

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

Felipe Assis Vasconcelos

RESUMO

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

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

1. Introdução

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

devido à ênfase dada por essa religião à ideia de disciplina e ordem; e pela sua perspectiva dos símbolos como polissêmicos, multivocais.

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

Procurou então, colocar em linhas gerais como se deu meu envolvimento com o Santo Daime, e quais interesses me levaram a essa religião. Meu primeiro contato com o Santo Daime se deu em consequência de outra pesquisa, de uma disciplina cursada na graduação de Ciências Humanas, na qual o tema dizia respeito à relação entre psicoativos e religião, mas também foi motivado por uma busca existencial da minha parte. Em seguida, decidi continuar a pesquisar o Daime, mas dessa vez, como tema do CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

meu trabalho de conclusão de curso. Em junho de 2015, depois de 11 meses frequentando regularmente os rituais daimistas, ingressei oficialmente nessa religião, ao passar pelo ritual de passagem denominado de *fardamento*. Atualmente, me encontro afastado dela, desde janeiro de 2016, pois eu não senti uma necessidade e um desejo pessoal de minha parte em me manter ligado ao Daime depois que a pesquisa foi concluída.

Posto isso, é importante que se destaquem quais são as potencialidades da experiência pessoal do trabalho de campo para o texto etnográfico. Jeanne Favret-Saada (2005), em seu artigo “*Ser afetado*”, ao estudar o tema da feitiçaria no Bocage francês, reconsidera a *noção de afeto* no intuito de apreender o que ela vê como uma dimensão central do trabalho de campo, no momento em que o pesquisador *participa* da vida da comunidade estudada:

(...) o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma *comunicação específica* com os nativos: *uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não* (p. 159, grifo nosso).

Mas essa *comunicação involuntária e recorrentemente não-verbal* que se dá *apenas* quando aceitamos *participar*, de modo que não ocorra a desqualificação da palavra nativa em promoção daquela do antropólogo, não tem nada a ver com empatia, porque não está em questão o afeto dos outros (implícito nas noções de empatia como “imaginar à distância o lugar do outro”, ou a “comunhão afetiva” com o outro), mas como ocupar tal papel entre os nativos *me afeta*, mobilizando ou modificando meu próprio estoque de imagens (p. 159). Portanto, converter antropologicamente os afetos suscitados pela experiência vivida da alteridade em campo, foi o que eu procurei fazer em minha relação com os daimistas. O tema da cura religiosa era um assunto que se repetia constantemente quando os nativos conversavam comigo, o que acabou direcionando minha atenção enquanto pesquisador. O ritual de *fardamento* pelo qual eu passei está profundamente relacionado com o processo de cura religiosa, refletindo-se assim em ganhos etnográficos para a pesquisa como um todo a minha experiência individual.

Além disso, Favret-Saada no conta em sua pesquisa que os moradores do Bocage francês se negavam a jogar a grande divisão entre “nós” pesquisadores e “eles” nativos. Quem nunca havia pegado o feitiço não podia falar disso, de modo que a experiência pessoal era exigida pelos nativos (p. 155-157). Tal experiência pessoal também era exigida pelos daimistas, pois quem se recusasse a tomar daime teria o seu acesso à religião vedado. Como afirma Favret-Saada, a afetação não tem a ver com identificar-se com o ponto de vista nativo, mas em assumir o risco de ver o seu projeto de conhecimento desfazer-se. Já que “se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível.” (p.160).

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

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

consciência (diferente de mente por englobar a crença em algo que a *transcende*, o espírito) oferecendo a oportunidade de o adepto conhecer os seus defeitos, corrigi-los, alcançando o perdão e *evoluindo espiritualmente*, entrando assim em harmonia consigo mesmo e as pessoas a sua volta.

A religião do Santo Daime surgiu a partir da década de 1930, como consequência das experiências de seu fundador, o ex-seringueiro Raimundo Irineu Serra, mais conhecido, dentro dessa religião, como Mestre Irineu, no estado do Acre. A formação do atual ICEFLU (Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo) está ligada ao Padrinho Sebastião, ou Sebastião Mota de Melo. No ano de 1965, P. Sebastião chegou à comunidade de M. Irineu a procura de *cura*. Gradativamente ele passou a ocupar uma posição de destaque dentro da comunidade, depois de curado pelo daime, de modo que, quando M. Irineu *fez a passagem* (definição nativa que pode significar, entre outras coisas, o falecimento), embora o sucessor tenha sido Leôncio Gomes da Silva, devido a conflitos em torno de quem estaria a legitimidade para receber a herança espiritual do fundador, o grupo perdeu sua coesão, levando P. Sebastião a se retirar da comunidade original do Alto Santo, juntamente com seus seguidores, e fundar em 1974 uma linha dissidente. Na década de 1980 essa vertente do P. Sebastião se expandiu para os centros urbanos da região sudeste. A expansão continuou, de modo que hoje tal vertente daimista possui igrejas em todas as regiões do Brasil, na América Latina, nos EUA, Japão e vários países da Europa, com um total aproximado de 3 mil seguidores (Labate e Araujo 2002, p. 573). Vale ressaltar que se num primeiro momento os adeptos eram de origem socialmente simples, com a expansão daimista pelo país e pelo exterior, grande parte dos adeptos passou a ser das classes médias.

A religião do Santo Daime surgiu das influências do catolicismo popular, da pajelança cabocla, de tradições esotéricas europeias como o Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento e a Rosacruz, do espiritismo kardecista, e tradições afro-brasileiras – M. Irineu, quando ainda morava em sua cidade natal era tocador de Tambor de Crioula, uma variante maranhense do candomblé (Labate 2004, p.68) Com a expansão do ICEFLU para o sudeste, houve também uma apropriação da Umbanda. Apesar da plasticidade impressionante presente nessa religião, contudo, os daimistas se consideram cristãos. O hino 14 do P. Valdete, um dos filhos do P. Sebastião, traduz a autopercepção nativa sobre o ato de tomar daime, “*Eu tomo Daime/E considero este vinho/O mesmo vinho/Que Jesus deu para tomar.*”

O Santo Daime tem a *reencarnação* como elemento central de sua base doutrinária, fundamentando o *poder espiritual* de seus fundadores (Greganich, 2010, p.110). No contexto do ICEFLU, M. Irineu é identificado com a figura de Jesus Cristo, e o P. Sebastião com São João Batista (Labate 2004, p.74). “Este novo guia espiritual passou a ser reverenciado como Padrinho Sebastião e a encarnação de São João Batista, anunciando a segunda vinda de Jesus, invertendo-se, assim, a cronologia do Novo Testamento” (Monteiro da Silva 2002, p.429). Como veremos mais adiante, na parte final do texto, essas concepções estão intimamente ligadas com a expansão doutrinária do Daime ao redor do mundo, e com certas noções apocalípticas. Desse modo, a *reencarnação* está fundamentalmente associada com o sistema de cura, sendo que, para o adepto alcançar a *saúde e o bem-estar*, ele precisa seguir os *ensinamentos* de Jesus Cristo, de modo que a *evolução espiritual* se concretize ao longo de suas várias encarnações. Tanto a *cura* quanto a *doença* estão relacionadas com a *Lei do Merecimento*, ou seja, sua condição espiritual atual é consequência de suas *vidas passadas*. A *doença* então é um meio de *purificação* no qual o adepto *sofre* para se *limpar* de suas práticas, pensamentos e sentimentos negativos dessa e de *outras vidas* atingindo *cura e a saúde* (Greganich, 2010, p. 110-111).

O núcleo ritual dos trabalhos do ICEFLU consiste em cantar coletivamente, acompanhado de instrumentos musicais, os hinos, a saber, *ensinamentos revelados* pelos seres divinos, caracterizando-se assim como uma *doutrina musical*, como dizem os nativos. Suas estrofes são cantadas repetindo-as duas vezes, em geral. Do ponto de vista rítmico, eles podem ser de três tipos: marcha (compasso quaternário), valsa (compasso ternário), e a mazurca (compasso binário composto). O maracá é uma espécie de chocalho, feito de uma lata cheia de bilhas ou sementes à qual é adicionado um cabo, e tocada somente por fardados, marcando o ritmo dos hinos. Ele adquire contornos especiais, já que o instrumento, parte integrante da *farda*, é visto como um *escudo* do daimista em suas *batalhas no Astral, o mundo espiritual* (Labate e Pacheco, 2009, p.36). O som dos maracás acompanha o ritmo dos hinos, e sugere o movimento de tropas militares (Groisman, 1991, p.148). Os hinos são cantados sem improvisações ou variações (com exceção da tonalidade ou velocidade de execução), pois a fidelidade à forma canônica é um valor entre os daimistas, o que inclui a manutenção de erros de português característicos dos hinários dos líderes originais. Os hinos, agrupados em hinários, são impressos em caderninhos, ilustrados e com espiral. Existem inúmeros tipos de *trabalhos espirituais*, entretanto, elenco apenas um, os *hinários*, festas CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

comemorativas onde se executam o bailado, uma coreografia simples. Eles podem variar em média de seis a dozes horas de duração, com um intervalo que divide em duas partes os *trabalhos*, ocorrendo no período do dia ou da noite. Cada ritmo de um hino corresponde a um tipo de bailado, todavia, alguns hinos misturam dois ritmos e consequentemente dois bailados. A *marcha* é composta de dois passos para a direita e dois para a esquerda; a *valsa*, balançar levemente de um lado para o outro sem sair do lugar; e a *mazurca*, virar 180 graus de um lado para o outro; sendo que, a direção do primeiro movimento das coreografias é sempre para a esquerda. Eles são acompanhados por vários instrumentos musicais, mas nas igrejas pesquisadas por mim pude observar apenas o uso do violão e de instrumentos de percussão, embora eventualmente fossem utilizados também a flauta e o acordeom.

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

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

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

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

Segundo Peirano (1995), para Turner, os rituais são visto como “bons para agir”, ao contrário de Levi-Strauss que os compreendia como “bons para pensar”, CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

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

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

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

O ser humano, na concepção daimista, é composto de três dimensões, a saber: o *aparelho*, a *matéria* e o *espírito*. O primeiro é o corpo físico animado, depositário da *matéria* e do *espírito*, de modo que, *aparelhar* seria incorporar um *espírito* e agir de acordo com sua vontade, e a morte, seria a anulação da atividade do *aparelho*. O segundo é a junção dos aspectos intelectuais, emocionais e sensoriais, incluindo as necessidades e aspirações oriundas da matéria e a maneira de se relacionar com os

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

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

A *memória divina* é uma re-ligação com a *origem divina* do adepto e fundamental para a construção da identidade grupal. Como afirma Groisman ao estudar os daimistas do *Céu do Mapiá* “No Apocalipse de São João, um dos textos bíblicos de maior relevância simbólica para o grupo, está previsto que os 144.000 espíritos que se salvarão no Juízo Final, tem na frente a marca da "escolha divina."(1991, p.100).

Todas as práticas espirituais passam a fazer sentido então, pois são tentativas de redescobrir essa *memória divina*. Para tanto, é preciso seguir os caminhos prescritos pela *Doutrina*. O adepto descobre também que é preciso *apanhar para aprender*, de modo que, todo o sofrimento, da vida em geral, ou as *peias/surras* (mal-estares que podem ocorrer durante a ação da bebida no fiel) nos *trabalhos*, são necessários para *evolução espiritual*. O *sofrimento*, que envolve a ideia de “doença” ou “desequilíbrio” em termos amplos, pode estender-se além da *matéria*, como *espírito desencarnado*. No entanto essa concepção de sofrimento é ambígua, pois embora desagradável, o *sofrimento* traria a oportunidade de *evoluir*. Os adeptos que *sofrem* estariam sobre a influência de *espíritos sem luz*, ou *espíritos sofredores, no mundo material*, como consequência da *ignorância* (negar ou fazer pouco caso da *espiritualidade*) ou da *rebeldia* (não cumprir os *ensinamentos*), ou ainda *zombaria* (não levar a sério, debochando da *Doutrina*). Dependendo da *energia* “exalada” pelo fiel durante um *trabalho espiritual*, um sorriso nos lábios poderia se identificado como sinal de alegria, ou igualmente representar o escárnio de um *espírito zombeteiro*. Com relação à ideia de *merecimento*, uma *fardada* me disse uma vez que o *sofrimento* seria um sinal de *evolução*, no sentido de que existem aquelas pessoas que estariam em tal estado de imaturidade, que nem *peia* teriam, isto é, não sentiriam nada. O *sentir* é algo muito valorizado pelos daimistas, e como veremos a seguir, constitui-se de certa forma como o próprio *saber espiritual*, um saber existencial que resiste a racionalizações. Aquele que *trabalha* com *firmeza, paciência, coragem, fé, humildade, gratidão, alegria e amor no coração*, além de tomar escolhas morais condizentes com a *Doutrina* no seu cotidiano, receberia o *saber da espiritualidade*, em decorrência de seu *mérito*, se *limpando*, porque como dizem os nativos, *a cura é pra quem merecer* (Groisman, 1991, p. 101-104).

Assim, o eixo central dentro da cosmologia daimista se dá na inter-relação entre *carma/trabalho espiritual/memória divina*. Essa *memória divina* no adepto é a *expansão de sua consciência*, que se identifica com seu *Eu Superior, revelado* nas *miração* durante os *trabalhos*. Como dito acima, o *espírito* só pode *se limpar no plano da encarnação*, na *matéria*, e não *desencarnado, no mundo espiritual*, portanto o adepto CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

deve conciliar o *plano físico* com o *plano espiritual*. O *Eu Superior* deve comandar o *Eu Inferior*, ligado ao *mundo da matéria*, e não destruí-lo (Groisman, 1991, p.105, 112-113).

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

2. METÁFORAS DO PROCESSO DE CURA

2.1 O ritual como campo da batalha astral

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

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

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

O *coração*, entendido como o símbolo máximo de afeto, é citado nos hinos como a “*morada de Deus*”, sendo uma peça-chave na performance ritual; já a *cabeça*, compreendida como o aspecto racional, nas poucas vezes nas quais ela é citada nos hinos, aparece como a antítese do *coração*, num simbolismo relacionado aos arquétipos inferiores (dragão, serpentes e etc.), e que precisaria ser *dominada, domada, controlada*. Faz-se necessário então o “*esvaziamento da mente*”, a “*ausência de pensamentos*”, para
CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

que, ouvindo e cantando os hinos que estão ligados ao *coração*, o pensamento seja *doutrinado, firmado e elevado*. Portanto, no embate travado entre o *Eu Superior* e o *Eu Inferior* no corpo do adepto, visto pelos daimistas também como um *templo* (que, caso esteja limpo e vazio, o Mestre pode ensinar), todo o seu *ser* é harmonizado no processo de *sentir*, e o pensamento, num primeiro momento visto como um empecilho, um obstáculo, uma *força maléfica* a ser combatida, por estar deslocado da proposta dos *hinos*, torna-se veículo dos valores daimistas (Rehen, 2007, p.195-197).

Isto pode ser exemplificado melhor pela *peia*. Leandro Okamoto da Silva (2002) em sua dissertação de mestrado trata exclusivamente sobre o tema da *peia* – manifesta-se como sentimentos de angústia ou pânico, confusão mental, dores físicas, vômitos, diarreia e crises de choro. Ela não é simplesmente um efeito fisiológico da *ayahuasca*, um fenômeno *a priori*, mas sim um produto da cultura daimista a partir das experiências de seus líderes e adeptos, e que deve, por isso, ser entendida dentro de seu próprio contexto de origem. A *peia* é parte integrante do ritual, no qual todos estão sujeitos, configurando-se como um castigo simbólico em decorrência de transgressões praticadas pelo adepto, e manifestando-se como descontrole dos efeitos da bebida, e que, é percebida como essencialmente benéfica por, *limpar* e *purificar* o fiel, conscientizando-o de suas *falhas* e de como *corrigi-las*, auxiliando assim na interpretação e dando significado às aflições; a *peia* também possui uma visibilidade coletiva, servindo de *lição* aos outros, de como não agir, não obstante, nessa situação, não se deve julgar o *irmão* que passa pela *peia*, caso contrário, aquele que julga também é *punido* (Okamoto, 2004, p.112, 114-115, 126-127). Quanto a não entender a própria *peia* insistindo no *erro*, P. Sebastião adverte em *O Evangelho Segundo Sebastião Mota de Melo*, organizado por Polari (1998), que, fazendo uma referência indireta ao livro sapiencial *Provérbios* (26.11), “é como o cachorro que come seu próprio vômito”.

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

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

A *peia* é ocasionada por *energias densas* que podem afligir o fiel. “Os pares de oposições ‘*escuro/claro*’ e ‘*pesado/ leve*’ sugeririam representações mais amplas de ‘*sujeira/limpeza*’ podendo ser aplicadas também a alimentos, pessoas, ambientes e situações.” (Peláez, 1994, p.68). Assim, elementos percebidos como *escuras* e *pesadas* são passíveis de atrair *energias* capazes de materializar *doenças*.

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

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

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

Vemos que quando o pensamento rouba a cena de forma inadequada, torna-se uma barreira para o bom desempenho e a comunicação com o sagrado, provocando desarmonia e chegando até a materializar doenças. Sentimento é visto como algo ‘interno’ e ‘sagrado’, enquanto pensamento tende a ser

descrito como “superficial”. Mas essa esfera interna de cada ‘eu’ não está restrita ao plano subjetivo, ela torna-se ‘materializada’ e aparente em forma de atitudes. Em tese, quanto mais desenvolvido interiormente, sabendo ‘trabalhar’ com o Santo Daime na esfera íntima, mais o indivíduo passa a ter um comportamento considerado exemplar durante os rituais e em sua vida diária (Rehen, 2007, p. 2006).

2.2 Miração e a revelação do Eu Superior

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

Durante o *trabalho*, a ingestão da bebida provoca o efeito chamado de *força*. É por meio dela que ocorre o processo de cura nos rituais do Santo Daime. Assim, a *Força* e a *Luz divina* se manifestam na consciência dos adeptos. Durante esse momento é que podem ser contempladas as *mirações*, isto é, imagens visuais de caráter extremamente vívidas (eidéticas), consideradas manifestações do poder divino. Porém, a *miração* não é apenas uma sequência de imagens, mas uma experiência totalizante,

capaz de mobilizar e envolver todos os sentidos do daimista, e não apenas a visão e a audição (por meio dos hinos), como também o olfato, o tato e o paladar (Greganich, 2010, p. 112-113,119).

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

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

Mercante faz a opção de entrevistar entidades espirituais quando incorporadas em seus *médiuns*. Baseando-se na fala de *Vó Maria Clara*, uma *preta-velha*, o autor afirma que a fonte de uma *doença* emerge na consciência através da *miração*, sendo a *miração* parte de um processo de *revelação*. De acordo com a fala de outra entidade, *Vó Maria de Calunga*, a *cura* só poderia ocorrer naquelas pessoas quem tenham fé, de modo que, a fé seria o elemento motivador que tornaria a entrega aos *curadores* possível, pois sem ela, o medo bloquearia qualquer tentativa de transformação física, emocional, mental e espiritual. Assim, Mercante conclui que a *cura*, que não se restringe as fronteiras do ritual, seria um processo de autotransformação (2009; 132-133, 135).

O autor chega a sugerir o termo “imagens mentais espontâneas” ao invés da categoria nativa *miração* (2012). Greganich também fala da espontaneidade que pode CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

ser atribuída as *miracões*, e igualmente aos mal-estares designados de *peias* (2010; p.118).

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

(...) a revelação do ‘Eu Verdadeiro’ é duplamente descrita como ‘subida’ e como ‘mergulho’ e, então, o movimento ascensional por escadas, montes e serras é também muitas vezes simbolizado nos hinos que narram ‘saltos’ ou a exploração no ‘fundo do mar’. Ao mesmo tempo em que se sobe ao astral, mergulha-se dentro de si mesmo, como se fossem dois movimentos diametralmente opostos, porém simultâneos e concomitantes, sendo impossível dissociá-los entre si, pois só encontram plenitude quando operam de forma imbricada (2007, p.202).

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

Os adeptos transitam por *palácios e jardins*, nos *planos superiores*, e recebem as *instruções*. *Mirar* é estar *acordado* e *ver* com os olhos do *Eu Superior* o *mundo invisível* dos *espíritos*, como afirma o hino 45 de Odemir Raulino: *Um Ser Divino/Transformado em líquido/Vem acordar/O nosso espírito/Se acordados/Podemos ver/O Mestre ensina/Vamos aprender*. O adepto estabelece uma relação íntima com seu *Eu Superior/Mestre Interno*, fazendo perguntas, pedidos, e agradecendo. A partir daí passam a se comportar privilegiando o comportamento instruído pelo *Eu Superior*, agindo numa perspectiva espiritual. Cada ato ou pensamento do adepto está submetido à avaliação do *Eu Superior, protetor e guia espiritual* em sua *jornada* de autoconhecimento. Nesse estágio o processo de cura como autotransformação da personalidade atingiu o seu ápice, embora nas concepções nativas a cura se estenda por toda a vida do adepto, como veremos mais a frente. Ainda assim, conforme *evolui*, o daimista vai se *graduando*, “subindo de nível”, ou seja, passa por mudanças significativas na sua personalidade. A *graduação* é resultado de um *estudo fino*, isto é, CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

esse processo contínuo de *expansão da consciência* no qual sua percepção sofre transformações, e, dessa maneira, o fiel vai galgando os degraus da *hierarquia espiritual* daimista, mas igualmente o seu status dentro do grupo é alterado.

Embora eu não tenha oportunidade de me aprofundar nessa observação, por questões de espaço, vale ressaltar um aspecto essencial contido tanto nas *mirações* quanto nas *peias*. Se os daimistas afirmam serem as experiências que acontecem nos rituais de ordem fundamentalmente *espiritual* (transcendendo a *matéria*, o corpo), no entanto, o caráter sinestésico já aludido acima, que mobiliza todos os sentidos do sujeito, principalmente nas *mirações*, vem para mostrar a centralidade do corpo em todo o processo de cura, e a maneira como ele é culturalmente elaborado pelos daimistas.

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

2.3 A igreja daimista como hospital e como escola

Segundo os nativos, a igreja daimista é como um *hospital*, pronto para atender e curar as doenças do corpo e da alma. Aliás, isso está implícito na noção de cura e de saúde/doença, ou seja, uma forma particular de expressar problemas cotidianos e existenciais de um indivíduo. P. Sebastião procurou a comunidade de M. Irineu, porque ele tinha uma doença de fígado que não conseguia curar na *Mesa Branca*, em seus trabalhos como *médium* espírita. O Mestre orienta assim o Padrinho a tomar o daime, porém somente na terceira vez ele sentiu os efeitos da bebida (interessante porque os novatos que desejam se inteirar na *Doutrina*, são orientados a participar de pelo menos três *sessões* antes), “tendo uma experiência extracorpórea onde viu entidades médicas retirarem insetos astrais de seu fígado, o curando. Ele então decide se fardar, tornando-se discípulo do Mestre Irineu.” (Greganich 2010, p.109). Podemos ver nesse exemplo, que as próprias *mirações* manifestam-se nas consciências individuais dos adeptos de maneira correspondente a uma cirurgia médica. Vale lembrar que as *plantas de poder*

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

são também conhecidas como *medicinas sagradas*. No próprio Céu do Mapiá existe uma *Santa Casa Padrinho Manoel Corrente*:

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

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

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

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

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

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

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

Maria Cristina Peláez (1994) em sua dissertação de mestrado *No mundo se cura tudo: Interpretações sobre a “Cura Espiritual” no Santo Daime* distingue, baseada na visão nativa, duas formas de cura: *receber uma cura* e, *curar-se na Doutrina*. O primeiro, *receber uma cura*, de ocorrência súbita e de grande impacto emocional, acontece durante o ritual, e seria um evento de volta ao equilíbrio. Algumas pessoas chegariam *doentes* na igreja, e depois de passar por vários rituais, devido à remissão sintomática, consideram-se curadas e não retornam aos *trabalhos*. Esses casos podem ser frutos de um itinerário terapêutico, segundo afirma Peláez. No caso dos *fardados*, poderia ser o resultado de uma longa busca por equilíbrio físico, mental e espiritual. O segundo, *curar-se na Doutrina*, seria um processo de *evolução espiritual* que se estenderia por toda a vida, incluindo rituais e vida cotidiana do adepto. Por não ser instantâneo, e muitas vezes haver retrocessos pelos *fardados* poderem reincidir nos mesmos *erros*, esse processo é lento, gradual, difícil e doloroso (Peláez, 1994, p.86-87).

Assim, embora esse artigo narre também como uma cura pontual pode acontecer no Daime, ele se baseia principalmente no processo de autotransformação que se estende por toda a vida, e que pode ser definido como *curar-se na Doutrina*. Nesse sentido, poderíamos dizer que a *cura* nunca está totalmente completa. A igreja daimista é vista por aquelas que a frequentam tanto como um *hospital* quanto uma *escola*. No entanto, penso que ela se manifeste especialmente como *hospital*, na autopercepção nativa, para aquelas pessoas que procuram o Daime por se encontrarem *doentes*, ainda que elas mesmas nem se considerem *doentes* (e cheguem ao Daime por curiosidade ou outro motivo qualquer), por desconhecerem noções daimistas de saúde e doença. Para os *fardados* na *Doutrina*, a tendência seria ver a igreja daimista como uma *escola*, ainda que, como eu afirmei acima, o *curar-se na Doutrina* envolva uma *cura* constante, por

CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

toda a vida do adepto, e que um *fardado bem firmado* poderia *adoecer*, por reincidir nos mesmos *erros* ou outros motivos, necessitando de uma *cura* pontual. As pessoas *doentes* que procuram o Daime, também poderiam perfeitamente enxergar a igreja como uma *escola*, ao *aprenderem a se curar*, independente desse processo de cura ser mais ou menos consciente. Todavia, a igreja seria uma *escola* para os *fardados*, para fortalecer a comunidade e poder oferecer, como num hospital, a *cura*, compreendida como um *trabalho de caridade*. Ou seja, a *cura* envolve algo maior do que o próprio adepto. Como afirma Csordas (2008) ao estudar a cura religiosa entre os católicos carismáticos nos EUA:

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

Do mesmo modo, o contato com o *Eu Superior*, daria início a um processo que torne o adepto apto a servir a comunidade daimista, fortalecendo a *missão* de oferecer a *cura* às pessoas. A *Batalha do Astral* está intimamente ligada ao livro do Apocalipse de São João, que refere-se a uma batalha na qual os *Espíritos de Luz* e os *Espíritos das Trevas* entrarão em conflito até que os *espíritos purificados* se *salvem*. O *hinário O Justiceiro* do P. Sebastião faz várias referências a esse texto bíblico. Os 144.000 eleitos previstos em Apocalipse serão recrutados, *colhidos* e reunidos em um só lugar. Segundo os daimistas do ICEFLU, é justamente P. Sebastião o *comandante* dos *exércitos*, que com o *trabalho espiritual/doutrinação/caridade* trará a *salvação*. Ela tem a ver com a construção da *Nova Jerusalém*, que dá nome ao segundo *hinário* de P. Sebastião, e que estaria localizada no meio da floresta amazônica, no *Céu do Mapiá*. Esta noção de *batalha espiritual* pode ser entendida a partir do *ecletismo* daimista, ao relacionar elementos da umbanda, do cristianismo místico, do kardecismo e do esoterismo. Importante ressaltar que essa noção apocalíptica foi colhida por Groisman (1991) em sua tese de doutorado no *Céu do Mapiá*, e que sua relevância nas igrejas fora do *Mapiá* deve ser pesada, principalmente naquelas situadas nos grandes centros urbanos do sul e sudeste, e também no exterior. No entanto, é preciso ter em mente que o *Mapiá* é o centro simbólico dessa religião, influenciando fortemente as outras igrejas espalhadas

pelo mundo, e que as igrejas encontradas no exterior, por exemplo, são abertas como resultado de *missões* empreendidas por daimistas estrangeiros e brasileiros que viveram por longo tempo no *Mapiá*, estando em contato intenso com os significados que transitam nesse lugar. Nas igrejas frequentadas por mim, tais noções apocalípticas não são faladas casualmente, de modo que os novatos não tem acesso a elas, sendo reservada provavelmente apenas aos membros mais experientes, que atingiram pleno processo de integração com a comunidade daimista. A expansão doutrinária do ICEFLU também está intimamente ligada a essas concepções apocalípticas. No Daime, a luta não é entre *espírito* e *matéria*, pois estes devem ser integrados, de modo que o domínio seja entregue ao primeiro, mas entre *espíritos de luz* (que trazem saúde, bem-estar e harmonia) e espíritos trevosos (que trazem *doenças*). Estes negam a *luz* porque nunca tiveram acesso a ela. A fraqueza moral está em se submeter a esses *espíritos da escuridão*, que desviam as pessoas da *luz*. As pessoas submetidas a essas *forças* daninhas negam em aceitar a *espiritualidade* que “realmente” rege a vida. Na *batalha*, cada *comandante* age com no seu “front” *comandando legiões de espíritos de luz*. A *doutrinação* e as ideias apocalípticas envolvidas podem parecer ações imperativas, mas dizem respeito ao que é compreendido como *trabalho de caridade*, por trazer a *saúde*, ou seja, *encaminhar os espíritos para a luz*. A *salvação* para os daimistas é o próprio *trabalho espiritual* que auxilia os *espíritos sofredores* gerando a *cura* (Groisman, 1991, p.105-109).

3. Considerações finais

O presente trabalho mostrou, por meio da descrição analítica do ritual de *hinário*, o processo de cura dentro da religião do Santo Daime, mais especificamente a vertente do ICEFLU, ligado a figura do P. Sebastião. A noção de cura possui centralidade nessa religião, de modo que o seu fundador, M. Irineu, era conhecido como um grande curador, o que ajudou a legitimá-la; e o próprio P. Sebastião, fundador do ICEFLU, veio a conhecer M. Irineu motivado pelo desejo de cura. Essa investigação tinha como pretensão mostrar de que maneira as experiências de cura vivenciadas nos rituais são pensadas pelos daimistas. Centrando-me nas concepções nativas de *trabalho espiritual*, *batalha astral* e *miração*, o processo de cura religiosa daimista foi traçado, distinguindo o mesmo em: *receber uma cura*, e *curar-se na doutrina*. Esses distintos processos foram relacionados a diferentes metáforas sobre a igreja daimista, ainda que intimamente ligadas, a saber, *hospital* e *escola*, que ajudam a ampliar o quadro de visão no qual os nativos pensam suas experiências de cura.

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, nº 13, 2005, pp. 155-161.

GREGANICH, /Jéssica. /**Cura e reencarnação**: /o processo de “cura espiritual” no Santo Daime. /2010. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Disponível em:

CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, Juiz de Fora, n. 24 (2017) Dez., pp. 1-309.

http://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2015/04/jessica_greganich_cura_reencarnacao_santo_daime.pdf. Acessado em maio de 2016.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MONTEIRO da SILVA, /Clodomir. /O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: /A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. /In: /LABATE, /B. C.;

/ARAÚJO, /W. S. (Org.). /**O uso ritual da ayahuasca**. /Campinas: /Mercado das Letras. /2002.

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

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

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

Peirano, /Mariza G. S. /**A favor da etnografia**. /Rio de Janeiro: /Relume Dumará. /1995.

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

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

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

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

Sites

www.santodaime.org

www.nossairmandade.com

Hinos

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

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

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

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

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

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

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

O Daime é o Daime (mzurca) – P. Alfredo, hino 84, hinário O Cruzeiroinho.