em: 1 fev. 2021.

FRIGERIO, Alejandro. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. **Civilisations**, v. 51, n. 1, 39-50, 2004.

FRIGERIO, Alejandro. Transnacionalismo como fluxo religioso através de fronteiras e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. **A diáspora das religiões brasileiras**. 1ª. ed. São Paulo: Ideias e letras, 2016. cap. VI, p. 184-215.

FRÓES, Vera. **Santo Daime cultura amazônica: história do povo de Juramidam**. 3. ed. São Paulo: Yagé, 2019.

GIDDENS, A. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIOS, Thaísa Silva; PINHEIRO, Maria Carolina Pedalino; JUNIOR, Quirino Cordeiro, CALAFAT, Elie Leal de Barros. A associação entre o uso de Ayahuasca e sintomatologia psicótica: revisão sistemática da literatura. **Arq Med Hosp Fac Cienc Med**. Santa Casa São Paulo 2017;62(2):92-7.

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

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GOULART, S. L. **A História do Encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime**. As Raízes Culturais do Santo Daime. São Paulo: Editora USP, 1996.

GREGANICH, Jessica. O Santo Daime e a União do Vegetal: entre Brasil e Espanha. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. **A diáspora das religiões brasileiras**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora ideias e letras, 2016. cap. 14, p. 409-431.

GREGÓRIO, Alfredo. **Hinário o cruzeirinho**. 2ª edição. Céu da Divina Estrela, CEFLUSMAR. Belo Horizonte, MG, 2017.

GRACINO JUNIOR, Paulo. **A demanda por deuses: globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016. 348 p.

GROISMAN, A. Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. In: **Revista de Estudos da Religião** N° 1 / 2004 / pp. 1-18.

GROISMAN, A. Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as Fronteiras Simbólicas entre Texto Jurídico e Concepções Religiosas. **V Reunião de Antropologia do Mercosul, Fórum Religião, Estado y Justicia: Legalidad y legitimación religiosa en el Mercosur**. Florianópolis, 2013.

HANEGRAAFF, Wouter J. Ayahuasca Groups and Networks in the Netherlands: A Challenge to the Study of Contemporary Religion. In: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. [S. l.: s. n.], 2011. cap. I, p. 85-104. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Henrik_Jungaberle/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca/links/5a3a690f0f7e9baa501ab4e9/The-Internationalization-of-Ayahuasca.pdf#page=324> Acesso em: 7/02/2020.

HANS. Entrevista I. [dez. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2020. 1 arquivo .mp3 (90 min.).

HARAWAY, Donna; BERJELK, Matthew. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Pricly paradigm, Chicago, 2003.

HEELAS, Paul. "Spiritualities of life". In Clarke, Peter (org.). **The Oxford Handbook of Sociology of Religion**. Londres: Oxford University Press, 2009, pp. 758-782.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 238 p.

HUDSON, Jesse H. **Ayahuasca and Globalization**. In: HUDSON, Jesse H. **Ayahuasca and Globalization**. 2011. Tese (Doutorado) - University of Colorado at Boulder, [S. l.], 2011.

JULIO. Entrevista I. [set. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp3 (85 min.).

KASTRUP, L. F. R. Texto e contexto da música no Santo Daime: algumas considerações sobre a noção de "eu". Rio de Janeiro, **Mana**, v. 22, n. 2, 2016.

KASTRUP, Lucas. **Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime**. 2011. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.neip.info/downloads/Doutorado_Rehen_2013.pdf. Acesso em: 15 fev. 2021.

KEARNS, Laurel. Religion and ecology in the context of globalization. In: BEYER, Peter; BEAMAN, Lori. **Religion, globalization and culture**. Boston: Brill, 2007. v. 6, cap. 3, p. 305-334.

KEIFENHEIM, Bárbara. Nixi pae como participação sensível no princípio da transformação da criação primordial entre os índios kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, Beatriz Cauby;

ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002. cap. Parte I - A ayahuasca entre os povos da floresta, p. 97-128.

LACAZ, A. PASSOS, P.; LOUZADA, W. Pesquisadora ou militante? Análises do pesquisar (sobre)implicação. *Mnemosine Vol.9, nº1, p. 212-223 (2013)*

LABATE, B. C.; FEENEY, K. O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro, UERJ, v. 3, n. 2, jul./dez, 2011. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/labate_feeney_periferia_2011.pdf> Acesso em: 20/12/2019

LABATE, B. C.; PACHECO, G. As origens históricas do Santo Daime. In: VENÂNCIO, R. P.; CARNEIRO, H. (Org.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, pp. 231- 255, 2005. Disponível em: <https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2010/10/Labate_Pacheco_Origens_Historicas_Santo_Daime_20052.pdf> Acesso em: 20/12/2019

LA ROCQUE COUTO, Fernando. **Santos e xamãs**. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Brasília, UNB, 1989.

LIMA, Patrícia Paula. **A legalidade da ayahuasca em vista à liberdade ritual em Portugal**. NEIP [online]. 2017.

LIS. Entrevista I. [nov. 202a]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

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.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Cauby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Mercado das Letras, 2002. cap. Parte I - A ayahuasca entre os povos da floresta, p. 27-68.

MACRAE, E. **Guiado pela Lua – Xamanismo e Uso do Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. Santo Daime and Santa Maria – The licit ritual use of ayahuasca and the illicit use of cannabis in a Brazilian Amazonian religion. *International Journal of Drug Policy* 9, 1998, 325–338.

MAAS, Mateus Henrique Zotti. Quando o “nativo” é pesquisador Notas sobre o trabalho de campo no Santo Daime. *Ponto Urbe* [Online], 17 | 2015,

MEEUS, B. **Santo Daime in Brazil, Belgium and The Netherlands: the transnationalization of a New Religious Movement and the legal issues related to its religious use of ayahuasca**. Master Thesis in Latin American Studies CEDLA Master’s Program. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2018/04/Meeus_Santo_Daime_Brazil_Belgium_Netherlands.pdf> Acesso em: 17/11/2019

MELO, M. Benedita Portugal e. Contributos para uma análise da tese da “modernidade reflexiva” de Anthony Giddens, a partir da perspectiva de Pierre Bourdieu. **Forum Sociológico**, 22, 2012, p. 1- 13.

MENOZZI, Walter. The Santo Daime Legal Case in Italy. *In*: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. [S. l.: s. n.], 2011. cap. 3, p. 379-388. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Henrik_Jungaberle/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca/links/5a3a690f0f7e9baa501ab4e9/The-Internationalization-of-Ayahuasca.pdf#page=324> Acesso em: 7 fev. 2020. Acesso em: 08/01/2010

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros** [online]. Salvador: EDUFBA, 2011, 592p. ISBN 978-85-232-1190-5. Available from SciELO BOOKS <<http://books.scielo.org> > Acesso em: 07/11/2019.

MORTIMER, Lúcio. **Bença, Padrinho!**. 2ª. ed. São Paulo: ICEFLU, 2018. 263 p.

MORTIMER, Lúcio. **Hinário instrução**. Edição gráfica rainha. ICEFLU. Ribeirão Preto, SP.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: **Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**. André Augusto P. (Org). Niterói: EdUFF, p. 16-34, 2000

NASCIMENTO, Abdias. **O negro revoltado: organização e apresentação de Abdias do Nascimento**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Disponível em: https://issuu.com/institutopesquisaestudosafrobrasile/docs/o_negro_revoltado. Acesso em: 15 fev. 2021.

NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade. **Memória do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de histórias ao Som e na Luz da Floresta**. 2014. Dissertação (Dissertação de mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, [S. l.], 2014.

NOBRE, Luis Fernando. Entrevista I. [dez. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2020. Entrevista manuscrita.

OLIVEIRA, Mário Padre. **Fátima nunca mais**. Porto: Campo das Letras. 1999.

PORTUGAL. **Lei de Liberdade Religiosa**. 2001. Disponível em: <<http://www.ucp.pt/site/resources/documents/ISDC/LLR.pdf>>. Acesso em: 10. ago. 2020.

PACHECO, C. E. N. **Um psicoativo em trânsito: o caso histórico da ayahuasca**. Dourados: UFGD, 2014 Disponível em: <<https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/05/CARLOS-EDUARDO-NEPPEL-PACHECO.pdf>> Acesso em: 28/12/2019

PALOMA. Entrevista I. [mar. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes. Belo Horizonte, 2020. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

PIERUCCI, A. F. SECULARIZAÇÃO EM MAX WEBER: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar* aquele velho sentido**, **Rev. bras. Ci. Soc.** vol. 13 n. 37 São Paulo June 1998.

PLAS, Adèle van den. Ayahuasca under International Law: The Santo Daime Church in the Netherlands. In: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. [S. l.: s. n.], 2011. cap. 3, p. 327-338. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Henrik_Jungaberle/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca/links/5a3a690f0f7e9baa501ab4e9/The-Internationalization-of-Ayahuasca.pdf#page=324> Acesso em: 7/02/2020.

PLATERO, Lígia. **Reinvenções daimistas: Uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime eo povo indígena Yawanawá (Pano)**. 2018. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://www.academia.edu/38388813/Platero_L%C3%ADgia_tese_PPGSA_UFRJ_2018_pdf. Acesso em: 1 fev. 2021

RAMPINELLI, W. J. **Fátima, o salazarismo e o colonialismo**. São Paulo: Pontificia Universidade Católica – PUC-SP, 2011. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/neils/downloads/Vol.2526/waldir-jose.pdf>> acesso em 01 de maio de 2020.

REGINA. Entrevista I. [ago. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes, 2020. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

RICARDO, José. Entrevista I. [set. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes, 2020. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

RICARDO, José. Entrevista II. [set. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes, 2020. 2 arquivo .mp3 (60 min.).

RICARDO, José. Entrevista III. [set. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes, 2021. 3 arquivo .mp3 (60 min.).

ROBERTSON, Roland; KHONDKER, Habib Haque. Discourses of Globalization: Preliminary Considerations. ISA. Vol. 13. 1998. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/026858098013001004> Acesso em: 16 de fev. 2021.

RODRIGUES, Jacqueline. "Eu não me chamo daime, eu sou é um ser divino": apontamentos antropológicos sobre o Santo Daime a partir da experiência de seus adeptos. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

ROHDE, Silvio A.; SANDER, Hajo. The Development of the Legal Situation of Santo Daime in Germany. In: LABATE, Beatriz C.; JUNGABERLE, Henrik. **The Internationalization of Ayahuasca**. [S. l.: s. n.], 2011. cap. 3, p. 339-352. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Henrik_Jungaberle/publication/314151379_The_Internationalization_of_Ayahuasca/links/5a3a690f0f7e9baa501ab4e9/The-Internationalization-of-Ayahuasca.pdf#page=324>. Acesso em: Acesso em: 7/02/2020.

SARAIVA, Clara. Pretos velhos através do Atlântico: religiões afro-brasileiras em Portugal. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. **A diáspora das religiões brasileiras**. 1ª. ed. São Paulo: Editora ideiais e letras, 2016. cap. 7, p. 218-244.

SCURO, Juan. Sair para buscar, encontrar e voltar: de como surgiu uma igreja do santo daime no Uruguai. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 21 p. 151-180, jan./jun. 2012

SERRA, Raimundo I. **O cruzeiro**. Edição Gráfica Rainha. São Paulo. 2015.

SEVERO, Cristine Gorski. A açucarada língua portuguesa: lusotropicalismo e lusofonia no século XXI. **RBLA**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 85-107, 2015

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

TUPPER, K.W. Ayahuasca in Canada: Cultural phenomenon and policy issue. In B.C. Labate and H. Jungaberle (Eds.), **The Internationalization of Ayahuasca**. Zurich: Lit Verlag. pp. 319-325, 2011.

VAKIL, AbdoolKarim. Questões inacabadas: colonialismo, Islão e portugalidade*. Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo, [s. l.], p. 257-297, 2003.

VALENTE, David. As relações Igrejas-Estado em Portugal antes e depois do 25 de Abril de 1974. In: **Lusotopie**, n°6, 1999. Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine. pp. 271-275

VASCO. Entrevista I. [mar. 2020]. Entrevistador: Paulina Valamiel Lopes, 2010. 1 arquivo .mp3 (60 min.).

VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. O Brasil na nova cartografia global da religião. In: VASQUEZ, Manuel A.; ROCHA, Cristina. **A diáspora das religiões brasileiras**. 1. ed. São Paulo: Editora ideias e letras, 2016. cap. Introdução, p. 7-38.

WEBER, F. **O trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções**. Cap1. Princípios de método e Cap.2. Em direção a uma auto-análise (pp. 27-58)

WEBER, M. Religião e Racionalidade Econômica. In: COHN, G. (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 7. ed. pp. 143- 159, 2003.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. São Paulo: Ática. 2006.

WOHLRAB-SAHR, Monika & BURCHARDT, Marian. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociologyno*,11, p. 875-909, 2012