



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**  
**SOCIAL**  
**CURSO DE DOUTORADO**

---

1

---

MARIA CLARA REBEL ARAÚJO

**“SALVE A LUZ E SALVE A FORÇA”:**  
**DIMENSÕES PSICOSSOCIAIS NA DOCTRINA DO SANTO DAIME**

Rio de Janeiro

2010

MARIA CLARA REBEL ARAÚJO

---

2

---

**“SALVE A LUZ E SALVE A FORÇA”:  
DIMENSÕES PSICOSSOCIAIS NA DOUTRINA DO SANTO DAIME**

Tese apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Psicologia Social da  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro como  
requisito parcial para obtenção do Título de  
Doutor em Psicologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro

Rio de Janeiro

2010

Dedico o esforço, os méritos e benefícios deste trabalho  
À iluminação de todos os seres sencientes,  
E à minha família...

Que todos os seres sencientes possam ter faculdades cristalinas,  
Livramento de todas as condições de opressão,  
Liberdade de ação,  
E engajamento no modo de vida correto.  
(prece do Bodhisattva)

## AGRADECIMENTOS

Ao Grande Mistério Criador, Pai Divino e Mãe Maria. Às forças da natureza, fonte de tudo que é bom e refúgio de cura e proteção contra os males. Salve a Lua e as Estrelas, o Sol e a Luz, o arco-íris e os ventos, as águas doces e salgadas, as florestas, as Plantas de Poder, as flores, as Plantas Sagradas, os animais -especialmente meus gatos queridos.

A minha família, sempre presente, me apoiando nos grandes e pequenos desafios. Obrigada a meu pai João Raimundo, minha mãe Soninha, meus tios Sandra e Edson, Verônica parceirona, e principalmente obrigada Vovó querida! Que bom ter você aqui comigo sempre tão fofa!

Obrigada a meu orientador Ricardo Vieiralves, que percebeu o quanto eu queria estudar esse tema difícil e teve a coragem de aceitar essa pesquisa. Obrigada por não ter aberto mão de nos orientar mesmo com tantos e tão difíceis compromissos, e por ter sempre nos incentivado a ter garra e não desistir. Você não faz idéia do quanto é bom ter alguém de mente aberta e arejada disposto a orientar esses temas de religião. Fico muito feliz por nosso convívio ter sido tão tranquilo todos estes anos e com certeza o que aprendi vou levar sempre comigo onde for. Obrigada a Elizabeth Vieiralves pela gentileza.

Obrigada a meus amigos queridos. Sem vocês teria sido impossível e acho que eu nem ia saber direito qual é o sentido disso tudo. Obrigada especialmente A Agnes Weidlich e Leandro Duarte, pessoas especialíssimas que me deram muita força, carinho e axé. Obrigada Arthur Ferreira, amigo de velhos e novos carnavais. Raquel Ciancio, maninha-estrela-do-mar. Vitor, meu *personal fat monkey*. Valéria Braga, amiga iluminada e grande incentivadora na clínica e na vida. A todos da Paróquia dos Santos Anjos, viva Dom Hélder Câmara! Amigas queridas da dança. Obrigada pela alegria e por todos os bons momentos que nossa amizade trouxe, traz e trará.

Aos amigos da Pós, parceiros nesta caminhada acadêmica, pessoas muitos especiais, sempre incentivadores e pacientes com minhas muitas loucuras: Marli da Costa e família, Tiago Paz, Gilberto Queiroz, e todos os que ajudaram muito nestes anos (por vezes solitários) de doutorado.

Obrigada a Vânia Nogueira, Lucia Lugon, Raymundo Reis e colegas docentes da Estácio, por estes anos de boas parcerias e pela disposição para superar as dificuldades do dia-a-dia.

Acho que esqueci algumas pessoas, mas quem for meu amigo por favor, considere-se incluído aqui! Amo vocês do fundo do coração...

Obrigada aos amigos do Santo Daime, que ao longo desses anos tiveram infinita abertura e paciência com esta eterna visitante rebelde. Deixo aqui minha admiração por esses guerreiros da Paz e do Amor, guardiões da natureza e dos mistérios da Floresta. Obrigada especialmente a Carlinhos, Valéria, Maria Carolina e Joana por terem aberto as portas de sua casa e me acolhido em

muitas madrugadas frias (e quase sempre chuvosas). Obrigada aos amigos da Lua Branca, com quem convivi e aprendi tanto: Maria e Cleidiomar, Marcelo e sua delicadíssima companheira Cristina. Obrigada às mulheres da doutrina, tão lindas, humanas e divinas.

Agradeço a todos os membros da doutrina que se dispuseram a me ajudar de todas as formas, e que acreditaram que valeria a pena participar deste trabalho de abrir seus corações e seus pensamentos para a confecção de um estudo acadêmico. Obrigada aos amigos das Igrejas Flor da Montanha, Virgem da Luz, Céu do Mar, Céu da Montanha e Jardim Praia da Beira Mar.

Aos parceiros do NEIP, pelas incontáveis ajudas e companheirismo intelectual e de militância antiproibicionista. Vivam os psiconautas!

Ao Mestre Irineu, que criou esta linda forma de conhecer o Divino aonde está. Ao Pd. Sebastião, que teve a grandeza de receber a todos que chegaram e chegam. Ao Pd. Alfredo, pela sabedoria e poesia sempre presentes em seu olhar, seus hinos e seu comando. Às Madrinhas da doutrina, flores que irradiam luz. A Glauco e Raoni Villas Boas, *in memoriam*.

Devo agradecer também aos profs. André Lázaro e Margot Madeira, que contribuíram com sugestões valiosas na defesa de Mestrado e na qualificação, além da extrema gentileza. Agradeço antecipadamente aos demais membros da banca de defesa desta tese.

Esta pesquisa seria impossível sem o apoio financeiro da Bolsa CAPES, entre 2008-2009, e a Bolsa Prêmio Faperj Nota 10 (2009-2010), que me permitiram fazer uma pausa nas atividades docentes e me dedicar inteiramente à pesquisa

E por fim... A Jeziel de Oliveira: amor, amigo, parceiro... Obrigada pela incansável paciência (impressionante!) e pelo carinho. Te amo hoje e sempre.

Termino por onde comecei:

“A Deus eu agradeço

E a toda natureza

Pelo Céu Azul, o Sol a Lua e as Estrelas

Oh minha Mãe Divina eu também vos agradeço

Pelo que conheço

Que obtenho e que recebo (...)”

Pd. Alfredo

**RESUMO**

ARAÚJO, Maria Clara Rebel. *“Salve a Luz e Salve a Força”*: Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime. Brasil. 2010. 253f. Tese (Doutorado em Psicologia Social)- Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

A presente tese tem como objetivo analisar as “mirações” do Santo Daime dentro de um enfoque psicossocial. Tendo como base teórica a teoria das representações sociais e a psicologia social, será feita uma análise do estado alterado de consciência conhecido como miração, resultante do uso ritual do chá do Santo Daime. Utilizamos uma metodologia de pesquisa qualitativa, que envolveu extensa pesquisa bibliográfica, bem como entrevistas semi-estruturadas com membros do grupo daimista conhecido como Cefluris, ou “linha do Padrinho Sebastião”. A partir deste material, foi feita uma análise onde se procurou compreender a miração articulada às práticas sociais e ao discurso dos membros da doutrina. O Daime é uma religião relativamente pequena, com poucos seguidores, mas desperta interesse de diversas áreas de pesquisa por ter como ponto central a experiência do chá com propriedades psicoativas e a uma série de práticas e discursos ecumênicos, populares e ecológicos. Outro ponto debatido é sua relação com outras religiões e saberes que ao longo da História articulam o ser humano com as chamadas Plantas Mestras, ou enteógenas. A psicologia social e o estudo das religiões sem dúvida podem contribuir muito para aprofundar a compreensão nesta área de grande importância para o mundo contemporâneo.

**PALAVRAS-CHAVE: Psicologia Social, Santo Daime, Representações Sociais**

**ABSTRACT**

The present theses has the objective of analyzing Santo Daime’s “mirações” on a psycho-social focus. Based on social representation theory and social psychology, an analysis of the altered state of consciousness know as “miração”, which is a result of the ritualistic use of the Santo Daime tea, will be made . A qualitative research methodology was used, which involved extensive bibliographical research, as well as semi-structured interviews with members of the daimist group known as Cefluris, or “linha do Padrinho Sebastião”. Based on this material, an analysis was made such as to better understand the “miração” articulated with the social practices and the doctrine’s members speech. The Daime is a relatively small religion, with few followers, but one which draws attention of several research areas for the reason of having as a central point the experience of the tea with psychoactive properties, and also to a series of ecumenist, popular and ecological practices and speeches. Also in focus is the relation with other religions and knowledge, which, during the course of History, articulate the human being with the so called Master Plants, or entheogen plants. The social psychology and the study of religions can, without a doubt, contribute a lot to widen the comprehension in this area of great importance to the contemporaneous world.

**KEY WORDS: Social Psychology, Santo Daime, Social Representations**

**Sumário**

INTRODUÇÃO .....	10	7
<b>CAPÍTULO 1- Introdução ao Tema de Pesquisa .....</b>	<b>16</b>	
1.1-Resumo Historiográfico do Santo Daime .....	16	
1.2- Usos da ayahuasca no Alto Amazonas .....	17	
1.3- Mestre Irineu e a fundação do Santo Daime.....	22	
1.4- O Cefluris e a expansão para o Sudeste .....	32	
1.5 Messianismo e Santo Daime - A Nova Jerusalém.....	33	
1.6 A Doutrina no Século XXI: Formação de uma teoecologia e internacionalização.....	44	
1.7 Santo Daime e religiosidade antropofágica brasileira.....	50	
<b>CAPÍTULO 2- As mirações .....</b>	<b>58</b>	
2.1- As mirações: perspectivas psicossociais .....	58	
2.2- Aspectos fito-químicos e neurofarmacológicos da ayahuasca .....	62	
2.3-Estados alterados de consciência e psicopatologias: analisando a “velha ancoragem” ....	70	
2.4- Panorama dos estudos dos estados alterados de consciência .....	76	
2.5- “O Professor dos Professores <sup>1</sup> ”: Breve excursão no universo das Plantas- Mestras .....	80	
2.6- Uso ritual de enteógenos e construção de identidade grupal .....	87	
<b>CAPÍTULO 3: Referências Teóricas .....</b>	<b>90</b>	
3.1-Introdução .....	90	
3.2 -Psicologia social - discutindo o paradigma a partir das representações sociais .....	92	
3.3- Religiões, experiências espirituais e representações sociais .....	107	
3.4- Psicologia Social, Intuição e Emoções .....	122	
<b>CAPÍTULO 4: Pesquisa de Campo .....</b>	<b>133</b>	
4.1- O Campo .....	133	
4.2- Aventuras e vicissitudes de uma não-fardada em campo .....	139	
4.3- As mirações e o enfoque psicossocial .....	141	
4.4- Efeitos <i>a posteriori</i> : a miração presente no “mundo da ilusão” .....	148	
4.5-Relação entre hinos e miração .....	151	
4.6- Dualidades complementares: mirações “boas” e “ruins” .....	161	
4.7- Contar ou não contar: eis a questão .....	168	
4.8- Irmandade .....	172	
4.9 - A irmandade no dia-a-dia .....	178	

<sup>1</sup> Trecho de hino do Mestre Irineu

4.10- Considerações críticas sobre o “estar em grupo” no Santo Daime .....	189
4.11- Interagindo com as mirações: “surfando”nas ondas do Daime .....	193
4.12- Ecletismo e ecumenismo: “No Santo Daime, tudo se soma” .....	199
4.13-Ecumenismo .....	206
4.14-Alterações de tempo e espaço .....	212
4.15- “Novo sistema, Nova Era” .....	214
4.16- A Cura no Daime .....	223
4.17- Mirações, práticas e representações sociais .....	230
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>235</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>242</b>
<b>APÊNDICE 1- APROVAÇÃO DO COEP .....</b>	<b>250</b>
<b>ANEXO 1- QUESTIONÁRIO E ENTREVISTA.....</b>	<b>251</b>



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### Capítulo 1:

Figura 1: Pintura do ex-vegetalista Pablo Amaringo retratando uma sessão de ayahuasca

Fonte: <http://headoverheels.org.uk/pablo-amaringo/pablo-paintings-misc/>

Consultado em 12/01/10

Figura 2: Artesanato shipibo com padrões geométricos da ayhuasca. Observem o índio shipibo, sua roupa e a garrafa do chá.

Fonte: www.ayahuasca.info. Consultado em 04/01/09

Figura 3: Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. Fonte:www.santodaime.org. Consultado em 12/01/10

Figura 4: Bailantes da Festa de São Gonçalo, no Maranhão. Fonte: [www.neip.info](http://www.neip.info) . Consultado em 20/03/07

Figura 5: Fardados da Igreja Céu da Lua Cheia, São Paulo. Fonte: [www.neip.info](http://www.neip.info) . Consultado em 20/03/07

Figura 6: Foto: Parede da Igreja Céu do Mar-RJ. Fonte: [ceudomar2.magaweb.com.br](http://ceudomar2.magaweb.com.br) consultado em 09/2006

Figura 7: Pad. Sebastião e Pad. Corrente. Fonte: [www.magiaxamanicavioleta.spaceblog.com.br](http://www.magiaxamanicavioleta.spaceblog.com.br) Consultado em:12/01/10

Imagem 8:Pad. Sebastião e Lucio Mortimer, um dos primeiros hippies a se fardar no Daime. Fonte: MORTIMER, 2002

Figura 9: Padrinho Sebastião. Foto: Marco Gracie Imperial. Foto cedida pelo autor.

Figura 10: Igreja do Céu do Mapiá em dia de hinário. Fonte: www.santodaime.org . Consultado em 02/10/2008

Figura 11: Padrinho Alfredo, atual líder do Cefluris, com foto do Pd. Sebastião segurando foto do M. Irineu. Fonte:[http://flordoshinos.jimdo.com/s/cc\\_images/cache\\_275600103.jpg](http://flordoshinos.jimdo.com/s/cc_images/cache_275600103.jpg) Consultado em 21/01/2010

Figura 12: Final do Trabalho de Ano Novo, igreja Céu do Mar, 01/01/2010. Foto: Valéria Abramovitz. Foto cedida pela autora.

Figura 13: Detalhe da mesa central da igreja Céu do Mar. Foto: Clara Rebel, 31/12/2007

Figura 14: Panelas fervendo no feitio. Céu da Lua Branca, Galdinópolis. Foto: Clara Rebel, 18/12/08

### Capítulo 4:

Figura 15: *Revelação*. Óleo sobre tela. Alexandre Segrégio. Fonte:

<http://www.alexandresegregio.art.br/>: 08/02/10

Figura 16: *Preparo*. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte: [www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)

Consultado em 08/02/10

Figura 17: Estrela da farda. Foto de Marco Gracie Imperial, foto cedida pelo autor. Fonte:

<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=14701326862365035609&aid=1220117708>

Consulta: 10/02/10.

Figura 18: *Mensagem*. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte: Fonte:

[www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)

Figura 19: *Luz na Terra*. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte:

[www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)

Consultado em 08/02/10

Todas as imagens do pintor Alexandre Segrégio foram usadas com o consentimento do artista.

## Introdução

A presente tese tem como objetivo realizar um estudo em psicologia social sobre o Santo Daime, religião brasileira surgida no Acre por volta de 1930. O Santo Daime utiliza em seus rituais um chá com propriedades psicoativas: o daime, ou *ayahuasca*. Iremos concentrar nosso estudo sobre os aspectos psicossociais das mirações, que é o nome nativo do estado alterado de consciência vivenciado nos rituais da doutrina.

Existe uma relação antiga entre a psicologia e o estudo das religiões, uma vez que W. James, Allport, Freud, Jung e outros discutiram o assunto em alguns de seus livros mais importantes. No entanto, um olhar mais atento mostra que tais pesquisas tenderam a discutir a instituição religiosa e sua relação com a sociedade. Pouco foi falado sobre a experiência religiosa em si, com as honrosas exceções de James, que se concentrou sobre as confissões de base cristã, sobretudo os diversos protestantismos e de Jung, que considerou a experiência religiosa um fenômeno psicológico da maior importância e singularidade.

No entanto, estes autores não analisaram como as experiências espirituais/religiosas repousam sobre uma intensa rede psicossocial: aprendemos a conhecê-las em grupo, conversamos sobre o que foi vivido com quem está próximo, aprendemos mais e nos aprofundamos com os mestres (vivos ou que deixaram seus escritos).

E assim caminhavam as coisas até meados da década de 60, quando em vários pontos do planeta e notadamente no Ocidente as religiões recrudesceram, primeiro aqui e ali, e logo de forma avassaladora. Embora o catolicismo tenha perdido uma parte substancial de seu poder no Ocidente, surgiram muitos grupos de católicos, protestantes e neo-pentecostais fervorosos. Os grupos que professam com ardor o judaísmo e o islamismo também se fortaleceram e radicalizaram suas atitudes de forma visível (e por vezes assustadora) nestas últimas décadas do século XX.

Além disto, foram criados diversos novos grupos religiosos, alguns interessados em “resgatar” ou “reinventar” elementos e práticas religiosas que haviam sido deixados de lado pelas grandes religiões mundiais. Tais grupos se propuseram a criar práticas religiosas ou de cunho espiritual menos dogmáticas, mais ecumênicas, que reuniam características orientais (notadamente as práticas de meditação e busca de auto-conhecimento) e ocidentais (devoção a Jesus, aos santos, ética cristã de “amar ao próximo”, etc).

Esse movimento plural comumente denominado Nova Era surgiu com a contracultura e o movimento hippie. No entanto, continuou crescendo após a década de 1960, e assumiu diversos discursos, práticas e elementos, aliando-se em geral a uma nova concepção de mundo, na maioria das vezes fortemente voltada para a ecologia e para a concepção de que a razão deve ser equilibrada com a intuição e a emoção, o masculino não pode sobrepujar o feminino, que seria, em última instância, a própria Terra, tão explorada e negligenciada nestes 300 anos de revolução industrial.

Muitos dos que se voltaram para esta “nova espiritualidade” e “nova era planetária” procuraram conhecer e se aliar a pequenas e oprimidas religiões espalhadas pelo planeta. Religiões de minorias étnicas, onde a transmissão de ensinamentos ainda era feita “de mestre para discípulo”, em geral de forma oral. A idéia era acima de tudo resgatar a experiência religiosa, a comunhão direta com o divino, voltar (nem que fosse por breves instantes) a olhar para a face pura da divindade nos jardins do paraíso(ou viver momentos semelhantes à própria morte ou enfrentamento dos medos mais profundos). Este caminho poderia ser trilhado através da meditação, das orações, das danças e cânticos sagrados, e por vezes através de substâncias capazes de alterar a consciência, tirando o “eu” de sua estrutura cotidiana e lançando-o no infinito do inconsciente ou do universo. Estas substâncias são consideradas *enteógenas*, (tem um deus dentro de si) e se revelam ao homem quando ingeridas, fumadas, passadas na pele ou aspiradas.

No presente estudo, buscamos compreender estas experiências tais como são vividas na religião do Santo Daime. O Daime é uma religião brasileira, surgida no Acre por volta de 1930, e que utiliza como sacramento um chá enteógeno, chamado ayahuasca (cipó das almas, em quéchua) ou daime. Originalmente o Daime se difundiu entre seringueiros e agricultores, os caboclos da Amazônia, descendentes dos nordestinos que foram para lá durante os ciclos da borracha, no final do sec. XIX e durante o início do sec. XX.

O Santo Daime tem como elemento fundamental e constituinte de seu sistema religioso as experiências de estado modificado de consciência conhecidos como mirações. As mirações guiaram a missão do fundador da doutrina, Irineu Serra, e orientaram importantes decisões e ações dos membros mais importantes do Santo Daime, como o

Padrinho Sebastião e tantos outros. O que é vivido e aprendido nas mirações pode ter profundo impacto sobre a vida pessoal e grupal dos daimistas.

Em nossa dissertação de mestrado, discutimos a relação entre as mirações e os hinos do Santo Daime. Os hinos são cantados em todos os rituais daimistas e não são compostos, e sim *recebidos do astral*. Nossa pesquisa mostrou que os hinos dão sentido às mirações: embora não exerçam algum tipo de sugestão ou interfiram diretamente sobre o estado alterado de consciência, transmitem ensinamentos, direcionam o que é experienciado para uma perspectiva espiritualizada, e em alguns casos contam um pouco da memória social do Santo Daime.

Nossa dissertação (ARAÚJO, 2005) revelou diversos aspectos da memória social dos daimistas que conheceram a doutrina dentro do Cefluris (linha daimista criada pelo Pd. Sebastião) durante as décadas de 70/80 do século passado. Estas pessoas, oriundas das classes médias das grandes cidades brasileiras se auto-definiram como “buscadores”: estavam ligadas aos extintos movimentos de esquerda das décadas de 60/70, ou eram pessoas que buscavam “novas formas de religião/espiritualidade”, ou, ainda, eram pessoas ligadas à contra-cultura e ao movimento psicodélico.

A proposta de vida do Pd. Sebastião, que envolvia uma vida em comunidade onde “todos eram irmãos” e tudo era dividido (bem como a luta para defender o uso do sacramento) atraiu muitos dos que queriam uma nova vivência social-comunitária e uma militância em defesa do Daime. Da mesma forma, as mirações, o Daime e a doutrina atraíram os que queriam aprofundar o auto-conhecimento e uma vivência religiosa “menos dogmática”, menos presa aos padrões das grandes instituições religiosas. A teoria da memória social foi uma importante ferramenta para analisar os dados levantados na pesquisa de campo com esses “veteranos” do Cefluris.

Conseguimos dar continuidade às nossas indagações sobre os aspectos psicossociais do Santo Daime na presente pesquisa de doutorado, na qual nossa atenção foi atraída e concentrada no fenômeno das mirações. Afinal, este complexo estado alterado de consciência é o ponto fundamental da experiência com o Daime. Seja uma miração fortíssima ou sutil, percebemos que ela afeta profundamente a vida de quem a experimenta. Mas será que a miração pode estar ligada também a fenômenos psicossociais?

Nossa hipótese no doutorado é a de que as mirações podem ser compreendidas dentro de uma perspectiva psicossocial. Assim, a proposta de pesquisa envolve, portanto, a compreensão de que fenômenos psicossociais estariam ligados às mirações e como elas são partilhadas socialmente entre os daimistas. Também nos interessa saber que mudanças no comportamento de indivíduos e grupos daimistas estão ligadas ao fenômeno em questão.

No caso do Daime, os aspectos psicossociais se manifestam de maneira explícita e implícita: o indivíduo que quer conhecer o chá deve fazê-lo dentro do ritual, onde se cantam os hinos, se concentra e se dança em grupo. Após o ritual, muito do que aconteceu pode gerar uma série de mudanças pessoais e grupais. Sobretudo para os que entram para a doutrina, os *fardados*, a vida passa ser reorientada pelos ensinamentos da doutrina: harmonia, amor, verdade, justiça, respeito e comunhão com a natureza, união entre os daimistas...

Como os daimistas descrevem a miração e aquilo que ela desencadeia em suas vidas? Que mudanças eles observaram após esta (s) experiência(s)? O que eles consideram que “é” miração e o que eles consideram que “não é” miração? Isso nos remete a uma série de questões nas quais sujeito e grupo estão firmemente entrelaçados e se constroem através do discurso.

Para a realização desta pesquisa, utilizamos como base teórica a Teoria das Representações Sociais (TRS). A abordagem processual, elaborada por D. Jodelet, procura analisar o processo de construção das representações sociais e suas maneiras de transmissão dentro dos grupos (priorizando o discurso), e levando em consideração aspectos cognitivos e também as emoções envolvidas. Além disso, Jodelet propõe uma metodologia de pesquisa mais qualitativa, na qual os fenômenos são contextualizados dentro da história, cultura e aspectos sociais relacionados aos grupos estudados. Em nossa opinião, isso enriquece a pesquisa, fazendo aquela psicologia social “mais social” que é um dos pontos mais defendido pelo criador da TRS, Serge Moscovici.

Portanto, nosso objeto de pesquisa são as mirações tais como estas são experienciadas, interpretadas e discutidas dentro da doutrina do Santo Daime, mais especificamente entre os membros das igrejas Cefluris (linha do Pd. Sebastião) do Estado do Rio de Janeiro. Quisemos realizar uma pesquisa com daimistas mais urbanos, oriundos

das classes médias, que presenciam e são protagonistas do que se considera “a expansão do Santo Daime” e todas as lutas em busca da legitimação do uso religioso do chá.

Este ponto é especialmente importante, pois o Daime/ayahuasca foi oficialmente liberado pelo governo brasileiro em 2004, após vinte anos de muita controvérsia, avanços e retrocessos, reportagens da mídia “contra” e “a favor”, e assim por diante. A resolução do Conselho Nacional Sobre Drogas (CONAD) liberou o uso religioso do Daime/ayahuasca/Hoasca, e condicionou uma série de questões (como por exemplo o uso terapêutico do chá) a maiores pesquisas científicas sobre o assunto. Acreditamos firmemente que nossa pesquisa pode contribuir significativamente para alguns avanços nesta discussão, visto que as pesquisas em psicologia sobre os temas ligados às “religiões ayahuasqueiras” ainda são muito raras.

Portanto, nossa pesquisa está organizada da seguinte forma: no primeiro capítulo, fazemos uma breve História do Santo Daime, desde sua fundação pelo M. Irineu, passando pelo Padrinho Sebastião e a fundação da dissidência daimista Cefluris, grande responsável pela expansão da doutrina para os grandes centros urbanos e a abertura da doutrina aos “estrangeiros” (não-acreanos, não-amazonenses), e finalizando na atual gestão do Pd. Alfredo, que conheceu o Daime como uma pequena religião “da floresta” e agora é o comandante de uma religião que, embora não seja “grande”, está espalhada pelo mundo todo e deve lidar com desafios em escala global.

Nosso segundo capítulo irá se concentrar nas mirações. Discutimos este fenômeno tanto em seus aspectos psicossociais quanto no que toca aos aspectos neuro-farmacológicos, procurando fazer um brevíssimo resumo de algumas pesquisas que procuram analisar as alterações neuro-cognitivas desencadeadas pelo uso da ayahuasca. No entanto, as mirações se inserem num panorama mais amplo, pois elas fazem parte do universo dos estados alterados (ou modificados) de consciência. Por este motivo, vale a pena conhecer o que autores e terapeutas da psicologia transpessoal (como S. Grof e J. M. Fericgla), bem como uma série de antropólogos e cientistas sociais (como Wasson, Levi-Strauss, Bruhl) têm a dizer sobre os usos mágicos, terapêuticos e religiosos de substâncias psicoativas. Como veremos, o Daime é considerado parte de uma “família vegetal”

denominada “Plantas Mestras”, “Plantas Professoras”, *enteógenos*, que são usados há milhares de anos por diversas culturas espalhadas pelo planeta.

O terceiro capítulo é dedicado às contribuições teóricas da psicologia social e principalmente da teoria das representações sociais para o estudo das religiões. Veremos que está em curso uma revitalização do estudo psicossocial das religiões, uma vez que a contemporaneidade tem assistido a um re-interesse pelas buscas religiosas e pelas novas articulações entre religiões e sociedade. A teoria das representações sociais, especialmente dentro da abordagem processual, vem voltando seus temas de pesquisa para estudos sobre religiões, o que revela um pioneirismo teórico metodológico que será detalhado mais à frente.

O quarto e último capítulo traz a análise dos dados coletados em campo. Realizamos vinte e cinco pesquisas semi-estruturadas, que foram analisadas através da análise de discurso, tal como proposta por Bardin (1979), ou seja, através de categorias temáticas e atribuição de significados pelos sujeitos entrevistados. As entrevistas se concentraram nos temas relativos às mirações, Ou seja, como os sujeitos sentem e atribuem sentido a estas experiências, e seus aspectos psicossociais: como eles compartilham as mirações dentro dos grupos, e que práticas sociais são construídas a partir destas experiências. Queremos deixar claro que este é um recorte epistemológico: as mirações são fenômenos mais amplos que qualquer discurso, estão além de tudo que pode ser colocado em palavras ou analisado por qualquer campo da ciência. Pretendemos humildemente nos concentrar em seus aspectos psicossociais.

O Santo Daime é uma religião fascinante: consegue reunir caboclos da Amazônia, intelectuais, artistas rebeldes e estrangeiros de todo mundo numa só “corrente”. Consegue unir ensinamentos do vegetalismo amazônico, do espiritualismo europeu, das religiões africanas e da sabedoria oriental numa só doutrina, que nem por isso perde suas características essenciais e absolutamente singulares. As mirações, mistérios que só podem ser sentidos e vividos, produzem um universo riquíssimo de discursos e práticas sociais.

## Capítulo 1- Introdução ao Tema de Pesquisa

### 1.1-Resumo Historiográfico do Santo Daime

Uma vez que nossa pesquisa de mestrado compreendeu uma detalhada análise da História da doutrina daimista, optamos por apresentar no presente trabalho um resumo da mesma, a fim de familiarizar o leitor com os aspectos mais relevantes que servirão como pontos a partir dos quais novas análises serão construídas.

A perspectiva em Psicologia Social seguida neste trabalho defende que a natureza humana é em grande parte uma construção social, estruturada em tradições, costumes, memória e modificada por discursos e práticas sociais, num fluxo dinâmico. Esta construção psicossocial não se sobrepõe aos indivíduos, pois estes desempenham o papel fundamental de atuar neste mundo, modificando ou consolidando esta rede, na medida em que interagem com o ambiente. Neste sentido, as ações, idéias e discursos, inclusive os científicos, são parte indissociáveis de uma época, de um espaço geográfico, de pontos de vista, de emoções vividas e partilhadas por indivíduos, pequenos e grandes grupos.

Assim, nosso objeto de pesquisa, as mirações, bem como as representações sociais, memória e práticas psicossociais ligadas a este fenômeno estão inscritas num determinado tempo e num determinado espaço, pertencendo aos grupos daimistas do Estado do Rio de Janeiro, vivendo a primeira década dos anos 2000. Como veremos, existem trocas constantes entre estes grupos e a sociedade que os cerca, bem como em relação aos grupos daimistas da floresta Amazônica, Acre, e os grupos europeus, mas isso não nos permite afirmar que todos estes grupos possuem as mesmas representações acerca das mirações, ou realizam da mesma forma suas práticas rituais e cotidianas.

A História do Santo Daime tem raízes na sua memória social. Levando em conta a perspectiva de Halbwachs (1992), segundo a qual as memórias são construções psicossociais, vemos que no Daime as histórias narradas possuem papel de grande relevância. Por ser um grupo que tem suas raízes entre mestiços e vegetelistas do Alto Amazonas e que foi formado por seringueiros e agricultores acreanos e amazonenses, a história oral e a memória dos mais velhos foi e ainda é uma grande e preciosa fonte de informação.



Os registros escritos sobre os primeiros tempos da doutrina são escassos e historiadores e outros pesquisadores que se dedicaram a reunir este material tiveram a preocupação de reunir uma série de relatos sobre “como eram as coisas no tempo do Mestre”, e os eventos ocorridos “no tempo do Padrinho”.

Existem publicações e pesquisas muito bem feitas sobre a História daimista. Recomendamos especialmente “História do Povo Juramidam” (1986), de Vera Fróes, uma das primeiras pesquisas sobre o Daime, e “Guiado pela Lua” (1992), de E. MacRae, também uma obra de referência sobre o assunto. Nossa tarefa no início desta tese seria impossível sem as contribuições destes e de outros pesquisadores.

Neste capítulo também começaremos a analisar o Daime no universo das Plantas Professoras. Segundo especialistas no estudo da ayahuasca/daime, este chá é membro de uma “família” de plantas com propriedades psicoativas que são usadas em rituais há muitos e muitos séculos, as “Plantas Mestras” ou “Plantas Professoras”. Estas plantas são utilizadas há milhares de anos por diversos grupos na superfície terrestre.

O Santo Daime, ponto de partida para nossa pesquisa sobre as mirações, será compreendido também a partir desta perspectiva mais global, tanto no sentido histórico quanto no sentido geográfico. Isso será importante para que possamos analisar a doutrina como fonte de ensinamentos e transformações psicossociais, características que encontram paralelos interessantes no mundo das Plantas de Poder.

Mais adiante iremos focar nossa pesquisa sobre as mirações, que são ao mesmo tempo fonte de conhecimento e o ponto central da religião daimista. A contextualização histórico-social do Daime será imprescindível para uma compreensão dos aspectos processuais deste fenômeno.

## **1.2- Usos da ayahuasca no Alto Amazonas**

A história da doutrina do Santo Daime começa numa longa utilização do chá *ayahuasca* (que significa “cipó dos espíritos”, ou “cipó das visões” na língua quéchua) pelos povos indígenas que povoam a região do Alto Amazonas, que compreende o Acre, Peru, Bolívia, Colômbia e Venezuela. Conta uma lenda muito conhecida pelos povos desta

região que durante a invasão e domínio do povo Inca pelos espanhóis, um príncipe chamado Huascar teria conseguido fugir dos Andes para a floresta amazônica, levando consigo o segredo do uso e preparo do chá. Ele teria ensinado os povos que habitavam a floresta a usar o chá para conversar com os espíritos e obter curas físicas e espirituais. Segundo Alex Polari de Alverga (1992), um dos líderes da Doutrina:

Apesar da ausência de registros históricos, sabemos do uso da *Ayahuasca* no Império Inca. Se os incas não receberam diretamente de seus antepassados este segredo, foi certamente no curso de sua evolução, dominação e incorporação de outros povos que eles acolheram esta prenda divina em seu panteão mítico-farmacológico. Porém, a primeira vez que o termo *ayahuasca* parece ter sido registrado pela história branca foi no século XVIII, por dois jesuítas que o descreveram como uma “bebida diabólica” usada em certos rituais pelos indígenas sul-americanos e capaz de fazer com que eles “percam a vida!” (ALVERGA, 1992, p.153)

Embora não possamos provar a origem incaica do ritual com a ayahuasca, é fato documentado o uso desse chá por várias tribos indígenas que habitam a região do Alto Amazonas. Entre elas, podemos citar os Kaxinawá, os Siona e os Tukano. Tais tribos fazem uso do chá com propósitos festivos, religiosos e medicinais, afirmando muitas vezes ter recebido os segredos de seu preparo e uso diretamente de espíritos guias ou protetores.

Para as tribos do Alto Amazonas e da Amazônia Peruana, esse chá é conhecido como *nixi pae*, *caapi*, sendo muito usado como instrumento de cura e de comunicação com o mundo espiritual. É curioso que estudos antropológicos afirmem que esse chá também é conhecido entre algumas tribos com “*la Purga*”, por causa dos efeitos de vômitos e diarreia que podem ocorrer. Os índios acreditam que há aí uma limpeza e uma cura, onde o que não serve ou o que está causando mal é eliminado<sup>2</sup>.

O preparo e uso da ayahuasca é comumente associado a sanções sociais que regulam seu uso. Existem períodos de “dieta” nos quais quem prepara e quem toma o chá deve abster-se de relações sexuais, certos tipos de carne, álcool, enfim, uma série de práticas que visam uma purificação do indivíduo que vai aventurar-se pelo mundo espiritual. Quem prepara o chá, além disso, deve purificar seus pensamentos e não se

---

<sup>2</sup> Para um aprofundamento neste tema, ver Zuluaga, in: O Uso ritual da ayahuasca (LABATE e ARAÚJO, 2004).

envolver em brigas e desentendimentos durante este período, pedindo aos espíritos da ayahuasca para que esta traga luz, conhecimento e saúde para quem a toma.

Esse chá também é utilizado pelos chamados *vegetalistas* ou xamãs mestiços (descendentes de índios, portugueses, espanhóis e negros) que habitam em geral as periferias das cidades peruanas e brasileiras e que foram estudados em separado pelos antropólogos Eduardo Luna e Marlene Dobkin de Rios, entre outros. Segundo MacRae (1992):

O foco de atenção destes estudos foram as atividades dos curandeiros mestiços que atuam entre a população da Amazônia peruana, principalmente nas cidades de Iquitos e Pucalpa. O fato de terem sido realizados no Peru não diminui sua importância para o entendimento do culto do Santo Daime, afinal, o fundador da seita brasileira, Raimundo Irineu Serra, teve sua iniciação com o enteógeno na selva fronteiriça entre Brasil e o Peru. Além disso, a Amazônia forma uma área cultural de notável homogeneidade, que transcende a sua divisão entre diversos países. (MAC RAE, 1992, pg. 28)

Os curandeiros amazônicos são conhecedores da floresta e das plantas que possuem propriedades de cura. Conhecem também as plantas com propriedades psicoativas, que utilizam conjuntamente com o tabaco em seus trabalhos espirituais. Esses xamãs ou vegetalistas consideram que algumas ervas fazem “viajar”, outras permitem “ver”, ou dão “força”, ou “cura”. Algumas ervas dão ao vegetalista o poder de prejudicar, ou “atacar espiritualmente” seus inimigos. Destaca-se entre estas ervas o preparado ayahuasca, que não é uma única erva, mas um chá resultante do cozimento e decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. Segundo Labate (2004) e Mac Rae (1992), os vegetalistas utilizam por vezes outras plantas adicionadas a esta mistura.

Um excelente exemplo deste vegetalismo ayahuasqueiro é o pintor Pablo Amaringo, recentemente falecido. Amaringo era peruano e viveu parte de sua vida em Pucallpa. Durante anos, foi vegetalista e *curandero*, utilizando a ayahuasca, o tabaco e outras Plantas de Poder na cura e na magia. Após sofrer o que ele descreveu como um terrível ataque espiritual que quase o matou, abandonou o xamanismo e passou a pintar suas mirações e a floresta amazônica. Junto com o antropólogo Luis Eduardo Luna, Amaringo publicou o

livro *Ayahuasca Visions* (1999), um livro belíssimo ilustrado com suas pinturas e as descrições de suas visões. Ele também fundou a escola de artes USKO-AYAR, onde ensinava como pintar utilizando as visões internas. Esta escola também exerceu papel ativo na preservação da floresta e dos costumes da Amazônia peruana. Este é um belo exemplo de sua obra:



Fig. 1 Pintura do ex-vegetalista Pablo Amaringo retratando uma sessão de ayahuasca  
Fonte: <http://headoverheels.org.uk/pablo-amaringo/pablo-paintings-misc/>  
Acesso em 12 jan. 2010

Existem muitos estudos antropológicos e etnobotânicos sobre os usos da ayahuasca, e cada grupo indígena possui práticas sociais distintas. Portanto, seria exaustivo e superficial tentar fazer um inventário destes grupos, além de nos distanciarmos demais de nosso tema principal. Gostaríamos de trazer, a título de ilustração, a narrativa de uma especialista no assunto, que nos concedeu uma entrevista em 2009:

E esses índios Kampa eles são fantásticos. Eles são totalmente auto-sustentáveis, no meio da floresta. A única coisa que eles compram é munição, porque eles caçam eventualmente, e sal. Fora isso eles

produzem tudo. Então eles plantam feijão, que eles nem comiam, pra fazer esse escambo, né? E eles tomam a ayahuasca, que eles chama de kamampi. Eles tomam ayahuasca, eles mascavam coca, eles pitavam Santa Maria, então é uma festa, né? E o ritual deles era muito aberto, né? Era assim, a líder da comunidade indígena, a Canária, eles faziam o Daime, mas eles não sabiam guardar o Daime, então o ritual... A chefe da comunidade, ela vai com a cuia do Daime, do Kamampi, vai de casa em casa oferecendo para as famílias, eles tomam em família. E aí como a casa deles não tem paredes, eles só tem teto e chão, eles começam a entoar os cânticos... E é muito bonito, porque é cada família cantando num tom, e isso vai até por dois dias, é até acabar o Daime. Acabou o Daime, acabou o ritual. (...) E depois eles chamam a família... O chefe da família fala: “Vamos para o rio”. E vai a família toda tomar banho de rio... Em fila indiana, mirando, todo mundo mirando. Depois “Vamos ao banheiro”, e vai todo mundo, parece uma coisa sincrônica, todo mundo, ele fala: “Vamos cagar”, e vai todo mundo lá. (S21<sup>3</sup>)

Os índios shipibo do Peru que também preparam e bebem a ayahuasca, e possuem um riquíssimo estilo de pintura abstrata que está ligada às visões da bebida. Estes padrões geométricos estampam cerâmicas, roupas e instrumentos musicais:



Fig. 2 Artesanato shipibo com padrões geométricos da ayahuasca. Observar o índio shipibo, sua roupa e a garrafa do chá.

Fonte: [www.ayahuasca.info](http://www.ayahuasca.info). Acesso em 04 jan. 2009

Além dos grupos indígenas, os vegetalista do Alto Amazonas também usam a ayahuasca com propósitos mágico-terapêuticos. O próprio M. Irineu, fundador do Santo Daime, conheceu o chá com um vegetalista peruano. As práticas ligadas a este uso também

<sup>3</sup> Entrevista do trabalho de campo. O informante teve seu anonimato preservado.

diferem enormemente, e suas características variam muito em função do xamã-vegetalista que comanda a sessão.

Hoje em dia, muitos autores discutem o crescimento de um “turismo da ayahuasca”, que vai desde excursões oferecidas nas grandes cidades do mundo e que prometem vivências e workshops comandados por “xamãs ayahuasqueiros” até viajantes aventureiros que viajam por conta própria para ter sua experiência na Amazônia ou na região andina.

Este tipo de “turismo” existe há algum tempo, embora sem os contornos pós-modernos de internet, New Age e marketing das últimas décadas. Um bom exemplo é o livro “Cartas do yagé” (BURROUGHS; GINSBERG, 1971), onde os autores beatniks contam suas aventuras nas viagens para tomar o yagé /ayahuasca na Colômbia e no Peru, em 1953. Nas cartas de Burroughs, endereçadas ao escritor Allen Ginsberg, há algumas descrições de sessões de yagé, onde o chá era tomado junto com aguardente pelos curandeiros, sem grandes práticas rituais.

No Brasil existem estudos antropológicos que relatam o uso da ayahuasca entre as populações mestiças indígenas e mais tarde entre os seringueiros e agricultores acreanos. Estes usos variavam entre o recreativo, o mágico e o medicinal. O uso religioso da ayahuasca no Brasil<sup>4</sup> começou a se estruturar no somente no início do século XX.

### **1.3- Mestre Irineu e a fundação do Santo Daime**

O Santo Daime foi a primeira religião ayahuasqueira brasileira. Sua origem está ligada à pessoa de Raimundo Irineu Serra, negro maranhense que foi para o Acre por volta de 1912 durante os Ciclos da Borracha. Irineu foi seringueiro e trabalhou como militar nas fronteiras entre Acre e Bolívia, quando teve contato com a ayahuasca através de um vegetalista, Dom Crescêncio Pizango. DE acordo com o relato do Sr. Luis Mendes, líder daimista que conviveu com o Mestre:

---

<sup>4</sup> Segundo Labate (LABATE; ARAÚJO 2004) e Goulart (2004), existe um campo ayahuasqueiro brasileiro com características distintas dos usos e práticas vegetalista e indígenas. Elas propõem que este campo é composto pelas três religiões que usam o Daime/Hoasca como sacramento, somando-se a elas alguns grupos neo-ayahuasqueiros urbanos. Tanto o Santo Daime quanto a Barquinha tem suas origens ligadas a figura do Mestre Irineu, que foi quem ofereceu o daime para Daniel Pereira de Matos, fundador da Barquinha. No entanto, embora existam afinidades, estas 2 religiões possuem práticas e cosmologias bastante distintas. A União do Vegetal foi fundada na década de 60 por José Gabriel da Costa, o Mestre Gabriel, em Rondônia.

Até hoje é empregada essa denominação de ayahuasca. O Santo Daime veio depois, já por força do M. Irineu. Porque o M. Irineu entrou nessa história por dotação, por missão a cumprir aqui na terra. Mas quando ele entrou já havia quem usasse, e justamente ele procurou alguém que já tomava pra experimentar. Experimentou e foi justamente isso que aconteceu, do lado do Peru. A primeira vez que ele tomou foi com os caboclos peruanos. É toda uma história... Mas ele percebeu que não era simplesmente só o que os caboclos procuravam, que tinha algo especial dentro disso. Aí o que ele fez ? Foi aprender e aperfeiçoar. O M. Irineu foi a pessoa que aperfeiçoou, deu um aperfeiçoamento em toda história. Inclusive com esse batismo de Santo Daime ou simplesmente Daime, *né?* (...) Dai-me fé, Dai-me amor, Dai-me saúde, Dai-me o pão, enfim, dai-me tudo quanto é bom. (Sr. Luis Mendes, 2004. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=gQaya6JiAxQ>)

Embora os relatos sobre esta época sejam poucos, é certo que as primeiras experiências (*mirações*) de Irineu envolveram sua terra natal, assim como Belém do Pará e outros locais. Mas o principal seria a repetida aparição de uma entidade feminina chamada Clara, que se apresentou como N. Sra. da Conceição, a Rainha da Floresta. Inicialmente ela surgia sentada na Lua, e confiou a Irineu uma missão. Fróes (1986) recolheu relatos de integrantes do Centro de Iluminação Cristão Luz Universal (CICLU), o Alto Santo, que narram o primeiro encontro de Irineu com Nossa Senhora da Conceição:

ele tomou o Daime e de onde estava deitado ficava fitando a lua. Lá vem, lá vem, lê vem e a lua ficou bem pertinho dele. Agora dentro da lua ele avistava sentada em uma poltrona uma senhora divina mesmo. Aí então ela falou para ele- Quem é que tu acha que eu sou? Ele olhou e disse- Para mim a Senhora é uma Deusa Universal.- Tu tem coragem de me chamar de Satanás, isso ou aquilo outro?- Não. A Senhora é uma Deusa Universal.-Tu achas que o que tu está vendo agora, alguém já viu? O mestre Irineu refletiu e achou que alguém já podia ter visto, tantos que faziam a bebida, que ele podia estar vendo o resto. A senhora então disse:- O que você está vendo agora ninguém jamais viu, só tu. E eu vou te entregar este mundo para tu governar. Agora tu vai se preparar, porque eu não vou te entregar agora. Vai ter uma preparação para ver se você tem merecer verdadeiramente: Você vai passar oito dias comendo só macaxeira (mandioca) cozida insossa, com água e mais nada. Também não pode ver mulher, nem uma saia de mulher a mil metros de distância. (FRÓES, 1986, p.24)

Sendo assim, Irineu passou por uma iniciação típica dos xamãs amazônicos: passou oito dias recolhido na floresta, obedecendo a disciplina de jejum e abstinência sexual. Conta-se muito a história de que num destes dias, seu companheiro Antonio Costa resolveu testar os conhecimentos de Irineu e pegou sal para colocar na macaxeira, mas não chegou a jogá-lo na panela. Dentro da mata, Irineu foi avisado desse ato, e chegou à casa dizendo “Entonces ia botando sal na macaxeira, não botou, mas fez menção de colocar, hein Antonio como é?” (FRÓES, 1986, p.24) deixando Antonio muito admirado.

Em 1930 iniciou seus trabalhos espirituais na periferia de Rio Branco. Mais tarde fundou o Centro de Iluminação Cristão Luz Universal (CICLU), o Alto Santo, que chegou a reunir mais de 500 pessoas em certas ocasiões, entre membros e pessoas que queriam conhecer o Daime.



Fig. 3 Mestre Irineu, fundador do Santo Daime. Fonte:www.santodaime.org. Acesso em 12 jan. 2010



Durante este tempo, Irineu Serra recebeu da Rainha da Floresta os ensinamentos que seriam fundamentais para a fundação da nova religião sendo os mais importantes uma série de hinos (versos musicados simples) ditados por ela que seriam cantados com intenção de cura, louvor, disciplina ou conselhos durante os rituais. O conjunto destes hinos recebidos ao longo dos anos forma o Hinário “O Cruzeiro”, que possui 132 hinos. Passou a ser então chamado de mestre, denominação comum aos xamãs que adquiriram grande saber e poder de cura.

Podemos considerar como momento fundador da doutrina a miração que M. Irineu teve com a Rainha da Floresta. Todo o simbolismo de N. Sra. da Conceição sentada na Lua (sendo esta última considerada uma deusa pelos povos ameríndios), passando ensinamentos em forma de canções recebidas de forma mediúnica, vai tornar-se uma representação de alguns pontos fundamentais da doutrina. Podemos perceber a fusão do catolicismo popular, com seu culto aos santos, e o uso do chá e as experiências provocadas pelo mesmo, aliando-se também às crenças de uma natureza divinizada (o chá como um Ser Divino, etc) e ao espiritualismo, já que a miração é vista como uma comunicação entre os homens e o mundo espiritual, um mundo que possui suas próprias regras e leis, um mundo onde está contida a Verdade, o Poder e a Cura.

A missão que lhe foi entregue (fundar uma nova religião- replantar as Santas Doutrinas), vai então ser construída com elementos desse encontro cultural. Não queremos dizer com isso que o Santo Daime seja uma colagem de recortes de várias religiões, mas sim que nele são construídos novos significados para vários elementos religiosos e culturais (digamos, com um quê de antropofagia modernista) , resignificando estes elementos e os que virão mais tarde para criar uma religião com características próprias.

Os hinos do Mestre Irineu apresentam entidades cristãs, indígenas e africanas e outras associadas ao sincretismo religioso próprio do Santo Daime. Todas estas entidades se encontram sob as ordens do Mestre Império Juramidam, que seria Jesus Cristo presente no chá. A missão do Mestre Irineu seria então a missão de restaurar as santas doutrinas ligadas a Jesus e a N.Sra. da Conceição. O próprio chá é considerado a união perfeita dos princípios masculinos (Jesus-cipó jagube-força) e femininos (N. Senhora- chacrona- luz), unidos pela água que entra na mistura e o fogo que cozinha o chá. A floresta, o sol, a lua e

as estrelas, o céu e o mar são elementos divinos para os daimistas, pois deles vem a cura e os ensinamentos.

Porém, diferente dos rituais comandados pelos vegetalistas ayahuasqueiros, no Daime há uma democratização do sagrado – todos tomam o chá, todos podem ter mirações e receber hinos. O hinário do M. Irineu é pleno de referências da religiosidade popular nordestina, tais como as referências a Jesus Redentor e à Virgem da Conceição. Há uma ênfase no conteúdo cristão. Também são abundantes os pedidos de perdão dos pecados e de defesa contra o mal, presentes no ritual e expressos no discurso dos hinos. A historiadora V. Fróes (1986) afirma que:

Os hinos do M. Irineu apresentam entidades cristãs, indígenas, africanas e outras próprias do sincretismo religioso: Jesus Cristo, N. Sra. da Conceição, São João Batista, Tuperci, Ripi iáíá, Tucum, Equiôr (...) fazem parte do Império Juramidam.(...) A doutrina de Juramidam é resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira, o índio, o negro e o branco. Raimundo Irineu Serra reinterpreta sua cultura, saindo da condição de seringueiro para a situação de “escolhido”. A partir daí sua vida ganha novo significado (...). (FRÓES, 1986, p. 26)

Um importante símbolo daimista é a cruz de Caravaca, uma cruz com dois braços que é um dos símbolos desta religião, junto com a estrela de seis pontas. Segundo MacRae (1992):

A adoção da cruz de Caravaca, sob a denominação de Cruzeiro, obrigatória em todos os trabalhos da seita, é mais um importante esteio simbólico à cristianização das antigas tradições *ayahuasqueiras*. Esta versão da cruz de Cristo, embora pouco comum nas cerimônias católicas, já era bastante conhecida pelo povo amazônico. Em toda América Latina é geralmente associada à magia e ao esoterismo, devido ao uso que os praticantes destas artes fazem da coletânea de orações que leva seu nome e tem sua imagem estampada na capa. (MACRAE, 1992,p.129).

A partir daí, os membros da Doutrina passaram a ser conhecidos como fardados, em alusão à roupa usada durante os rituais, que se assemelha a trajes de certas tradições da religiosidade popular nordestina, tal como foi assinalado entre outros autores por Labate e Pacheco (in: Labate e Araújo, 2004), que pesquisaram ligações entre a cultura daimista e a religiosidade popular, em especial no Maranhão.



Fig. 4. Bailantes da Festa de São Gonçalo, em Viana, Maranhão, próxima a São Luis Ferret, terra do M. Irineu. Observar a semelhança com as fardas daimistas, na imagem abaixo. Fonte:www.neip.info. acesso em 10/03/07



Fig. 5. Hinário em igreja daimista. Os adeptos vestem a farda branca, obrigatória em hinários oficiais. Fonte: Fonte:www.neip.info. acesso em 10/03/07

Existem alguns estudos que apontam para semelhanças entre o sistema de crenças e conceitos daimistas e a religiosidade popular nordestina. Estas semelhanças e raízes são analisadas por Goulart (2004), no artigo “Contexto de surgimento do culto do Santo Daime:

*formação da comunidade e calendário ritual*". A autora comenta os sistemas e práticas sociais rurais e de seringueiros, que, frente às dificuldades da Amazônia, resgataram antigas práticas rústicas: "Gostaria de destacar aqui três dessas práticas que, a meu ver, são peças fundamentais na formação da religião do Santo Daime. Trata-se do mutirão, do compadrio e das festas dos santos cristãos" (GOULART, 2004 p.283).

Segundo a antropóloga, e de acordo com relatos dos membros mais antigos do Daime que chegaram a conviver com o Mestre, haviam mutirões realizados pelos membros do CICLU. O Mestre era um líder e seu senso de justiça era muito valorizado. Os membros do Daime moravam em sua maioria em terras próximas às de Irineu, e era comum que se reunissem para trabalhar juntos em alguma empreitada que demandasse mais braços que a de uma família só. No entanto, o comunitarismo só viria a surgir no Daime mais tarde, nas terras da Colônia 5 mil, sob os auspícios do Pd. Sebastião.

O compadrio, também considerado uma herança nordestina, é o costume de se considerar "padrinho" ou "madrinha" algum membro mais antigo e sábio da doutrina. Alguém em quem se pode confiar quando um conselho ou orientação é necessária, e geralmente alguém a quem se pede a benção. Os padrinhos e madrinhas "caboclos" eram os amigos e companheiros do Mestre e do Pd. Sebastião. Atualmente, no Rio e nas igrejas citadinas, considera-se que os dirigentes das igrejas são padrinhos e madrinhas, fato assumido como "natural" para alguns e criticado por outros.

Por fim o culto aos santos é uma característica muito forte na doutrina. Alguns dos hinários, as datas festivas do Santo Daime, são realizados nas vésperas dos dias dos santos mais populares do nordeste: São João, Santo Antônio, São Pedro, N. Sra. da Conceição, Natal, Santos Reis, São José... E suas imagens estão muito presentes nos altares e paredes de igrejas daimistas.



Fig. 6 Foto: Parede da Igreja Céu do Mar-RJ. Fonte: [ceudomar2.magaweb.com.br](http://ceudomar2.magaweb.com.br) acesso em 09/2007

Lembremos que estes costumes nordestinos e sua religiosidade ganharam outros contornos. Eles tiveram que ser resignificados dentro do contexto amazônico, um mundo estranho para os imigrantes nordestinos, fundadores da doutrina, que tiveram um olhar estrangeiro em relação à floresta. Os elementos da religiosidade nordestina estarão presentes no Santo Daime sobretudo na *forma*, na *postura moral* e na *estética* (a forma dos rituais com festa, canto e dança): “Isto indica que os membros do Santo Daime estavam profundamente ligados a uma religiosidade que não separava a festa e o sagrado. O destaque fornecido à dança é característico da religiosidade popular (Goulart, in: LABATE E ARAÚJO 2004 p. 289).

Talvez se imaginarmos o enorme impacto sofrido pelos nordestinos que migraram de lugares extremamente áridos para a Floresta Amazônica, que além da vegetação extremamente abundante sofre periódicas inundações possamos entender o esforço de adaptação e resignificação cultural ocorrida nesta época. Esse choque possivelmente ocorreu tanto na primeira leva migratória do final do séc. XIX, início do XX (primeiro ciclo da borracha), do qual Irineu tomou parte, quanto no segundo ciclo, quando chegou por

exemplo a família de Rita Gregório (futura esposa de Sebastião)- os “soldados da borracha”.

A história oral da doutrina conta que inicialmente o Mestre fazia um “forró com Daime” na noite de São João. Com o tempo, ele foi criando o ritual daimista, com homens separados de mulheres, a(s) farda(s)<sup>5</sup> e o bailado do Daime, com passos repetitivos nos ritmos de marcha, mazurca e valsa, que permanecem até hoje.

Para Goulart (in: LABATE E ARAÚJO 2004<sup>2004</sup>), estas três práticas se fazem presentes sobretudo nos primórdios do Daime, quando os *fardados* (como os daimistas praticantes se auto-denominam) eram compostos sobretudo por seringueiros ou descendentes de nordestinos. Porém, ela observa, há uma ruptura com as estruturas sociais tradicionais do nordeste. A pesquisadora afirma que tanto o mutirão quanto o compadrio foram reinterpretados dentro do Daime:

(...) no caso do Santo Daime, o resgate de antigas tradições também aponta para este movimento de organização de um determinado grupo social e cultural perante um conjunto de mudanças (...) Mas, embora alguns dos padrões tradicionais de sociabilidade e cooperação se revelem entre os primeiros daimistas, *eles se apresentam modificados, ou melhor, são reinterpretados no seio deste grupo religioso (grifo meu)*. (Goulart, in: LABATE E ARAÚJO 2004, p.286)

Os daimistas estão ligados a uma tradição religiosa que não separa festa do sagrado, característica dos meios rústicos. Dançar e cantar seriam formas de estabelecer comunicação com seres espirituais. Esta prática coletiva é essencial para a religiosidade da doutrina, tendo sido uma das primeiras formas rituais estabelecidas por Irineu Serra e mantida em todas as igrejas do Santo Daime.

Nas décadas de 40 e 60 foram fundadas a Barquinha e a UDV (União do Vegetal), religiões de origem amazônica (Acre e Rondônia) que também utilizam o chá da ayahuasca/daime com fins rituais. Segundo os autores consultados em nossa pesquisa, elas

---

<sup>5</sup> Existem dois tipos de farda. A farda simples, usada em trabalhos de concentração e em trabalhos não-oficiais, que consiste em calça ou saia pregueada azul marinho, com camisa branca com o emblema do Daime (a estrela de Salomão, com uma águia sobre a meia-lua), e gravata borboleta para mulheres e gravata comum preta para homens. A farda branca, de hinário, consiste em terno branco para os homens, e saia pregueada branca, camisa de manga comprida branca, saiote e faixa verde, fitas coloridas presas ao ombro e coroa para as mulheres. Homens e mulheres devem usar a estrela de metal sobre o peito nestas ocasiões.

formam, junto com o Santo Daime do Alto Santo (a igreja diretamente ligada a Irineu Serra) e o Cefluris (dissidência daimista fundada por Sebastião Mota na década de 70) o conjunto de religiões ayahuasqueiras brasileiras, cujas práticas e sistema de crenças diferem significativamente dos usos indígenas e vegetarianos/xamânicos. Atualmente, existem também os grupos neo-ayahuasqueiros, de caráter bastante heterogêneo, que utilizam o Daime/ayahuasca com diferentes propósitos e diversos contextos, em geral religiosos ou terapêuticos.

Desde o início da doutrina também é possível perceber a influência do que podemos chamar de espiritualismo, ou seja, os daimistas sempre creram no mundo dos espíritos, um outro plano de existência que permeia a realidade concreta. Essas crenças possuem uma tônica bastante kardecista (que se acentuou mais tarde no Cefluris), como a noção de que viemos ao mundo com um karma pré-estabelecido, e a missão de nos tornarmos seres mais “evoluídos espiritualmente”, ou seja, mais livres de vícios e de sentimentos negativos como o ódio, a raiva, a cobiça e a inveja. Essa idéia de karma também estará muito presente quando se discute a questão da *cura* no Daime - é muito forte a idéia de que para obter a cura de um mal físico ou espiritual a pessoa precisa ter *merecimento*, ter acumulado méritos através de boas ações (com destaque para a caridade) em vidas pregressas e nesta.

Na doutrina kardecista, o Cristo é considerado um espírito muito evoluído que veio à Terra trazer preciosos ensinamentos para os homens. Os kardecistas fazem uma leitura espiritualista do cristianismo (onde entram os conceitos de karma, reencarnação, etc). Em “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, Allan Kardec afirma que:

7. Da mesma forma que o Cristo disse: “Eu não vim destruir a lei, mas dar-lhe cumprimento”, o Espiritismo diz igualmente: “Eu não vim destruir a lei cristã, mas cumpri-la. Ele não ensina nada de contrário ao que o Cristo ensinou, mas desenvolve, completa e explica, em termos claros para todo o mundo, o que não foi dito senão sob forma alegórica; vem cumprir, nos tempos preditos, o que o Cristo anunciou, e preparar o cumprimento das coisas futuras. É, pois, obra do Cristo que o preside (...) (KARDEC, 1980, p. 36)

No Santo Daime, considera-se que Cristo está presente na bebida sagrada (tendo vindo à terra primeiramente como homem mas também se manifestando na forma do chá -

fato que está representado para os daimistas nos dois braços da Cruz de Caravaca), sendo aí chamado Juramidam.

As mirações do Mestre com a Rainha da Floresta/N.Sra. da Conceição foram o ponto de fundação do Santo Daime. As revelações de N. Sra. foram sendo expressas através dos hinos de Mestre (hinário “O Cruzeiro”), considerado o terceiro evangelho. Os daimistas possuem uma crença fortíssima no poder de revelação e cura das mirações. Isso porque, se uma doença não puder ser curada através do Daime, as mirações podem mostrar o motivo pelo qual a pessoa precisa passar por aquele sofrimento<sup>6</sup>.

Durante as décadas em que trabalhou, Mestre Irineu oficializou as normas, a estrutura do Santo Daime: ele criou os principais rituais (Hinários e Concentrações), estabeleceu a *farda*, e configurou o simbolismo próprio da doutrina – o Cruzeiro, a Estrela – o emblema da doutrina usada pelos fardados (uma águia pousada na lua crescente, dentro de uma estrela de seis pontas). Há que se lembrar neste ponto das normas de conduta e os preceitos daimistas: não ingerir bebidas alcoólicas, não fazer sexo e procurar uma limpeza de pensamentos três dias antes e três dias após os rituais, bem como conduzir-se com correção na vida cotidiana, não falando mal dos irmãos, praticando o bem, etc.

#### **1.4- O Cefluris e a expansão para o Sudeste**

O Mestre Irineu deu prosseguimento aos trabalhos espirituais durante quarenta e um anos, até o seu falecimento, em 6 de julho de 1971. Inicialmente, a igreja se situava na periferia de Rio Branco, mudando-se posteriormente para o Alto Santo, onde permanece até hoje. Durante estes anos, os fardados mais antigos e respeitados pela comunidade passaram a ser considerados “padrinhos” dos novos daimistas, que assim reconheciam sua importância como mestres espirituais. Muitos destes padrinhos não sabiam sequer ler, mas possuíam sabedoria, autoridade e/ou poder de cura reconhecidos pela comunidade.

---

<sup>6</sup> Há uma história bem conhecida dentro do Daime que explica essa questão. O Sr. Antonio Gomes, companheiro do M. Irineu, sofria de uma grave doença, e pediu ao Mestre para ser curado. O Mestre lhe explicou que talvez ele não fosse curado, mas que a miração revelaria as causas de sua doença. Ele tomou o Daime e viu que sua doença se devia à má conduta numa vida passada, e que nesta vida ele deveria passar por esse sofrimento. Essa doença acabou causando seu falecimento mais à frente, mas ele estava consciente do motivo de seu sofrimento, e isso diminuiu muito sua angústia e medo.



Dentre os padrinhos do Santo Daime, iremos dedicar especial atenção a Sebastião Mota, que foi curado dentro do Daime, tornou-se discípulo do Mestre e mais tarde fundou o Cefluris, dissidência daimista que se expandiu para o Sudeste, e mais tarde para o mundo.

Sebastião Mota era amazonense nascido no Juruá e descendente de imigrantes cearenses. Durante a juventude descobriu que possuía dons mediúnicos e os desenvolveu dentro da doutrina kardecista, tornando-se um rezador e curador conhecido e respeitado na região. Mais tarde, mudou-se para a Colônia 5000, nas proximidades de Rio Branco. Nesta época, estando gravemente enfermo de uma doença que os médicos não conseguiam curar, foi procurar a igreja do Mestre Irineu (CICLU).

A miração também foi o ponto chave para que Sebastião ingressasse entusiasticamente no Daime. Em seus livros, Alex Polari e Lucio Mortimer contam que ele procurou o Mestre, num dia de trabalho de concentração, e contou-lhe seu problema. O Mestre teria perguntado: “Você é homem, de verdade? Se for, entre na fila, tome o Daime e depois do trabalho venha me contar o que aconteceu.” Sebastião entrou na fila e foi servido de uma grande dose de Daime. Após tomá-lo, sentou-se para esperar o efeito e subitamente desmaiou.

P. Sebastião contou que:

Bem, aí o corpo velho foi abaixo. Ficou lá no chão. E eu, já fora do corpo, fiquei olhando para aquele bagulho velho estendido, que era eu. De repente se apresentam dois homens que eram as duas coisas mais lindas que eu já vi na minha vida. Resplandeciam que nem fogo. Aí eles pegaram e sacaram o meu esqueleto todinho de dentro daquela carne toda, sem machucar nada. E vibraram tudo de um lado para outro. E eu do lado de cá olhando tudo que eles faziam. Tiraram tudo que é órgão, um deles ficou segurando o intestino com as mãos. Pegaram uma espécie de gancho, abriram, partiram e tiraram três insetos do tamanho de uma unha, que era o que eu sentia andar para cima e para baixo. Aí um deles veio bem pertinho de mim, que estava sentado assim de lado do corpo que continuava estendido no chão, e disse: “Está aqui. Quem estava te matando eram estes três bichos, mas desses você não morre mais”. Aí eles fecharam e pronto! Você vê algum remendo? Não tem. Graças a Deus fiquei bonzinho, igual menino. (ALVERGA, 1992, p. 84-85).

A partir daí, Sebastião fardou-se e com o tempo passou a receber hinos, sendo cada vez mais respeitado dentro da doutrina. Alex Polari nos conta que o Mestre teria dito a Pd. Sebastião que havia um “povo do Daime” que ainda estava para chegar, e que viria de

longe, inclusive do estrangeiro. Seria este povo que haveria de confirmar e expandir a importância do Santo Daime. O Pd. Sebastião começou também a receber hinos, que compõem seu primeiro hinário, “O Justiceiro”.

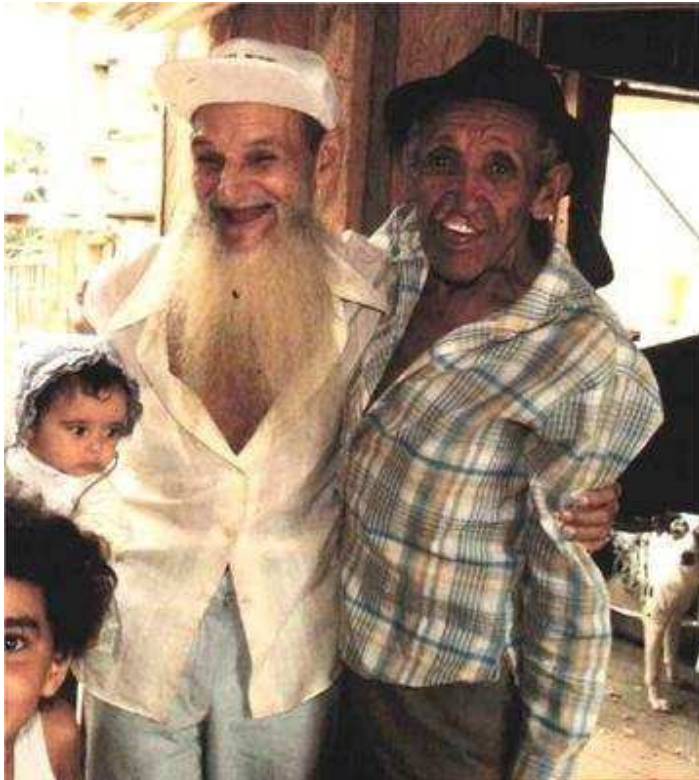


Fig. 7 Pad. Sebastião e Pad. Corrente. Fonte: [wwwmagiaxamanicaviolela.spaceblog.com.br](http://wwwmagiaxamanicaviolela.spaceblog.com.br)  
Acesso em: 12 jan. 2010

Ele também começou a trazer os membros de sua família e vizinhos da Colônia 5 mil para tomar daime, e com o tempo se tornou uma liderança dentro do Alto Santo. Por um lado, isso trouxe respeito e admiração. Por outro, havia quem não gostasse da importância e da influência de Sebastião na comunidade. O Mestre ficava à parte dessas disputas, mas autorizou Sebastião a produzir o daime na 5 mil, a fim de que os fardados de lá pudessem ter um daime para tomar em caso de emergência, pois a distância entre a comunidade de Sebastião e o Alto Santo era muito longa.

Quando o Mestre Irineu faleceu em 1971, as divergências entre os comandantes do CICLU- Alto Santo e Sebastião Mota se intensificaram. Em meados da década de 70 ele, sua família e vários membros da Colônia 5000 que haviam ingressado no Daime

romperam com esta igreja e fundaram o Cefluris, na própria Colônia 5 mil. Fróes (1986), afirma que:

O Estatuto do Cefluris esclarece a que a linha do centro é a mesma implantada pelo Mestre Irineu, fundamentada no ritual do *Eclétismo Evolutivo* (grifo nosso), ou seja, várias correntes religiosas que se interpenetram tendo como ponto de partida o cristianismo. A preocupação contra a comercialização do Santo Daime, o aspecto de cura e o desenvolvimento das relações comunitárias, são os objetivos principais estabelecidos nos itens estatutários. (FRÓES, 1986, p.49).

Portanto, o Padrinho Sebastião realmente ocupa um ponto de destaque não só na História da doutrina, como também é um marco, um “ponto de mutação” em seus aspectos psicossociais. Em primeiro lugar, porque fundou uma ramificação do Santo Daime, abrindo a doutrina para uma série de reformas importantes. Se formos analisar o próprio nome da instituição fundada pelo Padrinho, Centro *Eclético* de Fluente Luz Universal *Raimundo Irineu Serra* (Cefluris), percebemos que a sua *linha* espiritual reafirma a importância do eclétismo, mas sem abandonar os ensinamentos e considerar a importância do Mestre. Ou seja, embora a doutrina receba influência de várias linhas espirituais, todas estas influências são resignificadas sob uma ótica daimista, tal como analisamos anteriormente (ARAÚJO, 2005).

Neste período de meados da década de 70 começaram a aparecer integrantes do movimento hippie no Norte do Brasil, vindos tanto do sul-sudeste quanto do estrangeiro. Muitos destes jovens eram “mochileiros” que se dirigiam às ruínas incas de Machu Pichu e, ao passar pelo Acre, ouviam falar de um chá que proporcionava a quem o tomasse intensas experiências sensoriais e espirituais, tais como as que liam nos livros do escritor Carlos Castaneda, muito lido e apreciado na época. Outros resolveram ir direto para o Acre conhecer este chá e a floresta Amazônica. Muitos dos aventureiros oriundos dos grandes centros urbanos se encantaram com o chá, a doutrina e o povo da comunidade do Padrinho Sebastião e lá ficaram morando e trabalhando.

Estes novos membros da Doutrina trouxeram muitas novas idéias para a Colônia, entre elas um projeto de agricultura comunitária que, com o apoio do Padrinho e de seus filhos (em especial Valdete e Alfredo), uniu os roçados e a mão de obra, criando novas

condições de produção e divisão de trabalho, assim como vários setores de produção na comunidade. Fróes (1986) relata:

A proposta comunitária substitui a forma privada de propriedade de terra pela forma coletiva. Assim todos doaram suas colônias para o CEFLURIS. A terra sendo propriedade da comunidade, o resultado da produção também passou a ser comum, havendo uma divisão igualitária, de acordo com o número de pessoas existentes em cada família. A nova organização da produção levou a uma nova divisão do trabalho, através de setores especializados. (FRÓES, 1986, p. 58).



Fig. 8 Pad. Sebastião e Lucio Mortimer, um dos primeiros hippies a se fardar no Daime. Fonte: MORTIMER, 2000.

A comunidade da Colônia 5000 expandiu-se durante a década de 70, até que se criou, após uma série de aventuras e lutas, a Vila Céu do Mapiá, nas margens do Rio Purus, na Amazônia. Nesta época, começaram a aparecer alguns estudiosos vindos do Rio de Janeiro à procura do chá sagrado e dos ensinamentos da floresta. Podemos citar o psicólogo Paulo Roberto e o escritor e ex-militante político Alex Polari, figuras que seriam muito importantes no futuro, pois seriam os primeiros a levar o Santo Daime para o Sudeste do Brasil, e daí para o mundo. Lucio Mortimer (2000) contou que:

(...) O Padrinho havia concordado com a saída do Santo Daime, com vistas a formação de novos pontos da doutrina. (...) Três dos estudiosos do povo saíam com cinco litros cada. O Paulo Roberto sabia de gente no Rio que desejava conhecer a bebida e foi bem instruído para formar com eles os alicerces de uma futura igreja. Da mesma forma, Alex Polari, que vivia em Mauá, e Fernando La Roque, em Brasília. (...) O ano de 1983 abriu as portas como um grande marco no desenvolvimento da doutrina. Cada um dos mensageiros que levou a bebida foi bem sucedido. Agora a missão de São João Batista estava se multiplicando. O Mestre Jesus Cristo seria apresentado nas igrejas em formação no Rio de Janeiro, Mauá e Brasília, simultaneamente ao Céu do Mapiá nascia o Céu do Mar, Céu da Montanha e Céu do Planalto. (MORTIMER, 2000, p. 231).

Durante esta época, a interação entre a comunidade e um número cada vez maior de daimistas do Sul e pessoas que queriam conhecer o Daime cresceu muito. A nova vila no Mápia já nasceu com preocupações ecológicas que se fortaleceram e estruturaram com as idéias de preservação trazidas pelos novos daimistas. A floresta, o sol, a lua e as águas sempre estiveram muito presentes nos hinos, desde “O Cruzeiro” de Mestre Irineu, passando pelos hinários “O Justiceiro” e “Nova Jerusalém” do Pd. Sebastião e também são fortes componentes do hinário do Pd. Alfredo, filho do Padrinho designado por ele para presidir o CEFLURIS na sua ausência, sendo hoje o atual líder da Doutrina. Mac Era (1992) conta:

(...) aos poucos foram se estabelecendo pequenos núcleos daimistas em grandes cidades do sudeste do Brasil e até no exterior. Embora mantivessem a fidelidade aos princípios e práticas aprendidas, a inserção da doutrina em um novo contexto provocou algumas alterações. A distância que separa o Acre destes centros urbanos já impunha uma seleção de fundo econômico entre aqueles que logravam realizar a viagem inicial. Portanto, ao chegar a essas regiões, a doutrina acabou sendo difundida principalmente entre as camadas médias, especialmente entre os jovens e adultos com interesses anteriores por questões espirituais ou pelo uso de alucinógenos.(MAC RAE 1992, p.78-79)

Ao permitir que pessoas de outros grupos e círculos sociais, vindas dos grandes centros urbanos conhecessem o Daime e entrassem na doutrina, o Padrinho deu um passo fundamental. Vários dos entrevistados e autores consultados durante nossa pesquisa de mestrado contaram o quanto ele o “povo do Norte” se empenharam para acolher estes grupos tão heterogêneos, passando por cima de uma série de preconceitos. A chegada

destes forasteiros também contribuiu para fortalecer os ideais de irmandade e de comunidade.

Tornar a comunidade do Daime auto-sustentável, capaz de sobreviver no coração da Amazônia sem destruir a natureza, com uma vida digna para todos, foi e é um desafio, e também foi o chamariz para que pessoas ligadas a diversos movimentos ecológicos, intelectuais, e pensadores se engajassem entusiasticamente no projeto (tanto como força de trabalho quanto financeiramente, no início) o que foi fundamental para a sobrevivência da Vila Céu do Mapiá e da doutrina como um todo

A postura de acolhimento dos “estrangeiros” que o Pd. Sebastião e o povo do Daime tiveram foi fundamental para a expansão da Doutrina. Deixando de lado alguns preconceitos que o “Povo do Norte” sentia pelos hippies e “cabeludos”, como Mortimer (2000) dizia que eles eram chamados no início, o Cefluris ganhou visibilidade e a adesão destas pessoas que estavam buscando um novo estilo de vida, baseados numa visão mais religiosa e ecológica da realidade. O “Povo do Sul”, por sua vez, se encantou com a comunidade que vivia na floresta, e que fazia uso daquela bebida “com poder inacreditável”, a ponto de também terem aberto mão de preconceitos relativos à pouca instrução do Povo da Floresta, de seu conservadorismo e “caretice”.



Fig. 9 Padrinho Sebastião. Foto: Marco Gracie Imperial.

A Vila Céu do Mapiá foi criada com a idéia do que mais tarde seria chamado desenvolvimento sustentável, e desde o início houve a preocupação de se tirar o mínimo de mata possível, e só caçar o necessário para que ninguém passasse fome. Com o passar dos anos, esse projeto comunitário-ecológico passou a receber ajuda não só das igrejas e comunidades daimistas que foram sendo criadas no Brasil, mas também de instituições estrangeiras. Estas, por exemplo, doaram placas solares para a obtenção de energia, um problema difícil de ser solucionado, já que se levam muitas horas ou mesmo dias de barco de Boca do Acre para o Céu do Mapiá.

Durante esta época os daimistas e outros grupos ayahuasqueiros enfrentaram uma ameaça que rondou, até 2004<sup>7</sup>, suas práticas. Houve uma tentativa de proibição do uso da ayahuasca entre 1985 e 87, e também em 1992, quando o chá entrou para a lista de substâncias proscritas pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED). Segundo Labate (2004):

foi formada uma comissão multidisciplinar com juristas e pesquisadores de diversas áreas que, durante dois anos, estudaram as formas de consumo da ayahuasca, visitando comunidades do Santo Daime e núcleos da UDV. Como resultado, o extinto Conselho Federal de Entorpecentes- CONFEN (...) elaborou um parecer positivo, retirando a substância da ilegalidade. Em 1992, houve uma nova tentativa de proibi-la, tendo sido organizada uma nova comitiva, que reafirmou as decisões da anterior. (Labate, LABATE E ARAÚJO 2004 p.97)

A equipe que viajou para o Mapiá em 1992 comprovou que a comunidade tinha níveis de qualidade de vida e desenvolvimento social muito superiores aos encontrados na maior parte do Norte brasileiro. Na vila do Mapiá não havia desnutrição infantil, alcoolismo e violência familiar, infelizmente muito presentes entre os moradores do Norte. O relatório concluiu que o Santo Daime, *usado num contexto ritual*, não é nocivo ao indivíduo ou à sociedade, podendo inclusive gerar uma proveitosa estruturação psíquica e social.

O uso ritual da ayahuasca/Daime/Hoasca só foi regulamentado e oficialmente legalizado em 2004 pelo CONAD (ex-CONFEN). O uso terapêutico depende de pesquisas

---

<sup>7</sup> Em 2004, uma resolução do CONAD liberou o uso ritual do Santo Daime/ Hoasca/ Vegetal e abriu espaço para que os efeitos terapêuticos do chá sejam pesquisados.

que comprovem os possíveis benefícios para a saúde para ser autorizado. O uso recreativo e o comércio estão proibidos.

Há ainda muita discussão sobre a regulamentação do uso do chá, e foi criado em 2004 um Grupo Multidisciplinar de Trabalho que uniu governo, autoridades das religiões ayahuasqueiras e pesquisadores da área para elaborar uma Carta de Princípios do Uso da Ayahuasca.

No mundo, a legalização do chá recebeu tratamentos bastante heterogêneos. Ele é legalizado na Holanda, Espanha e Alemanha, e tolerado, porém sem legislação específica, em diversos países da Europa e até Ásia. Nos EUA, a UDV recebeu permissão da Suprema Corte para manter suas atividades, mas não o Santo Daime.

O Cefluris é a religião ayahuasqueira que mais abre espaço para contato com a mídia e também a mais aberta a trabalhos acadêmicos. No entanto, ainda existem muitas questões e temas sobre o Daime que permanecem pouco pesquisados iremos a seguir tratar brevemente de um deles: a ligação entre a teoecologia daimista, o comunitarismo e as crenças messiânicas no Cefluris.

### **1.5 Messianismo e Santo Daime - A Nova Jerusalém**

Uma questão muito associada ao Padrinho Sebastião é o messianismo. O Padrinho afirmou diversas vezes que o mundo estaria na iminência de passar por um sério “balanço”, onde quem não estivesse vivendo em profundo contato com Deus e com a natureza passaria por muito sofrimento e todos testemunhariam drásticas mudanças na Terra.

Em nossa dissertação, formulamos o conceito de teoecologia, ou seja, uma noção de sagrado vinculada à natureza, muito presente no Santo Daime. Muitos autores, sobretudo antropólogos, apontam para uma herança das crenças xamânicas do Alto Amazonas, que consideram sagrados o Sol, a Lua, as Estrelas, as águas e a floresta.

É relevante assinalar que a floresta, os rios, o mar e todos os elementos naturais estão muito presentes também no conteúdo dos hinos. Surge aí o que se pode chamar de *teoecologia*, uma concepção que vê o religioso aliado à natureza e preocupado com sua preservação, já que nela estão contidos os mistérios e ensinamentos do Daime. O conceito



de *teoecologia* parte do ponto de vista de que a natureza, além de imprescindível para a sobrevivência do homem, é uma fonte inesgotável de cura e de ensinamentos.

O que se observa no Santo Daime, desde seu início, são constantes menções e louvores à natureza, relacionando estes elementos a figuras do catolicismo popular nordestino e as crenças do caboclo amazônico. Há numerosos hinos do Mestre Irineu e de seus seguidores, inclusive do Pd. Sebastião, que relacionam a Lua à N.Sra. da Conceição e Jesus Cristo ao Sol. Segundo o líder daimista e psicólogo Paulo Roberto:

(...) isso dá à Doutrina um aspecto ecológico, porque a Virgem deixou de ser uma estátua dentro da igreja e voltou a ser a Mãe Terra. (...) Ele (Irineu) cristianizou a doutrina, sem anular absolutamente os valores anteriores. Isso ninguém tinha feito. Ao invés de negar o culto ao Sol, ele o enfatizou dizendo “Jesus Cristo está no Sol. O Sol é Jesus”. (...) Assim como Cristo não negou o Velho Testamento (...) O M. Irineu não negou toda esta parte pré-cristã da Doutrina, sua tradição inca. (Revista do 1º Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra, 1992 pg 43)

Há tanto entre daimistas rurais quanto urbanos constantes referências a um “fim dos tempos”, ou, para usar a expressão nativa, um forte “balanço” pelo qual o planeta Terra está prestes a passar. É interessante notar que o discurso ecológico assumido pelos daimistas a partir da década de 70-80 é muitas vezes atravessado pelas constantes menções a este “balanço”, que é entendido geralmente como um período conturbado fruto da ação desequilibrada do homem sobre a natureza e em relação a seus semelhantes: o desmatamento, o aquecimento global, a ameaça de falta de água e os conflitos urbanos e escalada da violência seriam precisamente sintomas desse apocalipse, após o qual bem poucos vão sobreviver. Vamos examinar um pouco o que vem a ser messianismo e nos deter adiante no caso específico do Santo Daime.

Consideramos relevante discutir brevemente as características messiânicas do Daime pois esta concepção religiosa, em nossa opinião, revela um forte elo entre a doutrina, suas práticas religiosas e laicas relacionadas à natureza e a religiosidade nordestina. Segundo o líder daimista e escritor Alex Polari, o fato da doutrina daimista ter se difundido pelos grandes centros urbanos não apresentou um rompimento com a linha do Mestre, mas uma reforma em que determinadas características são acentuadas:

A própria trajetória do Pd. Sebastião, um dos principais galhos brotados do tronco original do M. Irineu, confirma em certo sentido esta regra. Na medida em que sua “reforma” ou evolução da tradição doutrinária, (comunidade, expansão planetária da doutrina, *ênfase messiânica* e aceitação de outras plantas sagradas) (grifo meu) não puderam ser absorvidas pelos mecanismos institucionais que sobreviveram ao Mestre fundador, foi ele obrigado a ser protagonista de certas mutações e evoluções. (ALVERGA,1992, p.103)

Podemos considerar que os daimistas possuem fortes traços de messianismo em suas concepções religiosas. Existem constantes menções à idéia de que Cristo teria voltado novamente a Terra, mas desta vez sob forma vegetal, presente no chá, a fim de trazer diretamente aos adeptos Suas mensagens. Entendemos o messianismo aqui segundo a definição de Norman Cohn (1980): cristãos que esperam uma segunda vinda de Cristo, acompanhada de um “fim dos tempos”- o milenarismo, onde alguns seriam salvos e outros tantos condenados (no caso do messianismo cristão, os que seguem os ideais de pureza, humildade e retidão – em muitos casos, também de pobreza). Ele aponta as seguintes características para o milenarismo:

- a salvação seria coletiva, extensiva aos fiéis daquela seita ou movimento;
- terrena, pois realizar-se- à na Terra e não num mundo além;
- iminente, pois a idéia aqui é que não falta muito para o fim dos tempos;
- total, transformando completamente a vida na Terra, onde uma organização perfeita será instaurada;
- miraculosa, na medida em que deverá ser realizada ou ajudada por seres sobrenaturais;

Embora o estudo deste autor trate de seitas e movimentos surgidos entre os pobres da Europa medieval dos séculos XI a XVI, a noção ampla de milenarismo não se mantém circunscrita à Europa Medieval.

Os milenaristas medievais consideravam o mundo e a realidade objetiva associados à corrupção e ilusão, e pregavam a humildade, a simplicidade, a fraternidade e a pobreza. Inspirados nestes ideais, surgiram irmandades que freqüentemente se colocavam ou eram colocadas- à margem da estrutura social. O antropólogo Victor Turner (1974) propôs a idéia de “communitas”:

A “communitas” irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade, nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte a “communitas” é considerada sagrada ou “santificada”, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes. (TURNER, 1974 p.156)

Podemos considerar que as construções sociais e culturais daimistas se alinham a esta idéia de “communitas” de maneiras diferentes ao longo da história da doutrina. Em vários momentos, começando pelos seringueiros nordestinos/amazônicos seguidores do Mestre Irineu e seguindo adiante com a comunidade do Mapiá criada pelo Pd. Sebastião (que sofreu profunda influência dos hippies brasileiros e pessoas oriundas dos movimentos esquerdistas da década de 70) nota-se uma liminaridade e inferioridade estrutural que se une a modelos culturais utópicos e igualitários, tanto no âmbito religioso quanto secular:

Mantém-se uma conexão bastante regular entre liminaridade, inferioridade estrutural, a mais baixa posição social e estrangeirice estrutural, de um lado, e de outro, valores humanos universais, como paz, harmonia entre os homens, fecundidade, saúde do espírito e do corpo, justiça universal, camaradagem e fraternidade (...) tem especial importância a permanente conexão entre igualdade e ausência de propriedade. (TURNER, 1974 pg 163,164)

Turner propôs que a liminaridade e a marginalidade social são condições que freqüentemente geram mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte, o que permite aos indivíduos envolvidos nesta experiência modelo construir reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, com a natureza e a cultura. É preciso notar que aí temos mais que reclassificações puramente subjetivas, uma vez estas impulsionam os indivíduos ao pensamento e à ação.

Embora a História do Santo Daime ateste que Irineu Serra agregou várias famílias de seguidores em torno de si, foi com o Pd. Sebastião que essa tendência comunitária se intensificou, bem como a idéia de unir pessoas que seguissem os ensinamentos contidos nos hinos.



Fig. 10 Igreja do Céu do Mapiá em dia de Hinário. Fonte: [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org) . Acesso em 02 out. 2008

A idéia de unir um povo que vivesse na prática os ensinamentos daimistas articulase à idéia de que este povo deveria se preparar para o “balanço”, entendido como um período em que a humanidade atravessaria graves dificuldades e tormentos, ou até uma extinção em massa. Não é por acaso que o segundo hinário de Sebastião, iniciado por volta de 1979, quando a proposta comunitária estava a pleno vapor, chama-se “Nova Jerusalém” e inicia-se com uma citação do Apocalipse, 21:2,3.

O messianismo neste caso pode estar ligado aos fortes vínculos entre o Daime e o catolicismo popular nordestino, o qual possui fortes traços messiânicos. Padrinho Paulo Roberto, em seu depoimento, afirmou que quando o Daime foi perseguido pelas autoridades brasileiras na década de 70: “Ele<sup>8</sup> me mostrou um telex do Abi-Ackel- Ministro da Justiça do governo Figueiredo -pedindo soluções globais sobre o “problema”. Eles

---

<sup>8</sup> A referência aqui é ao Coronel Guarino, responsável pela investigação policial feita contra o Daime na década de 70. Foi nesse ponto que os daimistas conseguiram convencer as autoridades que deveria ser feito um estudo científico sobre o Daime e a doutrina, e não uma investigação policial. Isso gerou, mais tarde, uma comissão mista formada por policiais, médicos e antropólogos que acabou resultando no relatório do CONFEN favorável ao Daime.

tenham um medo enorme que o Padrinho fosse um novo Antonio Conselheiro, que quisesse sublevar a população.” . (REVISTA DO CENTENÁRIO, 1992, pg 45). Também não é por acaso que o segundo hinário do Pd. Alfredo, iniciado em pleno movimento de expansão da doutrina, chame-se “Nova Era”.

Embora a data prevista para este “balanço” tenha sido o ano 2000, as crenças daimistas não se enfraqueceram. Os hinos recebidos recentemente por alguns líderes continuam a mencioná-lo, e as práticas de preservação ecológica dos adeptos estão muito ligadas à idéia de que em breve, haverá uma generalizada falta de água e recursos naturais, trazendo tempos difíceis para os habitantes do planeta Terra.

Segundo Cohn, o messianismo é característico de momentos de crise social, quando as estruturas e instituições se mostram incapazes de prover segurança à população. Na atualidade, tal como foi apontado por Soares (1994), o questionamento às instituições e às respostas fornecidas pela ciência geraram um contingente de “buscadores” que procuram na natureza e em culturas “antigas” e/ou “arcaicas” as respostas que a religião tradicional e o sistema capitalista são incapazes de fornecer.

A crença de que haverá em breve uma mudança radical que afetará todos os habitantes do planeta Terra é justificada pelos daimistas por uma frase atribuída ao M. Irineu, que teria dito ao Pd. Sebastião de que “só os que estivessem segurando nos raminhos verdes iriam se salvar”, e há também menções a uma miração de Sebastião em que ele sobrevoava o planeta e via tudo queimado, menos um pedacinho de floresta com a comunidade daimista.

Esta crença no balanço (no sentido de crise social e ecológica) permaneceu no Santo Daime e ainda é defendida de forma mais ou menos rigorosa entre as lideranças daimistas e fardados em geral. No entanto, é preciso ressaltar que as advertências são feitas em geral com o objetivo de fazer as pessoas mudarem atitudes e hábitos pessoais nocivos (não condizentes com a doutrina). Não há em geral uma orientação no sentido de que o grupo deve fazer algo em relação ao fim dos tempos. Há uma ênfase em relação à transformação pessoal que deve ser empreendida para que todos e cada um possam ser “merecedores” de fazer parte no “Novo Povo”, da “nova Era” que se avizinha.

Note-se que a questão do messianismo é também um tópico pouco pesquisado considerando o que já foi produzido sobre as religiões ayahuasqueiras. Uma boa possibilidade de abordagem envolveria uma pesquisa sobre a menção a este tema dentro dos hinos e possivelmente também através de entrevistas.

### 1.6 A Doutrina no Século XXI: Formação de uma teoecologia e internacionalização

Com o falecimento do Pd. Sebastião em 1990, o comando do Cefluris passou para seu filho, Alfredo Gregório Mota. O Pd. Alfredo assumiu o comando em pleno movimento de expansão das igrejas, e tem demonstrado habilidade em preservar os aspectos rituais (formais) deixados pelo Mestre e os ensinamentos deixados por seu pai. Ao mesmo tempo, tem permitido que características da religiosidade “Nova Era” permeiem o Santo Daime, ou seja, ele manteve mais ativo do que nunca o ecletismo daimista.

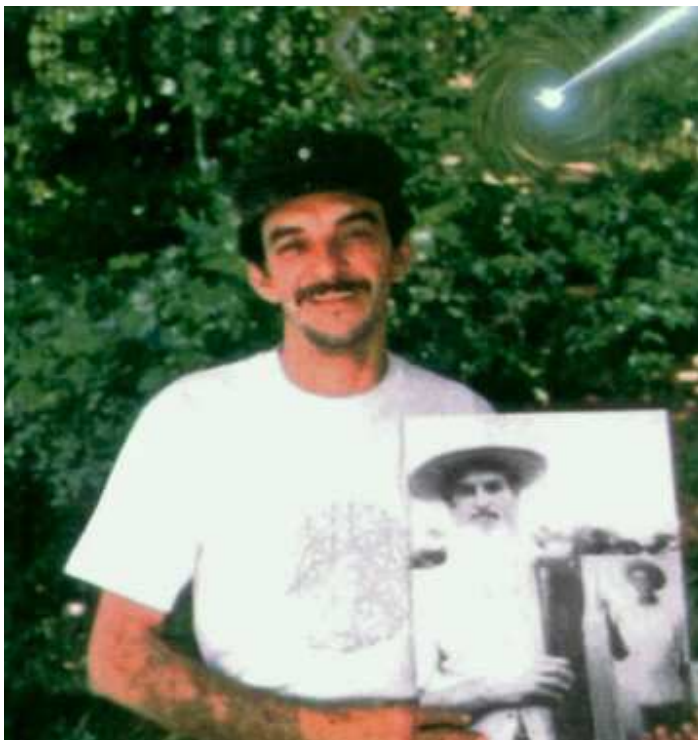


Fig. 11 Padrinho Alfredo, atual líder do Cefluris, com foto do Pd. Sebastião segurando foto do M. Irineu.  
Fonte: [http://flordoshinos.jimdo.com/s/cc\\_images/cache\\_275600103.jpg](http://flordoshinos.jimdo.com/s/cc_images/cache_275600103.jpg)  
Acesso em 21 jan. 2010

Pd. Alfredo também seguiu com a expansão da doutrina, não só abrindo novas igrejas em todo Brasil, mas também indo ao exterior (Hawaí, Japão, Europa, EUA). Nossos informantes durante a pesquisa para a dissertação (ARAÚJO, 2005) contaram que essa expansão não foi algo planejado, e sim algo espontâneo, que foi crescendo à medida que mais pessoas conheciam a Daime, ou por irem ao Mapiá, ou por visitarem as igrejas do Rio de Janeiro e Distrito Federal. Foram surgindo convites e pedidos de abertura de novas igrejas, e a necessidade de organização dessa expansão, bem como a necessidade de legitimação, foram engajando os daimistas.

Uma questão que sempre foi importante e passou a ser abordada cada vez mais, foi a questão da preservação da doutrina (ou seja, a não-modificação dos rituais e crenças) concomitante à preservação da floresta e do povo daimista. Foi elaborado um documento chamado: “Santo Daime: Normas do Ritual” (1997), explicando quais as características principais de cada ritual, quais preceitos devem ser observados, e assim por diante. Também tomou corpo a idéia de um desenvolvimento e um manejo sustentável da floresta, e assim os daimistas passaram a ser cada vez mais identificados como “povo da floresta”.

Este princípio aliou o ecletismo daimista aos ideais ecológicos, pois enfatiza a idéia de que a natureza seria a moradia de diversos guardiões espirituais. Mais do que nunca, trata-se de uma floresta mística mais do que concreta, pois, com a expansão da doutrina para os grandes centros, nem sempre a natureza está fisicamente presente, fazendo-se presente de forma simbólica. A natureza se representa sob a ótica do discurso contemporâneo da ecologia.

A partir deste discurso que resgata um sentido sagrado da natureza, também vai se fortalecer a união entre o Daime e linhas espirituais que também têm a natureza em alta conta, como a Umbanda, que vê as cachoeiras, o vento, o mar e a mata como lugares em que estão presentes os orixás, caboclos e pretos-velhos.

O Santo Daime também tem progressivamente procurado fortalecer contato com outras linhas espirituais espalhadas pelo planeta que utilizam plantas sagradas e estão ligadas a grupos étnicos indígenas, como a *American Native Church.*, que procura unir crenças e práticas de povos nativos da América Central e do Norte, e que utilizam os cacto peiote (*lophophora williamsi*) psicoativo, como sacramento religioso.

Embora possa haver a impressão de que o “ecletismo” daimista poderia desestruturar a doutrina em algum ponto, isto não é o que de fato acontece. Os conceitos trazidos pela contracultura foram resignificados de forma harmoniosa dentro da doutrina, que passou cada vez mais a trabalhar com a noção de que outras crenças e práticas voltadas para o auto-conhecimento poderiam se somar ao Daime, tal como afirma Alex Polari em uma entrevista publicada pela “Revista das Religiões”:

Sim, o próprio nome da igreja, Centro Eclético de Fluente Luz Universal, presta tributo a todas contribuições espirituais. A base da doutrina é a espiritualidade xamânica, mas ela também incorpora elementos do Cristianismo, do Kardecismo, das religiões africanas e da religiosidade oriental, como a idéia da reencarnação. Este ecletismo permite que qualquer pessoa, de qualquer crença, passe a limpo sua fé dentro da luz do Santo Daime por meio dos *insights* e das visões. O Santo Daime trabalha com a consciência visionária das mirações, ou seja, as revelações que temos ao tomar a bebida. (ALVERGA, 2003, p. 63)

Com isso, o Daime deixou de ser uma obscura seita amazônica, perdida nos confins do Acre e do Rio Purus, para ingressar no quadro das religiões contemporâneas dos grandes centros urbanos. A doutrina foi permeada por novos conceitos sociais, psicológicos e religiosos, sem com isso perder sua identidade.



Fig. 12 Final do Trabalho de Ano Novo, igreja Céu do Mar, 01/01/2010. Foto: Valéria Abramovitz.

O Cefluris parece estar à frente na relação com a mídia e a internet, que inegavelmente demonstra seu interesse pela expansão. No entanto, esta exposição o coloca



na clássica posição de “vidraça”: embora o site oficial seja muito bem apresentado, com bom conteúdo, e que de maneira geral as pessoas responsáveis pela moderação nas comunidades virtuais sejam muito cuidadosas em não fazer nenhum tipo de apologia ou incentivo para que as pessoas entrem para a doutrina ou tomem Daime, há que se considerar que estar na rede implica realmente em realmente lidar com todo tipo de interpretação sobre seu discurso ou críticas vindas de opositores esperados e inesperados. Sair do ambiente geográfica e simbolicamente restrito da Floresta tem seu preço e sem dúvida seus perigos.

Paralelamente, as relações das religiões ayahuasqueiras brasileiras com a mídia foi se intensificando ao longo dos anos. A expansão do Santo Daime (Cefluris, pois o CICLU-Alto Santo praticamente não saiu do Acre, assim como a Barquinha) e da UDV ao longo destes 30 anos não passou despercebida pelos meios de comunicação.

Segundo Labate e Araújo (2004, p.573), a UDV possui cerca de sete mil membros, e o Santo Daime, algo em torno de três mil. No entanto, a UDV possui uma estrutura muito mais rígida, fechada e burocrática. Esta religião, fundada em Rondônia por Mestre Gabriel da Costa, exerce forte controle sobre seus membros, autorizando poucas declarações e entrevista à imprensa, e na maioria dos casos permitindo que apenas membros façam pesquisas científicas sobre esta religião.

A Barquinha vem progressivamente permitindo que pesquisas científicas sejam realizadas em suas igrejas. Um bom exemplo é o livro “Navegando nas ondas do Daime”, de Araújo (1999) e as pesquisas de Marcelo Mercante, Doutor em Human Sciences/Consciousness and Spirituality (2006), com a tese [\*“Images of Healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system”\*](#). A Barquinha também foi mostrada no quadro “Êxtase” do programa dominical “Fantástico”, exibido em 2006 pela Rede Globo, junto com a UDV e o Santo Daime.

A expansão do Santo Daime, seja no ambiente concreto ou virtual, tem demandado uma série de posicionamentos de seus dirigentes, em relação à irmandade; entre os demais grupos ayahuasqueiros, e em relação às autoridades nacionais e internacionais.

Este parece ser o grande desafio para Pd. Alfredo e seus seguidores atualmente: eles não só precisam lidar com os desafios amazônicos da preservação da floresta e da auto-sustentabilidade das comunidades, como também precisam acompanhar de perto a expansão internacional da doutrina, abrindo-a para o diálogo com outras tradições religiosas e, ao mesmo tempo, preservando sua singularidade. Nestes últimos anos, o discurso ecológico também tem sido uma tônica no discurso daimista, sendo expresso tanto nas entrevistas realizadas em nossa pesquisa de mestrado (Araújo 2004) quanto nos hinos.

### **1.7 Santo Daime e religiosidade antropofágica brasileira**

Seja em artigos científicos ou reportagens divulgadas na mídia, a questão do sincretismo no Santo Daime sempre chama a atenção. Reportagens e opiniões mais superficiais sobre o Daime ressaltam este elemento “exótico”, e por vezes surge o comentário de que “esta religião é uma colcha de retalhos”, entre os que não conhecem mais a fundo a questão. Os relatos sobre a união entre as culturas “branca, indígena e negra” presentes no panteão daimista também fazem parte do discurso dos fardados da doutrina, que consideram esta “soma” um elemento que enriquece a doutrina.

No Daime se defende um “ecletismo evolutivo”, onde vários seres são louvados e cultuados, mas se encontram sob o comando de Jesus Cristo e da Virgem da Conceição. O contato com estes *seres divinos* acontece dentro da miração e é mencionado abundantemente nos hinos da doutrina.

Uma vez que no Daime esse ecletismo/sincretismo apresenta características diferentes em relação às religiões afro-brasileiras, consideramos oportuno realizar uma breve revisão sobre a questão do sincretismo, extensamente analisado pelas escolas antropológicas.

A discussão sobre o conceito de sincretismo é longa, e foi muito enriquecida com as pesquisas sobre a religiosidade brasileira. Cientistas Sociais de primeira linha, como Levi Strauss, Roger Bastide e Gilberto Freire abordaram o sincretismo e suas relações com a cultura e as relações de poder no Brasil.

A partir da pesquisa bibliográfica, observamos que grande parte das discussões no que toca às formas de sincretismo no Brasil dizem respeito às diversas formas de prática religiosa envolvendo o catolicismo e as religiões de matriz africana, como por exemplo os candomblés da Bahia, os Xangôs de Pernambuco, e a Casa de Minas do Maranhão. Mais recentemente este assunto é mencionado também quando se fala da Umbanda e da crescente inserção do kardecismo nos afro-brasileiros.

O assunto é controverso mesmo dentro da antropologia, e consultamos alguns autores que tratam deste conceito sem chegar a uma formulação única. Segundo um dos autores consultados:

Apesar de abordado e de ser muito encontrado na realidade, nota-se que existe certo tabu contra este fenômeno. Parece que se procura negá-lo ou ocultá-lo, embora se reconheça que todas as religiões são sincréticas. O sincretismo é um tema confuso, contraditório e ambíguo. Muitos não gostam, recusam-se a abordá-lo e evitam mesmo o uso da palavra. (FERRETI, 1995, p.87)

A tendência de discussão mais recente, segundo o autor, surgiu a partir da década de 80 e procura estudar alguns aspectos específicos do sincretismo: critica a noção de sincretismo como estratégia de resistência e também a idéia de uma justaposição de elementos religiosos, porque o que se verifica é que muitas religiões tem seus aspectos sincréticos bem integrados, não funcionando como bricolagens ou colchas de retalhos, tal como foi defendido por alguns antropólogos, dentre os quais Levi Strauss.

A questão é que o conceito sincretismo parece estar sempre ligado ao corpo de idéias e teorias professadas por diferentes escolas antropológicas:

O evolucionismo viu o sincretismo como ilusão da catequese. Na teoria culturalista, o sincretismo foi estudado através de conceitos antropológicos como aculturação, neoculturação, transculturação e reinterpretação. Cada conceito pretende esclarecer ou ampliar a análise do fenômeno. Em substituição a estes, Bastide propôs o princípio de fusão. Utilizou também o conceito de “bricolagem” proposto por Lévi Strauss. O uso destes diversos conceitos caracteriza exames do fenômeno em diferentes perspectivas teóricas. (FERRETTI, 1995, p.88-89)

Há também uma abordagem que procura analisar o sincretismo numa perspectiva dualista, procurando colocar pureza *versus* mistura, ou fusão *versus* separação. Consideramos esta abordagem equivocada e particularmente ineficaz se formos pensar em religiões. Afinal, nossa posição teórica compreende as religiões como construções sociais vivas, numa dinâmica de perpétua mudança, assimilando determinados conceitos e práticas e deixando outros caírem no esquecimento.

As religiões populares brasileiras parecem ser particularmente “antropofágicas”, pois mostram uma extraordinária capacidade de incorporar novos conceitos a seus *ethos*, crenças e práticas e integrá-los com grande “naturalidade”. A lógica das religiões parece girar em torno de uma noção de eficácia (no sentido de que se algo funcionar para um determinado grupo, progressivamente será aceito) e eliminação de contradições. Aparam-se as “arestas” da nova prática ou conceito, e com o tempo temos a impressão de que ela sempre fez parte daquela religião.

É claro que não podemos nunca generalizar demasiadamente. Sabemos que existem religiões mais rígidas, onde uma nova prática ou um novo credo depende de uma série de concílios, debates, e discussões que podem durar décadas ou mesmo séculos. No entanto, as formas populares de credo religioso no Brasil parecem seguir, em sua maioria, essa dinâmica de transformação, assimilação, acordo, confluência e união.

Voltando nossa atenção aos estudos sobre os sincretismos brasileiros, percebemos que a maioria das pesquisas consultadas tratou das religiões de matriz africana. Tais religiões cultuam os orixás, encantados, *inkisses*, voduns, antepassados e espíritos de pessoas que se “encantaram” (caboclos, pretos-velhos, etc) e tem a incorporação como ponto central de seu culto.

Ferretti (1995) também considerou que o sincretismo das religiões afro-brasileiras presentes no Norte do Brasil assume algumas peculiaridades. O autor não cita pesquisas sobre as religiões ayahuasqueiras, limitando-se a comentar sobre alguns estudos sobre cultos no Pará, que apresenta uma realidade sócio-histórica e geográfica diferente do Acre, berço do Santo Daime e da Barquinha. Percebemos em comum a menção à forte presença do caboclo divinizado, “encantado”, e da influência ameríndia presente nos cultos afro-brasileiros:

Na região Norte, como vimos, o sincretismo tem sido apontado como fenômeno importante. Estudiosos procuram analisar a religiosidade popular do caboclo da Amazônia, assinalando o predomínio da pajelança ameríndia. Assinalam que no Pará o batuque é extremamente eclético, com o processo de sincretização muito avançado. (FERRETTI,1995,p.89)

Temos conhecimento de que o conceito de ecletismo, que poderia se apresentar como uma alternativa ao polêmico conceito de sincretismo, também é alvo de objeções. Muitos pesquisadores (dentre eles o próprio Ferretti) e teóricos definem ecletismo como uma mistura sem critério de elementos conflitantes, sem coerência.

No entanto, os pesquisadores das religiões ayahuasqueiras adotaram este termo para abordar a presença de diversas linhas religiosas presentes e aceitas dentro da doutrina daimista. Longe de tornar o Daime uma colcha de retalhos sem nexos ou sentido, o ecletismo é descrito como uma abertura da doutrina para que diversos conceitos e elementos estejam presentes e convivam em harmonia com os preceitos daimistas aceitos anteriormente. Groisman (1995) chama esse movimento próprio da doutrina de “aglutinação e organização criativa”.

A própria História da criação da doutrina parece mostrar que o Daime já nasceu sincretizado, ou eclético: Irineu Serra tomou a ayahuasca com um xamã da Amazônia Peruana, e teve uma série de mirações com uma senhora sentada na Lua. Essa senhora se apresentou como Clara, segundo alguns relatos, e como Rainha da Floresta, em outros relatos igualmente aceitos e que fazem parte da memória social daimista. Mais tarde, essa senhora se revelou como N. Sra. da Conceição.

A “senhora sentada na Lua”, “Rainha da Floresta”, remete à espiritualidade ameríndia, que diviniza o Sol, a Lua, as Estrelas e outros elementos da natureza: a floresta, os rios, o vento, o mar, etc. Já N. Sra. da Conceição é uma referência do catolicismo popular nordestino, berço de M. Irineu. Não podemos deixar de assinalar que a Virgem da Conceição também é identificada como Oxum por muitos cultos afro-brasileiros. Oxum é protetora dos rios e cachoeiras, dona de grande beleza, promotora da fertilidade, criatividade e prosperidade (embora não saibamos se a Casa de Minas, com a qual Irineu poderia ter tido contato no Maranhão, professa essa identificação entre estas entidades).

Os antropólogos estudiosos do Santo Daime justificam sua escolha pelo termo “ecletismo” com base na afirmação dos daimistas de que seu culto é eclético. Consideramos esta uma boa escolha, embora em nossas entrevistas os indivíduos tenham usado indiscriminadamente os termos “sincrético” e “eclético” para se referirem à sua religião. Groisman (1999) assinala ainda que o ecletismo é um fator fundamental na aceitação do Santo Daime pelo mundo. Segundo ele:

O ecletismo daimista é que permite essa convivência, sendo ao mesmo tempo estratégia de aglutinação de novos adeptos e fonte de criação e recriação da ambientação adequada para a experiência do Daime. Seu sucesso enquanto espaço simbólico está ligado a seu dinamismo que permite a manifestação de diversas e distintas expressões de religiosidade. (GROISMAN, 1999, p. 134).

Também podemos observar uma crescente menção aos orixás nos hinários de vários Padrinhos. O hinário do Pad. Paulo Roberto, comandante da Igreja Céu do Mar, a maior igreja daimista do Rio de Janeiro, é repleto de referências à Ogum e Iemanjá. Em Lumiar (RJ), há uma igreja de Umbandaime, comandada pela mãe de santo Baixinha, que alterna trabalhos daimistas e giras de Umbanda em seu calendário ritual.

No entanto, tal como vimos em nossa pesquisa anterior (Araújo 2005) todas estas correntes e linhas de trabalho espiritual passam por uma resignificação dentro do Santo Daime. Isso é especialmente importante para nossa pesquisa atual, uma vez que nosso objetivo é justamente trabalhar com as atribuições de significado construídas pelos daimistas, e como se dá a dinâmica de absorver influências sem perder a essência da doutrina.

A atual gestão do Pd. Alfredo, filho do Pd. Sebastião, vem progressivamente abrindo espaço para que a Umbanda e também o neo-xamanismo<sup>9</sup> sejam conhecidos pelos daimistas. Como este movimento é bastante recente (meados dos anos 80-90) não há pesquisas apontando as causas desse interesse em unir estas linhas de trabalhos religiosos.

---

<sup>9</sup> Esclarecendo: o xamanismo aqui mencionado compõe-se de práticas e rituais ligados às tribos da América Central e do Norte, bem como algumas práticas da *American Native Church*. Podemos citar como exemplo a reverência e louvor aos elementos (ar, terra, fogo e ar) , às plantas e aos animais (sobretudo os animais considerados totêmicos), e alguns rituais e práticas de cura, como danças, rituais com peyote e a Tenda do Suor.

Mas já se praticam uma vez por mês (todo dia 27) trabalhos de Mesa Branca, com objetivo de desenvolvimento mediúnico dos daimistas, e também os Trabalhos de São Miguel, onde as incorporações são incentivadas.

Iremos a seguir abordar brevemente a incorporação tal como é praticada no Daime. Pois esta questão se insere não só no que toca ao ecletismo daimista, como também se insere no panorama da doutrina na atualidade.



Fig. 13 Detalhe da mesa central da igreja Céu do Mar. Foto: Clara Rebel Araujo, 31 dez. 2007

Na doutrina Santo Daime concebida pelo M. Irineu<sup>10</sup>, não há espaço para a incorporação. Manter a postura ereta, não interromper o bailado nem o canto dos hinos, tudo isso é visto como fundamental para que se faça uma “corrente” forte de energia e as benesses de cura e sabedoria sejam alcançadas, segundo o discurso dos daimistas.

<sup>10</sup> E tal como o ritual é praticado até hoje pelas igrejas do Alto Santo e CICLU, localizadas no Acre.

Por sua vez, Pd. Sebastião já possuía um trabalho espiritual desenvolvido do espiritismo kardecista, quando ainda morava no Juruá. Autores de estudos sobre sua vida e antropólogos que trabalham com a memória do Cefluris são unânimes em afirmar que Sebastião era um grande rezador e realizava trabalhos de mesa espírita, trabalhando com os espíritos de Bezerra de Menezes e o prof. Antônio Jorge, entre outros. Quando Sebastião tornou-se daimista, houve um acordo de que este trabalho espírita seria interrompido, para que o trabalho do Daime fosse plenamente absorvido e assimilado.

No entanto, durante o tempo em que foi criada a comunidade da Colônia 5000, houve um fato importante relatado por Alverga (1992) e Mortimer (2000), e também discutido por Labate (2004): a “doutrinação” de uma entidade denominada Tranca Rua<sup>11</sup>.

Esta entidade era incorporada pelo Pd. Sebastião durante e fora dos trabalhos daimistas, e causava uma série de confusões e grandes desconfortos físicos (vômitos violentos, com sangue, etc). Após um verdadeiro *tour de force* entre Sebastião, sua família e esta entidade, foi estabelecido um “acordo”, segundo o qual o Tranca Rua passaria a ser um guardião do Daime. O símbolo deste acordo é uma vela acesa aos pés do Cruzeiro, que se situa sempre na entrada das igrejas daimistas.

O importante deste episódio que envolveu o Pd. Sebastião e a entidade Tranca Rua reside no fato de que a partir daí a Umbanda passou cada vez mais a se aproximar do Daime. Embora existam pouquíssimos estudos acadêmicos que abordem as semelhanças e diferenças entre essas duas religiões- que, diga-se de passagem, podem tranquilamente ser denominadas como religiões genuinamente brasileiras- podemos supor que o maior contato com pessoas do Sudeste tenha sido uma porta de entrada para o aumento da relação entre a Umbanda e o Daime. Isso porque muitos dos que passaram pelo Daime, no que Soares muito apropriadamente considerou um movimento de busca e errância religiosa, já haviam tido contato com a Umbanda e o Espiritismo kardecista, religiões que possuem muitos adeptos no Sudeste e, sobretudo, no Rio de Janeiro. Alguns de nossos entrevistados para a

---

<sup>11</sup> De acordo com a Umbanda, o Tranca Rua é uma entidade da “linha” dos Exus. Segundo esta tradição, os Exus não são necessariamente maléficos, podendo trabalhar como mensageiros entre entidades espirituais mais “elevadas” (e aí vemos a forte influência do espiritismo kardecista na Umbanda) e os homens. É interessante notar que os relatos daimistas não denominam o Tranca Rua um Exu.



dissertação de mestrado corroboraram esta hipótese, afirmando que já tinham participado dessas “linhas” antes de conhecer o Daime.

É relevante observar que tanto o Daime quanto a Umbanda nasceram no início do século XX, uma época em que o Brasil discutia a questão da mestiçagem, que deixou de ser considerada algo que “emburrecia” e “degenerava” o brasileiro, para ganhar um valor extremamente positivo dentro da Ciência e do discurso das elites intelectuais. De acordo com os pensadores do século XX, o brasileiro passou a ser visto como o resultado de uma fusão bem-sucedida do que havia de “melhor” entre três raças: a branca, a negra e a índia.

Essa idéia da mistura de raças como algo que valoriza e enobrece o brasileiro, refletiu-se de formas diferentes na perspectiva da Umbanda e em relação às religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, UDV e Barquinha (das três, a única linha que tem como ponto principal o uso do Daime associado à incorporação dessas entidades e dos “encantados”).

Muito resumidamente, podemos afirmar que uma grande diferença entre o Daime e a Umbanda é que esta se baseia na incorporação de entidades, e no trabalho com esses guias espirituais e o médium. No Daime, a ênfase recai sobre as revelações trazidas pela miração, que, tal como apontamos em nossa dissertação, está profundamente vinculada aos hinos da doutrina. Tal como afirma Labate:

Tais guias não são necessariamente incorporados. Eles podem ser apenas sentidos ou intuídos. Ou ainda: visualizados em miração. Nestes casos, haveria um encontro coerente, portanto, entre a miração e os diversos níveis de contato com seres espirituais, incluindo a própria incorporação. Ao contrário do que querem certos teóricos, no caso do Santo Daime, todas estas são partes complementares e não excludentes do mesmo trabalho espiritual. As sutilezas e particularidades destes conceitos e práticas, por muitas vezes fluidos e ambíguos, só poderão ser compreendidas através da realização de mais pesquisas empíricas. (LABATE, 2004, p. 250-251)

O que se percebe atualmente é uma crescente associação entre estas duas práticas dentro do Daime, especialmente nas igrejas cariocas<sup>12</sup>. Por outro lado, os padrinhos e madrinhas do Daime ressaltam que são doutrinas distintas, e que o Daime não deve perder a

---

<sup>12</sup> Recentemente, tomamos conhecimento de outras igrejas que associam a Umbanda e o Daime em São Paulo e em Minas Gerais.

essência de suas práticas (concentrações e hinários) e sua ênfase no poder de cura e revelação contidos nas mirações. Observamos que cada igreja tem a sua maneira de lidar com as incorporações e com as entidades “de Umbanda”, sem que seja feito um esforço nem para rejeitar nem para aceitá-las inteiramente. Só o tempo mostrará os resultados desse diálogo inter-religioso.



Fig. 14. Panelas fervendo no feitio. Céu da Lua Branca, Galdinópolis. Foto: Clara Rebel Araujo, 18 dez. 2008

## Capítulo 2: As mirações

### 2- As mirações: perspectivas psicossociais

A miração é uma experiência fundamental para os daimistas. Embora ela varie em determinados aspectos de indivíduo para indivíduo, é a experiência que caracteriza o Santo Daime e é sem dúvida o que busca quando se participa de um ritual daimista.

A miração (que vêm da idéia de “mirar”, “ver”) é geralmente descrita como o acesso a “um outro plano de existência” que, embora não exista concretamente, se assemelharia a um plano “virtual”, - um nível *possível* da realidade, que não é considerado

ilusório ou desprovido de sentido, um estado expandido ou alterado de consciência. A miração é descrita pela historiadora e líder daimista Vera Fróes como :

um estado de transe desencadeado pelo Daime, onde a pessoa pode ter visões com intensidade de cor, vidências, estabelecer contatos telepáticos com pessoas distantes, permitindo uma relação mais sensorial com o ambiente. Para um iniciante é antes de tudo, uma viagem ao seu interior, ao inconsciente. O Daime vai despertar o inconsciente coletivo (...) As mirações estão descritas nos hinos e neles estão presentes os seres divinos da corte celestial (FRÓES, 1986, p. 26).

A miração possui, sem dúvida, um aspecto misterioso e particular que dificilmente pode ser descrito ou elaborado cientificamente. No entanto, esta experiência se insere numa rede de práticas psicossociais que merecem ser discutidas pela psicologia social.

Alguns entrevistados em nossa dissertação explicaram que para muitos fardados e não-fardados existe um entendimento incompleto do que é miração. Para eles, a miração não é apenas um processo em que a pessoa vê imagens e cenas de olhos abertos ou fechados. Existe uma série de fenômenos que também podem ser considerados mirações, e que podem ser cheiros, sensações, *insights* e, muito especialmente, algo que eles descrevem como telepatia. Seriam momentos em que o indivíduo se sente intimamente conectado com o todo que o circunda, e pode perceber de alguma forma pensamentos ou emoções das pessoas presentes no ritual em particular, ou do grupo como um todo. Neste ponto alguns se referem como “estar junto na corrente”, sentindo sua “força” e seus “pontos fracos”. O fenômeno da corrente é complexo e se constrói numa interação com o meio social.

Podemos considerar a miração como a passagem para um mundo incorpóreo, fora da realidade concreta, mas de forma alguma irreal ou ilusório. O momento da miração (que pode ser considerada uma experiência holotrópica tal como descrita por S. Grof) costuma ocorrer algum tempo após a ingestão do chá, e se intensifica quando os indivíduos mantêm os olhos fechados. Tal como afirma Grof :

Os estados holotrópicos caracterizam-se por dramáticas mudanças de percepção em todas as áreas sensoriais. Quando fechamos os olhos, nosso campo de visão pode ser inundado por imagens provenientes de nossa história pessoal e do inconsciente pessoal e coletivo. Podemos ter visões e experiências retratando vários aspectos dos reinos animal e botânico, da natureza em geral ou do cosmo. (...) Quando abrimos os olhos, nossa

percepção do ambiente pode sofrer uma transformação ilusória através de projeções vivas desse material inconsciente. Isso pode ser acompanhado por uma grande variedade de experiências envolvendo outros sentidos - sons variados, sensações físicas, cheiros e sabores. (GROF, 2000, p. 18)

A miração possibilita também um mergulho no próprio psiquismo, o que pode virtualmente trazer mudanças na conduta e no modo de entender o mundo do indivíduo. Existem numerosos relatos dos que, após experimentarem as mirações, passaram a avaliar suas vidas por um outro ângulo, mais espiritualizado, procurando um sentido mais ético para seus modos de agir, ou ainda podem tomar consciência de atos que podem causar danos a si ou a seus semelhantes, procurando então agir com mais correção.

Neste estado, muitos indivíduos têm a sensação de estar em contato com diversas entidades, ou com espíritos dos mortos. Podem também passar por uma profunda tomada de consciência e avaliação de sua conduta e de suas “faltas”, tendo acesso a ensinamentos sobre si mesmos e o mundo. O psiquiatra S. Grof, que dedicou sua vida ao estudo de estados alterados de consciência semelhantes à miração afirma que :

Podemos experimentar seqüências de morte e renascimento psicológicos e um largo espectro de fenômenos transpessoais, tais como sensações de total união com outras pessoas, com a natureza, com o universo e com Deus. Podemos desvendar o que parecem ser memórias de outras encarnações, encontrar poderosas figuras arquetípicas, ter comunicação com seres desencarnados e visitar numerosas paisagens mitológicas.(...) Esse tipo de experiências holotrópicas<sup>13</sup> (...) são a chave para a compreensão da vida ritual e espiritual da humanidade, desde o xamanismo e as cerimônias sagradas das tribos aborígenes até as grandes religiões do mundo. (GROF, 2000, p. 19)

Os rituais daimistas são elaborados para facilitar esta introspecção, e o conteúdo dos hinos muitas vezes sugere os “temas” das mirações: falam da importância de se estar purificado, ter “firmeza”, alcançar a cura para os males físicos, mentais e espirituais, louvam diversas entidades do mundo espiritual, etc. Para um dos pioneiros sobre o estudo do Daime, o antropólogo e professor da UFBA, MacRae :

<sup>13</sup> Grof cunhou o termo “holotrópico”, que significa “estar voltado/ir em direção ao todo”. Os estados holotrópicos de consciência, segundo o autor, podem ser experienciados através do uso de substâncias psicoativas, ou através de danças extáticas, exercícios respiratórios, orações, meditação, etc.

Para os daimistas, o mundo dos espíritos é cheio de conflitos que extravasam para o plano físico, onde os espíritos precisam se materializar para estabelecer alianças. Há assim uma constante interação entre o mundo espiritual e o físico. Estes dois mundos, apesar de serem duas “dimensões” diferentes, seriam indivisíveis no cosmos e mutuamente dependentes. Os trabalhos no astral são concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os midam que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam, que dá força aos obedientes, humildes e limpos de coração. Assim, Juramidam significa tanto Deus como deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade. (MAC RAE, 1992, p.122)

Em seu livro *História do Povo Juramidam* (pioneiro nos estudos sobre o Daime), a historiadora e líder daimista Vera Fróes registra uma diferenciação entre *miração*, sonho e visão feita pelo Pd. Sebastião:

Não vá pensar que miração é sonho e nem que visão seja miração. A miração você fica em dúvida, viu mas não viu e quando é visão, você fica como se fosse um sonho, mas não é. É a verdade, você está vendo tudo, tá ouvindo e percebendo. O sonho é mais atrapalhado, o camarada sai aos *embolêu*, pega um caminhozinho apertado e lá vai, mas quando acorda não tem consciência. Na visão você fica com a consciência segura, nunca mais larga... (FRÓES, 1986, p.42)

Ressaltemos aqui que, embora este estado alterado de consciência que seja experimentado de forma diferente de indivíduo para indivíduo, sempre há um profundo sentimento de coletividade e mesmo de irmandade que permeia todo o ritual daimista - a *corrente*. Tal sentimento transparece principalmente nos hinos (e é por eles construído), onde abundam referências aos “irmãos”, e à lealdade, verdade e amor que devem estar presentes entre todos.

O uso da ayahuasca difere muito, por exemplo, do uso recreativo e por vezes abusivo de outros “expansores de consciência” tais como o LSD e a maconha em nossa sociedade. Existe o que MacRae chama de “sanções socais” que visam a regular o uso do Daime e de certa forma ajudam a direcionar as mirações de acordo com as propostas religiosas da doutrina: fazem parte dessas sanções a divisão entre os sexos durante os rituais, a proibição de ingerir álcool alguns dias antes e depois do ritual, assim como

carne vermelha e de porco, assim como toda uma preocupação com a postura do corpo durante os rituais, só pra exemplificar algumas das sanções.

Na verdade, percebemos que estas sanções sociais não têm um cunho estritamente proibitivo, mas visam também, junto com o canto dos hinos, criar uma “segurança”, uma espécie de trilha a ser seguida para que quem tome o chá não se “perca” no mundo espiritual. Há sem dúvida um propósito, um direcionamento na miração daimista, e não apenas um “barato”, uma “onda” momentânea. MacRae explica: “O conjunto de adeptos é visto como uma irmandade, e um parentesco simbólico é estendido aos elementos da natureza e a seres espirituais da floresta e das águas, assim como ao sol, à lua e às estrelas.” (MAC RAE, 1992, p. 68)

Os estudos em Psicologia Social nos ensinaram a ver que esse processo de alteração da realidade e da consciência faz parte de um contexto mais amplo que o estritamente cognitivo-individual. Podemos considerar o momento da miração como um ponto em que o biográfico se une ao coletivo, sob influência dos hinos. Além da experiência individual, há também um forte conteúdo social envolvido na experiência com o chá.

Quando afirmamos que a psicologia social pode e deve estudar as experiências espirituais, procuramos encadear este campo de pesquisas a uma série de disciplinas e discussões sociais que já vêm, há algum tempo, dedicando-se a abordar as características da mente humana e do comportamento social fora do estado cotidiano de consciência.

Este novo campo, que estuda os estados alterados de consciência, bem como suas implicações filosóficas e terapêuticas, é visto com muita reserva pela ciência convencional e pela psicologia clássica, que, como já dissemos, apega-se a uma patologização de tais estados, sejam eles provocados por psicoativos ou não.

Em relação aos aspectos neuro-farmacológicos, já existem pesquisas sobre as características fito-químicas do chá e seus efeitos no organismo de seres humanos e outros animais. Embora tais aspectos não sejam o foco central de nossas discussões, iremos examinar brevemente alguns estudos sobre o tema.

## **2.2- Aspectos fito-químicos e neurofarmacológicos da ayahuasca**

A ayahuasca vêm sendo usada há séculos pelos povos indígenas e mestiços do Alto Amazonas, Peru e Bolívia. Existe uma acalorada discussão sobre a origem do uso do chá, e grande parte dos pesquisadores do assunto afirmam que a ayahuasca provavelmente foi originalmente utilizada por séculos pelos Incas, que mais tarde, fugindo da conquista espanhola, se refugiaram na Floresta Amazônica e ensinaram os povos indígenas sobre suas propriedades, preparo e uso.

No entanto, o fato de que os componentes principais do chá- o cipó *Banisteriopsis Caapi* e a folha do arbusto *Psychotria Viridis* - serem espécies amazônicas e não andinas pode apontar para uma rede de relações e comunicação ancestral entre os Incas e os povos do Alto Amazonas. É possível que tenha existido toda uma rota de comércio e troca de saberes entre os povos andinos e os povos da Floresta, antes da destruição do Império Inca.

Um ponto que permanece envolto em mistério diz respeito à descoberta de que a combinação dessas duas espécies vegetais resultaria num chá com propriedades psicoativas. Numa floresta com a biodiversidade da Amazônica, é muito difícil imaginar que se tenha chegado a esta combinação por meio de tentativa e erro... A “alquimia” entre cipó macerado, folha, água e fogo não foi reivindicada como posse e descoberta de nenhum povo em especial, sendo este talvez o primeiro e maior mistério do “cipó dos espíritos” (ayahuasca em língua quéchua).

A farmacologia da ayahuasca possui algumas especificidades importantes, o que envolve esta substância em diversos debates jurídicos<sup>14</sup>. As folhas da *Psychotria viridis*, ou chacrona, contém DMT (N,N Dimetil-triptamina), que quando ingerido é decomposto pela monoaminoxidase (MAO), o que anula os efeitos psicotrópicos da DMT. Porém, o cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahydroarmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO. Portanto, a DMT presente na folha age sobre o organismo, uma vez que não é neutralizado pela enzima MAO. (CALLAWAY 2002; BRITO et al, in: LABATE e GOULART, 2005)

A DMT é uma substância química cujo consumo é ilegal na maior parte do mundo. Ela pode ser encontrada de duas maneiras: pura ou ligada a outras substâncias. Do ponto de

---

<sup>14</sup> Isso porque, com o pedido de liberdade de culto do Santo Daime e da UDV- e portanto do consumo de daime/ayahuasca- sendo pleiteado em diversos países, a discussão jurídica vem sendo tratada de maneiras muito distintas de acordo com as leis locais.

vista da legislação, não há diferença entre DMT natural ou sintética, pura ou coligada. A DMT, assim como a cocaína, a morfina e o LSD são considerados ilegais independentemente da dosagem. No entanto, na prática a quantidade de DMT consumida que é necessária para causar alucinações varia de acordo com o modo como esta é consumida, e isso entra em questão no caso da permissão de uso da ayahuasca. No caso de se fumar ou inalar DMT bastam apenas 15mg a 30 mg. Na ingestão oral segundo Labate (In: LABATE E GOULART, 2005), são necessárias dezenas de mg para se obter o efeito alucinógeno.

A quantidade de DMT presente no chá do Daime ( entre 20 e 30mg) não é capaz de, sozinha, produzir uma alteração no organismo e na consciência. É a interação da substância presente na folha e os alcalóides beta-carbolínicos do cipó que produzem os efeitos psicoativos do chá. As beta-carbolinas não são proibidas e, portanto, como a quantidade de DMT ingerida não é suficiente para causar sozinha algum efeito, a ayahuasca não deveria ser proibida tampouco. No entanto, a ayahuasca é alvo de amplo debate jurídico nas cortes espalhadas pelo mundo, e seu consumo ainda é alvo de discussão na maior parte dos países.

Labate afirma que:

A segunda dimensão desse argumento é a seguinte: se a DMT pura e natural (extraída, por ex., da *Psychotria viridis*) ou sintética (produzida artificialmente em laboratório a partir de um original natural) é considerada ilegal pela Convenção<sup>15</sup>, então porque são legais todas as outras plantas que contém DMT? No mundo existem mais de duzentas plantas que contém DMT. Muitas destas plantas possuem interesse econômico já difundido, e todas estão liberalizadas. (Labate, in: LABATE E GOULART, 2005.p. 405-406)

Segundo a pesquisadora, uma abordagem legal que vem sendo debatida como possibilidade de contornar as dificuldades em torno da ayahuasca seria considerar ilegais

---

<sup>15</sup> Convenção Única das Nações Unidas sobre Entorpecentes, realizada em Nova York, 1961; Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, realizada em Viena, em fevereiro de 1971; Convenção sobre o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias psicotrópicas, em Viena, dezembro de 1978. Tais convenções, das quais o Brasil é signatário, apresentam uma lista de drogas com diferentes “graus de periculosidade” e seus respectivos graus de proibição. O DMT está classificado no grau 1, com maior grau de proibição, ao lado do LSD, da mescalina, do MDMA (ecstasy) e psilocibina (cogumelo). Fonte: Labate, in: LABATE E GOULART, 2005.



todas as formas de DMT que podem ser inaladas ou fumadas e também as formas em que a DMT é consumida oralmente coligada com outras substâncias (como as beta-carbolinas, no presente caso). No entanto, esta possibilidade ainda está distante de um consenso, e a ayahuasca, do ponto de vista estritamente químico, deveria ser uma substância legal no mundo.

No Brasil, o chá já foi colocado e retirado da lista de substâncias proibidas pelo antigo CONFEN. Em 1985, o Daime foi efetivamente proibido, fato que causou uma série de protestos entre os membros das religiões ayahuasqueiras e seus simpatizantes. A proibição vigorou até 1986, quando uma comissão multidisciplinar que reuniu membros da Polícia Federal, antropólogos, psiquiatras e estudiosos fez uma ampla pesquisa sobre os usos religiosos do chá, visitando diversos centros da UDV e do Santo Daime em todo Brasil, e finalmente pronunciando-se a favor do uso religioso. Esta permissão de uso religioso não se estendeu a pesquisas científicas ou terapias com uso da ayahuasca, permanecendo os mesmos proibidos.

Somente em 2004 o uso ritual da ayahuasca/daime foi definitivamente legalizado pelo CONAD. O CONAD também estabeleceu um Grupo de Trabalho que envolveu autoridades brasileiras, lideranças dos grupos ayahuasqueiros e pesquisadores o qual dedicou-se a discutir e elaborar diretrizes a ser seguidas pelos consumidores do chá. Voltaremos a esta questão mais à frente.

Com relação ao estudo de seus efeitos neuropsicológicos, podemos destacar a dissertação de mestrado em psicologia de R. Guimarães dos Santos, defendida em 2006 pela UnB, que investigou os efeitos da ayahuasca através planejamento semi-experimental do tipo duplo-cego o efeito da ayahuasca sobre formas psicométricas de ansiedade, pânico e depressão.

O pesquisador realizou uma série de experimentos com voluntários que já tomavam a ayahuasca a alguns anos e aceitaram participar do estudo. Os resultados da pesquisa mostraram que:

Sob efeito da ayahuasca, os participantes exibiram estados atenuados de sinais psicométricos agudos relacionados ao pânico e à depressão. A ingestão da bebida não alterou o estado ou o traço de ansiedade avaliados pelo IDATE. Os resultados são discutidos em termos da possível

utilização terapêutica da ayahuasca no pânico e na depressão.(SANTOS, 2006,p.13)

Historicamente, tal como já havia afirmado o historiador Carneiro (In: LABATE E GOULART 2005), houve uma série de pesquisas envolvendo substâncias psicoativas (como o LSD) durante os anos 50 e 60 do século passado. Embora as pesquisas tenham apontado para alguns benefícios relativos ao uso de psicodélicos dentro de um ambiente controlado e enfoque terapêutico, Santos (2006) considerou que as mesmas careciam do rigor metodológico necessário na pesquisa com fármacos tal como é exigido na atualidade.

No entanto, estas pesquisas foram encerradas de forma abrupta durante os anos 60, em meio a um clima que só se pode classificar como “histeria anti-drogas”. Durante as décadas seguintes, essa proibição em relação a pesquisas ou a menção de possíveis benefícios resultantes do uso de psicoativos manteve-se firme até o final da década de 90, quando alguns núcleos de pesquisa independentes retomaram timidamente ao tema.

Atualmente, já existe um movimento internacional, liderado por grupos acadêmicos independentes das universidades<sup>16</sup>, que vêm procurando retomar as pesquisas com substâncias psicoativas, dentro dos atuais quesitos de rigor e controle científico. Como bons exemplos internacionais, temos o MAPS (*Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*) uma organização sem fins lucrativos que se propõe a apoiar pesquisas e ações que visem informação e educação sobre o uso de substâncias psicoativas.

Segundo o site do MAPS, sua missão é: abordar e estudar situações nas quais a medicina tradicional tem resultados insuficientes - como casos de stress pós-traumático (PTSD), dor, dependência de drogas, ansiedade e depressão associadas ao fim da vida - utilizando e abordando as terapias com uso de psicodélicos e da cannabis com prescrição médica. Além disso, o MAPS tem como missão criar e apoiar uma rede de profissionais e

---

<sup>16</sup> Consideramos digno de nota o fato de que estudos relevantes sobre neuroquímica, neuropsicologia e etnofarmacologia estejam sendo realizados de forma marginal, ou seja, fora das academias brasileiras e mundiais. Pesquisas sobre os psicoativos, sobretudo as que abordam os benefícios de seu uso em determinados contextos e situações, são comumente tratadas como “apologia ao uso de drogas”, tanto nos meios científicos quanto na mídia. Um bom exemplo é a pesquisa-intervenção realizada em São Paulo sobre redução de danos relacionados ao uso de e ecstasy, realizada por Stella Almeida e colaboradores, que teve seu financiamento de pesquisa suspenso em junho de 2007 após uma campanha difamatória (do tipo: “FAPESP financia pesquisa que estimula o uso de ecstasy”) promovida pela Revista Veja.

centros que utilizem os psicoativos em seus tratamentos, o que vem curando milhares de pessoas que não tiveram resultados significativos com as terapias convencionais, e por fim promover uma educação clara e honesta sobre os riscos e benefícios dos psicodélicos e da *cannabis*<sup>17</sup>. Os casos acima citados formam um contingente de doenças, transtornos e problemas mentais e físicos para os quais a ciência médica não conseguiu desenvolver intervenções que apresentem um alívio ou cura efetivos.

Pesquisadores no mundo inteiro vêm comprovando que a terapia com psicodélicos pode trazer grande melhora ou alívio nos casos de stress pós-traumático (em especial os traumas de guerra), ou ansiedade e depressão causados pela iminência da morte em casos terminais de câncer. No caso da *cannabis*, seu uso prescrito por médicos, e acompanhado entre doentes terminais de câncer e HIV é defendido por um número cada vez maior de profissionais da saúde. Tal como já foi mencionado, a *Albert Hoffman's Foundation* é outro exemplo destes centros que incentivam e reúnem pesquisas com psicodélicos.

Com relação aos efeitos da ayahuasca, a pesquisa de Santos (2006) não registrou alterações com relação aos efeitos da ayahuasca sobre a ansiedade. No entanto, sua pesquisa elenca alguns estudos que apontam para alguns benefícios em relação a seu uso terapêutico:

Tratando-se especificamente da ayahuasca, um considerável número de trabalhos sugere o potencial terapêutico deste psicoativo como um auxiliar no tratamento de diversas patologias. Doenças psicossomáticas, transtorno bipolar, alcoolismo associado a comportamento violento, comportamento suicida, adicção, autismo, depressão maior e ansiedade fóbica seriam algumas delas (SANTOS, 2006,p.87)

O psicólogo citou pesquisas realizadas por médicos da União do Vegetal (GROB ET AL 2004) que estudou membros da UDV que faziam uso da ayahuasca há pelo menos 10 anos. Não foi identificado nenhum indício de dependência do chá entre os sujeitos participantes, embora alguns deles tivessem no passado quadros clínicos de abuso ou

---

<sup>17</sup> The Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS) is a membership-based, IRS-approved 501 (c) (3) nonprofit research and educational organization. Our mission is 1) to treat conditions for which conventional medicines provide limited relief—such as posttraumatic stress disorder (PTSD), pain, drug dependence, anxiety and depression associated with end-of-life issues—by developing psychedelics and marijuana into prescription medicines; 2) to cure many thousands of people by building a network of clinics where treatments can be provided; and 3) to educate the public honestly about the risks and benefits of psychedelics and marijuana. (<http://www.maps.org/index.html>- consultado em 10/11/09)

dependência de álcool, anfetaminas, nicotina, e também ansiedade fóbica, depressão e uma série de comportamentos problemáticos anteriores à sua entrada nesta religião.

As autodescrições destes sujeitos na fase anterior à entrada na UDV continham termos como: “agressivo”, “rebelde”, “irresponsável”, “fracassado”. A análise da personalidade destes sujeitos na ocasião da pesquisa mostrou que eles tendiam a ser otimistas, calmos, confiantes em si mesmas e com espírito gregário:

Os participantes relataram transformações radicais em seu comportamento, em suas atitudes em relação aos outros e em sua visão da vida após filiação na religião. Também relataram eliminação de raiva crônica, ressentimento, agressão e alienação, assim como maior autocontrole, responsabilidade para com a família e comunidade e realização pessoal. (SANTOS, 2006 p.88)

Santos relacionou também estudos neurofarmacológicos que mostram que os principais componentes da ayahuasca possuem estrutura molecular semelhante à serotonina, e existe afinidade destes componentes com receptores serotoninérgicos. No entanto, não parece haver um feito significativo no uso da ayahuasca em relação à diminuição do traço ou estado de ansiedade. O pesquisador lança a hipótese de que isso se deve à complexidade da farmacologia da ayahuasca, que faz com que a substância aja sobre vários neurotransmissores simultaneamente, possivelmente em diferentes áreas do cérebro: “Por um lado, alguns destes receptores poderiam, eventualmente, possuir efeitos ansiogênicos, enquanto outros, efeitos ansiolíticos, interferindo ou mesmo anulando a ação uns dos outros.” (SANTOS, 2006 p.90)

Em relação ao pânico, a pesquisa do autor revelou que a ayahuasca pode atenuar significativamente os sinais relacionados ao pânico. As substâncias presentes na ayahuasca elevam o nível de serotonina no organismo, atenuando a sensibilidade à ansiedade relacionada ao pânico.

A ayahuasca também aparece como uma substância capaz de atenuar significativamente a desesperança, um elemento importante no que se relaciona à depressão e propensão ao suicídio. Segundo ele:

Todas estas argumentações farmacológicas corroboram a hipótese de que o uso da ayahuasca pode, por si mesmo, ter efeitos positivos e

terapêuticos. Embora o presente estudo tenha realizado uma análise dos efeitos agudos da ayahuasca em indivíduos com no mínimo 10 anos de consumo consecutivos do psicoativo, não é inconcebível que estes efeitos possam ser generalizados para a população em geral, pois alguns medicamentos antipânico e antidepressivos usados amplamente em nossa sociedade, com eficácia demonstrada, possuem mecanismos de ação similares aos da ayahuasca: inibição da MAO e inibição seletiva da recaptção de serotonina.(SANTOS 2006 p.96)

O autor se detém nos efeitos neuro-farmacológicos da substância, mas reitera repetidas vezes que os efeitos do chá combinados com o ritual são da maior importância. Ele desaconselha o uso da ayahuasca sem controle (seja este controle feito em laboratório ou o controle do ritual nas igrejas, quaisquer que sejam) ou combinado com outras drogas e álcool. Também considera que a ayahuasca não deve ser usada por indivíduos instáveis ou com doenças psiquiátricas como a esquizofrenia, especialmente por causa do potencial alucinógeno do DMT presente no chá.

No entanto, de acordo com Santos (2006) as pesquisas dos psiquiatras ligados à UDV sugerem que os quadros psicóticos são raros dentro das igrejas ayahuasqueiras. Santos, por sua vez, considera que tal fato pode estar ligado aos elementos psicossociais presentes no ritual daimista, os quais atuam como uma fonte de controle sobre a experiência: o canto dos hinos e seu conteúdo, a presença de numa hierarquia onde há um dirigente comandando o ritual e fiscais que apóiam e mantêm a ordem na cerimônia, as prescrições dietéticas antes e depois do ritual, controle da dosagem servida aos participantes, etc.

Não se deve desprezar também a questão da expectativa e das motivações de quem faz uso do chá, pois são fatores que exercem forte influência positiva ou negativa sobre os efeitos sentidos. Aqui mais uma vez se reforça a hipótese discutida por Strauss (STRAUSS, 1976) e outros autores de que o contexto sócio-cultural exerce forte influência sobre os efeitos e o comportamento dos indivíduos que fazem uso de uma substância psicoativa.

Ao fim de sua dissertação, Santos (SANTOS, 2006) fez uma breve comparação entre o uso ritual (e, por isso, controlado) da ayahuasca e os tratamentos para transtornos de

depressão e ansiedade que associam fármacos e psicoterapia, que demonstraram ser os que alcançam resultados mais eficazes e positivos. Ele afirmou:

Neste sentido, muito se pode aprender do uso ritualizado ou supervisionado de substâncias como a ayahuasca. Este tipo de uso de substâncias psicoativas une os aspectos gregários do pertencimento a um grupo e a uma religião com técnicas para modificação comportamental, fornecendo acolhimento psicossocial juntamente com o apoio emocional. (SANTOS, 2006, p.102)

Concluindo, os estudos neuro-farmacológicos consultados afirmaram unanimemente que os fatores sócio-culturais estão intimamente relacionados aos efeitos neuropsicológicos da ayahuasca. Embora tais estudos tenham se concentrado na neuro-química da ayahuasca e como esta substância atua no organismo humano (e alguns estudos também foram realizados com animais como ratos, por ex.), em algum momento todos apontaram para a relevância dos elementos psicossociais envolvidos na experiência.

### **2.3-Estados alterados de consciência e psicopatologias: analisando a “velha ancoragem”**

Ao longo da História da psicologia e da psiquiatria, os estados místicos e êxtases religiosos vêm sendo classificados dentro de diferentes quadros psicopatológicos ou neurológicos, sendo comumente classificados como psicose ou epilepsia. Como já foi dito, nosso posicionamento em relação ao estudo das religiões se opõe veementemente a esta ancoragem.

Mais uma vez, utilizaremos as reflexões do psiquiatra transpessoal S. Grof (GROF,1988) para discutir as razões históricas e epistemológicas que defendem esta posição, bem como as novas abordagens que já vem sendo analisadas e praticas a algum tempo. Ele considerou que as associações “*a priori*” entre os estados místicos e as doenças mentais são fruto de um arraigado etnocentrismo científico. No entanto, Grof também não negou que existem semelhanças entre as psicoses, especialmente a esquizofrenia e os estados místicos, notadamente no que concerne ao xamanismo.

Inicialmente, Grof ressaltou que a própria noção de esquizofrenia é talvez o ponto de maior controvérsia dentro da psicologia e da psiquiatria. A ciência não conseguiu ainda sequer estabelecer com clareza a(s) causa(s) da esquizofrenia. Diferentes concepções defendem desde fatores genéticos e distúrbios bioquímicos até fatores associados a criação e ambiente familiar, bem com uma profunda dificuldade de ser e estar no mundo. Ele resume a etiologia das psicoses da seguinte maneira:

A pesquisa psiquiátrica sugere que o processo psicótico é um fenômeno de extrema complexidade, resultante de vários fatores operando em níveis diferentes. Estudos cuidadosos revelaram variáveis significativas relacionadas em elementos constitucionais e genéticos, história desenvolvimental do indivíduo, mudanças hormonais e bioquímicas, fatores situacionais precipitantes, influências sociais e ambientais e mesmo determinantes cosmobiológicos. (GROF, 1988, p. 220)

Igualmente amplas são as abordagens terapêuticas. O tratamento das psicoses vai desde eletroconvulsoterapia e cirurgias cerebrais até arte-terapia, psicoterapia e abordagens que procuram levar em consideração os “inumeráveis estados do ser” como bem definiu Nise da Silveira. Grof afirmou que existe uma terceira abordagem, que considera a crise psicótica uma oportunidade de mergulho no inconsciente, sendo fundamental que se ofereça apoio e segurança para que o processo possa ser plenamente vivenciado<sup>18</sup> e assim o próprio sujeito encontre o caminho da cura.

Segundo Grof e nossa própria experiência no campo do tratamento e acompanhamento terapêutico da esquizofrenia<sup>19</sup> e psicoses, essa desordem tem como uma de suas características principais a confusão entre a realidade intrapsíquica e a realidade consensual. “A exteriorização do processo (intrapsíquico, n.a.), o uso excessivo do

---

<sup>18</sup> Em seus livros, Grof relatou diversos tratamentos apoiados nesta concepção terapêutica. A idéia é criar um ambiente físico e humano seguro para que o sujeito possa mergulhar em sua crise esquizofrênica e encontrar o caminho de volta. Em geral, cria-se uma equipe de familiares e terapeutas para acompanhar este indivíduo, sem nenhuma intervenção medicamentosa ou muito invasiva. Para mais informações, Ver Grof: “Psicologia do Futuro” e Grof: “A Aventura da Auto-descoberta”, entre outros.

<sup>19</sup> Fui estagiária e coordenadora de atelier e atividades terapêuticas durante dois anos na Casa das Palmeiras, clínica de reabilitação psiquiátrica especializada no tratamento da esquizofrenia, no Rio de Janeiro. A Casa, fundada por Nise da Silveira, é uma referência dentro da clínica junguiana e no uso da arte no tratamento da esquizofrenia.

mecanismo de projeção e o desenvolvimento indiscriminado são características do estilo psicótico de confrontação com a própria psique” (GROF, 1988, p.219)

Isso não acontece, em geral, na experiência “xamânica”. O indivíduo que passa pelos processos de desenvolvimento e iniciação xamânica consegue fazer esta discriminação entre realidade socialmente partilhada e o mundo interior, ou “mundo dos espíritos”, embora Eliade, no clássico “Xamanismo e técnicas arcaicas do êxtase” (2002) tenha afirmado que não se escolhe ser xamã, e sim se é escolhido através da manifestação da “doença xamânica”.

O modelo tradicional de tratamento e abordagem da esquizofrenia considera os tranSES xamânicos uma modalidade de psicose. No entanto, isso revela uma estreita concepção do que é normal e patológico, ignorando deliberadamente a transculturalidade e as variações da condição humana :

O modelo médico da doença mental tem sido consideravelmente enfraquecido pela evidência apresentada pela história e pela antropologia, indicando a relatividade e a natureza dependente da cultura, dos critérios para normalidade e saúde mental. O comportamento humano considerado aceitável, normal e desejável em diferentes culturas e durante vários períodos históricos, cobre um amplo espectro. Apresenta uma justaposição com o que a psiquiatria moderna define como patológico e indicativo de doença mental. (GROF, 1988 p.215)

A antropologia tem relatado numerosos exemplos de comportamentos que são atualmente considerados anormais ou condenáveis dentro de nossa cultura e que fazem parte do cotidiano de outra sociedade, ou já fizeram parte dos hábitos dos povos ocidentais em outros tempos. Culturas como a dos antigos egípcios e persas deificaram o casamento entre irmãos e os consideravam parte essencial de seus sistemas políticos. A prostituição e venda de crianças escravas era usual na Roma e Grécia antigas. As relações com o corpo, as excreções<sup>20</sup>, os hábitos familiares e as práticas de cura variaram enormemente entre as culturas e as épocas.

---

<sup>20</sup> No texto de Levi-Strauss sobre o uso dos cogumelos e do Soma (a bebida sagrada dos indo-arianos), ele relata trechos do Rig Veda que indicam que os indo-arianos tinham como prática beber a urina dos sacerdotes intoxicados com os cogumelos enteógenos.



Grof considerou, assim como nós, que a definição de loucura está criticamente ligada ao que uma sociedade considera ou não “normal”: a psiquiatria ocidental não tem hesitado em classificar como loucos os iogues indianos, os xamãs, os dervixes... Por outro lado, os místicos da nossa e de outras culturas também consideram patológica a ambição sem limites, a busca de poder e status a qualquer custo, que caracterizam a sociedade contemporânea:

De maneira semelhante, um aborígine americano ou um xamã índio mexicano considerariam como uma incompreensível e perigosa loucura massificada nossa mania pelo progresso linear e “crescimento ilimitado”; nosso descuido pelo ciclo cósmico; nossa poluição de recursos vitais como a água, o solo e o ar e nossa conversão de milhares de quilômetros de terra em concreto e asfalto, que se vê em lugares como Los Angeles, Tóquio e São Paulo. (GROF 1998 p.216)

As culturas não-ocidentais consideram que os estados místicos possuem um alto valor curativo, e dedicaram tempo e esforço não só para desenvolver maneiras seguras de desenvolver tais estados como também dedicaram muito de sua inteligência para elaborar explicações espirituais e filosóficas sobre o que eles podem fazer pelas pessoas. Há portanto uma rede psicossocial que considera tais experiências legítimos testemunhos de contatos com o “outro mundo”, e essa rede desempenha um papel fundamental na definição do normal e do patológico em cada grupo ou sociedade.

É interessante esclarecer, com base nas leituras antropológicas e da psicologia transpessoal, que os grupos nativos conhecem a diferença entre uma pessoa insana e um xamã. Eles não atribuem o título de xamã ou curandeiro a qualquer pessoa que manifeste um comportamento bizarro ou incompreensível. Além disso, os xamãs devem ser capazes de lidar com sucesso com a realidade objetiva na maior parte do tempo. A afirmação de que o xamã é um doente mental reflete mais um preconceito etnocêntrico e um julgamento de valor cultural, do que o resultado de pesquisas científicas sobre o tema.

Outro dado importante nessa diferenciação entre doença mental e estados místicos é que podemos encontrar nos tratados espirituais de diversas religiões e sistemas espiritualistas (uma vez que os diversos xamanismos não são considerados como religiões) o que Grof chamou com muita propriedade de “cartografias da mente”, “cartografia de outros níveis de consciência”. Um bom exemplo disso são as descrições de cidades

espirituais descritas com semelhanças impressionantes por vegetalistas de toda América. Outro bom exemplo é o Bardo Todol, ou livro tibetano dos mortos, que descreve os estágios, caminhos, lugares e provas pelos quais um espírito desencarnado passa entre a morte física e uma nova encarnação.

Essas descrições dos curandeiros, xamãs e vegetalistas também apresentam com grande coerência e um notável grau de semelhança os estágios, testes e transformações enfrentados durante seu desenvolvimento no caminho de conhecimento:

São, também, capazes de transmitir seu conhecimento a outros e de guiá-los ao longo do seu caminho.(..) Muitas tradições antigas e aborígenes desenvolveram elaboradas cartografias de estados invulgares da consciência que são de inestimável valor para todos aqueles que se defrontam com estágios difíceis de suas próprias jornadas interiores. ( GROF, 1998 p.217)

Tais estados possuem um grande potencial de cura física e psicológica, de acordo com Grof (1998) e Fericgla (1993). Nossa sociedade vê com suspeita tal afirmação, mas tais experiências também fazem parte dos escritos dos grandes filósofos da Grécia antiga: Aristóteles e Platão. Platão, que muitos estudiosos afirmam ter sido iniciado em Eleusis, descreveu o ritual em seu diálogo *Phaedrus* (1961), onde afirmou que as danças extáticas dos ritos coribantes proporcionavam uma catarse com grande potencial terapêutico.

Aristóteles também viu os ritos de mistérios com grande potencial na cura de desordens emocionais e mentais. Seu papel era despertar as paixões, através do vinho, da música ou dos afrodisíacos, e produzir uma catarse. Ele considerava que o caos e os delírios destas experiências podiam eventualmente conduzir a ordem.

No entanto, embora a equiparação entre estados místicos e doenças mentais revele uma posição reducionista e etnocentrada por parte da ciência, não podemos ignorar que existem semelhanças entre estes “estados do Ser”. Os estados místicos ou xamânicos promovem um mergulho do inconsciente, e esta experiência tem sem dúvida seus perigos e confusões. Ambas as experiências estão relacionadas com o que Jung chamou de inconsciente coletivo: uma herança psíquica resultante das experiências da humanidade através dos milênios. Nesse nível, as questões biográficas e individuais perdem seu contorno egóico e se tornam transpessoais: a experiência de morte-renascimento, da criança e do velho, do masculino e feminino, e assim por diante.

Acreditamos que as experiências esquizofrênicas tocam, em muitos pontos, as experiências místicas. Grof afirma que:

(...) muitos aspectos de fenomenologia da psicose parecem ser originários dos campos transpessoais da psique humana. Esses domínios contribuem para a sintomatologia esquizofrênica; interesse em problemas ontológicos e cosmológicos; abundância de temas arquetípicos e seqüências mitológicas, encontros com deidades e demônios de culturas diferentes; memórias de encarnações ancestrais, filogenéticas e passadas, elementos do inconsciente racial e coletivo; mundo experiencial de percepção extra-sensorial e outros fenômenos paranormais, e uma participação significativa do princípio de sincronicidade na vida do indivíduo. (GROF, 1998, p 227)

Portanto, a associação entre estados místicos/alterados de consciência e psicoses parece se resumir a dois pontos igualmente importantes:

- O sentido psicossocial que a sociedade em torno atribui a este fenômeno: existem sociedades que consideram que existe um plano “espiritual” que faz parte de realidade (e muitas vezes interfere nesta) e que alguns indivíduos são capazes, através de dons inatos e/ou desenvolvimento e conhecimento, interagir intencionalmente com este plano e com os seres que nele habitam. Estas sociedades podem, ao mesmo tempo, saber diferenciar estes indivíduos “xamãs” ou “médiums” de indivíduos mentalmente perturbados ou doentes;
- O modo como o indivíduo se entende e lida com estes estados alterados: ele consegue dar-lhes sentido? Consegue, até certo ponto, direcionar estes estados para determinados temas? Ele consegue viver em sociedade e se relacionar de forma sadia e produtiva? Ele consegue (por si mesmo ou através de alguma técnica) ter um certo grau de controle sobre tais estados? Se sim, provavelmente ele não sofre de esquizofrenia ou psicose.

O que pretendemos neste trecho da Tese é mostrar que, embora a ancoragem dos estados alterados de consciência (como a miração), tenham sido comumente associados a estados psicopatológicos pela ciência ocidental, na maior parte das vezes isso não é correto. Existem relações entre tais estados e a doença mental, mas há uma posição etnocêntrica (herdeira do iluminismo e do cartesianismo) que tende a classificar *a priori* os estados místicos das mais variadas religiões como psicopatologias: a meditação como indução à catatonia, as visões místicas como fruto da esquizofrenia, as profecias como manifestações históricas, e assim por diante.

A psicologia, em muitos casos, endossou esta posição sem maiores questionamentos, e numa atitude muito pouco científica (a nosso ver), deixou de lado o estudo de tais estados, suas características e seus potenciais benéficos ou maléficos para indivíduos e sociedade.

Recentemente, a psicossociologia, aliada à antropologia, à sociologia e, em alguns casos, à psicologia transpessoal e junguiana, voltou a interessar-se pelo estudo das religiões e dos estados modificados de consciência, seja pelo uso de substâncias psicoativas, seja pelo uso de técnicas- jejum, meditação, danças, música, orações, etc. Isso nos permite observar novas ancoragens acerca destes estados (por exemplo, tais estados podem estar ancorados na busca de Deus, na cura, etc), que vão variar entre os grupos religiosos estudados. O trabalho teórico, nestes casos, será desenvolvido aliado à pesquisa de campo.

#### **2.4- Panorama dos estudos dos estados alterados de consciência**

As fontes que abordam tais experiências sem uma conotação “psicopatológica” vêm em grande parte da literatura, e apresentam uma série de questões que vêm sendo deliberadamente ignoradas pela psicologia contemporânea. No entanto podemos mencionar uma rede de grupos científicos que vêm se dedicando ao estudo dos psicoativos e suas implicações antropológicas, psicológicas, políticas e medicinais. Merece destaque o NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Psicoativos), do qual fazemos parte, que reúne pesquisadores de várias universidades brasileiras e algumas internacionais que têm em comum o interesse pelo estudo e pesquisa sobre psicoativos, enteógenos ou não. Internacionalmente, há o já citado MAPS, o Albert Hoffman’s Foundation, a Sd’EA (*Societat d’Etmopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius*), dirigida por J. M. Fericgla em Barcelona, e o *California Institute of Integral Studies*, onde S. Grof leciona, entre outros. Podemos também citar o recém criado GIESP, Grupo Interdisciplinar de Estudos sobre Substâncias Psicoativas, ligado à UFBA.

Os precursores deste movimento não estão diretamente ligados à ciência, tendo produzido sobretudo relatos literários sobre suas experiências. Estes relatos merecem ser levados em consideração, pois em geral são bastante conhecidos e citados pelos grupos que

se interessam pelo uso religioso ou recreativo de psicoativos (chamados por alguns pesquisadores, como Carneiro, de “psiconautas”).

Um pioneiro neste tipo de exploração subjetiva é o escritor Aldous Huxley, que no clássico *As portas da percepção* descreve os efeitos psicológicos da mescalina e do haxixe. Longe de considerar tais estados de consciência como uma supressão ou uma diminuição da mesma, ou como delírios sem sentido, Huxley tornou-se um entusiasta de tais estados, considerando a mente como um universo de possibilidades a ser conhecido.

Seu discurso influenciou fortemente o que podemos chamar de Revolução Psicodélica nos anos 60, quando o LSD, sintetizado pelo químico suíço Albert Hoffman em 1947, foi utilizado em larga escala pelos jovens do Ocidente. É importante assinalar que houve por parte de órgãos militares americanos uma tentativa de utilizar o LSD como arma estratégica. Segundo o historiador da USP Henrique Carneiro:

O que a CIA buscava era justamente uma droga que vencesse a vontade e as convicções, que tornasse voluntário o involuntário. Desenvolviam pesquisas para técnicas de interrogatório, armas de guerra a se usarem em bombardeios ou infiltração de sistemas de abastecimento de água (...) também houve muito uso experimental psiquiátrico e todo tipo de aberrações numa época que consagrara a lobotomia com um Prêmio Nobel (CARNEIRO, In: GOULART E LABATE 2005, pg69)

Um dos percussores deste movimento foi o psiquiatra Stanislav Grof, que iniciou seu trabalho testando, a pedido do Laboratório Sandoz, o LSD 25 em pacientes psiquiátricos na década de 60. Ao observar os efeitos inesperados e impressionantes desta substância no tratamento de psicoses e neuroses graves, bem como as novas perspectivas sobre o que a estrutura da psique humana, Grof criou a Psicologia Transpessoal.

Quando o LSD foi mundialmente proibido, no final da década de 60, Grof desenvolveu sessões terapêuticas com exercícios respiratórios (respiração holotrófica, que segundo os dados bibliográficos é uma técnica semelhante à respiração holorênica, de Fericgla) capazes de desencadear estados similares efeitos de um enteógeno ou psicoativo.

Sem dúvida, o maior expoente do movimento psicodélico e um dos grandes nomes da contracultura foi o psicólogo e professor de Harvard Timothy Leary, que via no LSD e

nas demais substâncias psicodélicas (mescalina, DMT, *cannabis*, entre outros) instrumentos fundamentais para o auto-conhecimento e a cura de vários distúrbios mentais.

Expulso de Harvard, Leary tornou-se um ativista da causa pro-LSD, defendendo que todo ser humano deveria legislar sobre sua própria subjetividade. Leary reuniu um grupo de intelectuais em Nova York na década de 60 interessados no estudo da mente e dos estados alterados de consciência, chegando a reinterpretar o *Bardo Todol - Livro Tibetano dos Mortos* numa perspectiva psicodélica. Também fundou a IFIF (*International Federation for Internal Freedom*).

Outros grupos, também inspirados pelos psicodélicos, foram percussores do movimento hippie americano, como os Merry Pranksters, liderados pelo escritor Ken Kesey, que criaram os Testes do Ácido, descritos por Tom Wolfe no livro *O Teste do Ácido do Refresco Elétrico*. É interessante notar que esse modelo de festa, onde o LSD era distribuído misturado ao suco e oferecido para todos os que quisessem, com espetáculos de luzes (a luz estroboscópica começou a ser usada nesses eventos) e a projeção de filmes junto com shows de rock, formaram as raízes das contemporâneas festas *rave*.

Fazia parte da ideologia deste período (décadas de 60-70) uma profunda decepção com o mundo capitalista e com as alternativas apresentadas pelo assim chamado “socialismo real”. Aliados a esta decepção surgiram questionamentos e críticas ao cientificismo e o racionalismo, até então hegemônicos na Modernidade.

Muitos indivíduos nesta época concluíram que a ciência não fornecia a resposta para os mais profundos questionamentos e anseios humanos, e tampouco trazia o bem-estar pessoal e a igualdade social pregadas desde o Iluminismo. Pelo contrário, o mundo percebeu, após a 2ª Guerra, o quanto o racionalismo e o cientificismo eram capazes de gerar destruição em massa e os mais cruéis e variados modelos de opressão.

Portanto, em todo mundo ocidental, muitos jovens de classe média, com bom nível sócio-cultural, iniciaram uma busca por outros modos de ser e estar no mundo. Essa busca envolveu a experimentação de práticas variadas de meditação, uma intensa valorização da natureza e do feminino, identificado como a Mãe Terra, e variadas formas de contato com culturas não-ocidentais, sobretudo no que dizia respeito às experiências espirituais do

Oriente (meditação, transe, práticas ascéticas), bem como contatos com outras culturas nativas. Segundo Soares, antropólogo autor do excelente texto “Religioso por natureza”:

No homem, puro é o espontâneo que advém de uma subjetividade equilibrada, e portanto, em certo sentido, dessubjetivizada, isto é, integrada ao corpo, ao ecossistema e ao cosmos. A espontaneidade remete ao *primitivo* (sempre valorizado), que se desdobra no *arcaico* e no *profundo*. Deslizando no plano diacrônico, o arcaico estica a antropologia ecológico-mística até a *raiz* (outra noção relevante), ponto de confluência entre a essência primitiva unida pelo Criador (ou pelo processo de criação cósmica, em uma versão não-teísta), a cristalização mais elementar de disposições universais (arquetípicas –é conhecida a vizinhança com o pensamento junguiano) e a configuração mais, justamente porque mais simples e elementar, do humano. (SOARES, 1994, p 203)

Os livros do antropólogo Carlos Castañeda desempenharam um papel fundamental junto a este segmento da contracultura, pois relatavam justamente essa “epopéia subjetiva” do cientista que pouco a pouco vai abandonando seus pressupostos acadêmicos em favor de uma vivência intensa junto ao *brujo* nativo. Em seu livro *A erva do diabo* de 1964 e nos que se seguiram, Castañeda conta suas experiências com o “homem de Saber” Don Juan e as Plantas de Saber - o cacto peyote e a datura. (CASTAÑEDA, 1964).

## 2.5- “O Professor dos Professores<sup>21</sup>”: Breve excursão no universo das Plantas-Mestras

O conceito de Planta de Saber, *Maestra* ou de Poder, compreende uma série de espécies vegetais e fungos (sobretudo cogumelos) capazes de gerar estados alterados de consciência. Tais estados, como já foi dito, são considerados encontros com um outro tipo de realidade, que se integra de forma sutil e complementar à nossa realidade cotidiana. Além disso, as plantas capazes de proporcionar tais estados são consideradas, pelos povos nativos, seres dotados de um tipo de inteligência diversa da inteligência humana, e que transmitem seu conhecimento quando são ingeridas, fumadas, aspiradas, etc. Daí as denominações Plantas *Maestras*, Plantas Professoras, Plantas de Poder.

<sup>21</sup> Trecho de hino do Mestre Irineu

A Antropologia é pioneira nas pesquisas sobre as plantas sagradas e seus usos, mas há uma série de temas que são abordados por este campo do saber e que dizem respeito à psicologia e à psicossociologia. Entre muitos dos que se dedicaram ao tema, Levi-Strauss levantou algumas destas questões quando afirmou: “Uma das mais certas conclusões que se pode tirar (...) sobre os cogumelos alucinógenos, é que a forma e o conteúdo do delírio mudam completamente de uma pessoa para outra, pois dependem do temperamento, da história pessoal, da educação e da profissão.”(STRAUSS, 1976, p.238)

Logo a seguir, nossa hipótese de que as práticas sociais do grupo são de extrema relevância para a construção do significado da experiência encontrou respaldo nas pesquisas de Strauss. Vejamos:

Nas sociedades que, ao contrário das nossas, institucionalizaram os alucinógenos, pode-se esperar que eles engendrem, não um tipo determinado de delírio que seria inscrito em sua natureza físico-química, mas um delírio almejado pelo grupo ,por razões conscientes ou inconscientes, e que difere de cada um. Os alucinógenos não contêm uma mensagem natural, cuja noção mesma seria contraditória, são detonadores e amplificadores de um discurso latente que cada cultura conserva, e cuja elaboração as drogas permitem ou facilitam. (STRAUSS,1976 p.238)

Portanto, o uso das substâncias enteógenas será sempre influenciado:

1-Pela história de vida da pessoa, sua cultura, e suas expectativas em relação à experiência;

2- Pelas práticas sociais que acompanham o uso daquela substância;

Esta união entre subjetividade pessoal, subjetividade do grupo e práticas sociais (que podem ser de cunho religioso, medicinal ou mesmo recreativo) sempre estarão presentes quando se trata do efeito produzido por uma substância psicoativa. Por exemplo, a maconha, cujo princípio ativo é o THC, pode tanto estar intimamente ao discurso de paz, amor e comunhão com o Jah dos Rastafári quanto ser associada à seita dos Assassinos, um lendário grupo do Oriente Médio que usava o haxixe (que é um derivado da maconha) para depois cometer crises e crueldades.

O uso de plantas com efeitos alucinógenos, ou enteógenos, é muito antigo. Lévi-Strauss escreveu um texto com considerações muito interessantes sobre o assunto,



resultantes da leitura de R.G.Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968. Este autor, que parece ter sido o criador do conceito de *enteógeno* dedicou parte de suas pesquisas acadêmicas buscando evidências de que o Soma<sup>22</sup> seria feito com o cogumelo *Amanita Muscaria*. Muito provavelmente, o Haoma, outra bebida sagrada, consumida pelos persas que cultuavam Mitra e pelo profeta Zoroastro também seria uma bebida derivada deste cogumelo, e portanto similar ao Soma.

O Soma é considerado uma bebida que encarnaria o deus Indra e seu cocheiro Vāyu. Os detalhes de seu preparo e a planta que seria o ingrediente principal desapareceram ao longo dos séculos, embora se saiba que seria uma planta cujo suco seria espremido e depois filtrado. Porém as evidências de que seria uma bebida alucinógena são muitas: os arianos daquela época ignoravam a destilação, e consideravam que as bebidas fermentadas eram *fêmeas* (*súrā*), enquanto que os textos védicos mencionam o Soma como bebida *macho*.

Este pesquisador, junto com sua esposa e mais tarde com outros colaboradores, foi pioneiro no campo de estudos sobre os usos dos cogumelos. O casal Wasson descobriu que existem divergências gritantes com relação ao apresso ou aversão de diferentes povos ou grupos culturais em relação aos cogumelos. Os povos germânicos e celtas expressam repulsa e temor em relação aos cogumelos, enquanto que os povos eslavos os adoram. Estas reações eram muito passionais, uma vez que as pessoas costumavam defender com ardor seu apresso ou horror aos cogumelos, e isso chamou a atenção do casal. Eles propuseram então a existência da *micofobia* e a *micofilia*:

Desde 1957, o casal Wasson tinha levantado a hipótese que elas subsistem como vestígio de um antigo culto dos cogumelos, atestado por crenças populares e pela etimologia dos nomes que designam aqui e ali certas espécies. (...) são associadas ou ao trovão e ao relâmpago, ou ao diabo e à loucura. Nossas atitudes em relação aos cogumelos refletiriam, assim, velhas tradições que remontam aos tempos neolíticos senão mesmo paleolíticos, reprimidas pelas invasões germânicas e celtas, nos lugares em que elas aconteceram ou exerceram uma influência e mais tarde, em toda Europa, mas com resultados diferentes, pelo cristianismo. (STRAUSS, 1976,p.231)

---

<sup>22</sup> Bebida sagrada constantemente mencionada no *Rig Veda*, antiqüíssimo texto sagrado do hinduísmo.

Os germânicos e celtas, segundo estes pesquisadores, teriam reprimido o uso dos cogumelos, que eram largamente utilizados pelos povos da Eurásia e da Sibéria Oriental. Strauss, mais uma vez se baseando em Wasson, lembra que os cogumelos também eram utilizados com fins medicinais/rituais no México.

Eles consideraram que os arianos levaram a tradição do uso da *Amanita Muscaria* para a Índia. Os textos védicos fazem numerosas referências metafóricas ao *Soma*, mas não mencionam suas folhas, caule ou frutos, o que segundo Wasson seria uma evidência de que o Soma era feito de um cogumelo. No entanto, esse cogumelo só seria encontrado nas florestas das montanhas do Himalaia ou do Indou-Kouch, e portanto teria que ser desidratado e depois trazido para a Índia. Confirmando esta hipótese, os textos védicos sugerem que o Soma deveria ser re-hidratado antes da preparação.

Strauss segue seu comentário sobre as descobertas de Wasson, que encontrou nos vedas uma série de trechos de hinos que falam do Soma e de seu modo de preparo. Há uma série de menções ao Soma como ligado a Agni, deus do fogo, de cor “vermelho-dourado”, justamente a cor do cogumelo *Amanita*. Há também descrições do Soma como “disco do Sol”, ou “teta”, o que poderia ser uma menção ao formato arredondado do cogumelo.

Segue-se uma análise sobre trechos dos Vedas que fazem menção ao preparo do Soma. Aqui, há evidências de que os povos paleo-asiáticos tinham o costume de beber a urina dos homens intoxicados com o Soma:

Entre as passagens obscuras do Vedas do Rg Veda, uma foi particularmente estudada pelos especialistas. (...) “Os senhores de bexiga cheia expelem o Soma com propriedades ativadas” (...) O que isso pode significar senão, como todos os observadores notaram na Sibéria Oriental, que a urina do consumidor de amanita era altamente valorizada? Bebida por um comparsa ou pelo próprio intoxicado, ela tem o dom de causar ou renovar a mesma embriaguez provocada pelo cogumelo fresco, ou, mais freqüentemente, seco. (STRAUSS, 1976, p.233)

Levi-Strauss assinala que nos Vedas há menção a deuses que oferecem urina a seus fiéis, urina esta capaz de causar embriaguez, ou ser uma bebida da imortalidade. O corpo humano seria um dos filtros mencionados nos vedas, que afirmavam que o preparo do Soma envolvia o uso de três filtros. Segundo Wasson (in: STRAUSS, 1976), o último

filtro seria o corpo humano, capaz de absorver algumas das toxinas do Soma, deixando passar as substâncias capazes de alterar a consciência, presentes na urina dos sacerdotes.

Embora esta análise, segundo os próprios pesquisadores, traga alguns problemas de difícil solução (como o fato de que durante o auge do período védico os cogumelos teriam que ser buscados nas florestas distantes do Norte da Índia), ainda assim a hipótese de que o Soma seria uma bebida derivada dos cogumelos alucinógenos é muito plausível.

Esta pesquisa trouxe toda uma reinterpretação dos textos védicos. Segundo Strauss (1976), a prolixidade dos Vedas e suas abundantes metáforas seriam na verdade extensas descrições dos efeitos psicoativos do Soma e de suas características (“dourado”, “redondo”, etc):

Não se pode dissimular que a interpretação de Wasson leva a conseqüências que vão bem além do problema sobre a natureza do Soma. Se ele tem razão, o espírito com o qual se concebia a literatura védica como um todo, será transformado. Em vez de um descaramento lírico, de um verbalismo desenfreado, que parece muitas vezes insuportável ao não-especialista, estaríamos diante de fórmulas descritivas que só usam metáforas para melhor captar a realidade.(STRAUSS, 1976, p.237)

Podemos unir a esta argumentação os textos do mitraísmo do Irã, que também estão ligados ao uso ritual do Haoma. É muito possível que Haoma e Soma fossem a mesma substância, e ambos eram empregados no rituais religiosos arianos. Portanto, haveria um culto eurásico de cogumelos e as experiências espirituais provocadas por estes psicoativos teriam originado algumas das religiões mais antigas do planeta. Soma-se a isso o uso destes cogumelos pelos xamãs da antiga Rússia e Sibéria.

Sem dúvida, afirmar que as religiões do Oriente teriam suas raízes no uso de cogumelos alucinógenos (ou enteógenos, como definiram Wasson e Mac Rae) é um ato de coragem. Para nós, esse resumo dos estudos de Strauss e Wasson é importante porque mostra que os estados místicos e extáticos provocados ou não por estas substâncias possuem um papel fundamental na formação das religiões do mundo. Tais estados não se limitam a visões isoladas, vividas individualmente por este ou aquele místico, mas são parte fundamental da psicossociologia das religiões.

Wasson também realizou importantes pesquisas sobre o uso ritual dos cogumelos no México, e foi quem descobriu e realizou uma importante e maravilhosa pesquisa com Maria Sabina, uma “mulher sábia” mazateca que se tornou conhecida mundialmente. Sabina utilizava os cogumelos Teonanácatl (*Psilocybe Mexicana*), o cogumelo milenar dos índios mexicanos, chamados popularmente de "Carne de Deus", em suas cerimônias, chamadas de “Veladas”. As Veladas tinham objetivo de trazer curas e conhecimento aos participantes. De maneira similar ao uso da ayahuasca, este ritual era feito com o uso da dos cogumelos enteógenos, dos cantos de Maria Sabina e de orações.

Sabemos que as *levadas* de Maria Sabina tinham uma dinâmica ritual muito semelhante à dos rituais ayahuasqueiros pesquisados por Luis Eduardo Luna no Peru. Este famoso estudioso dos *vegetalistas* peruanos documentou rituais em que o yagé/ayahuasca era, na maior parte das vezes, tomado por todos os participantes da sessão, que era conduzida pelo xamã/vegetalista<sup>23</sup>, que é quem faz o intermédio entre a assistência e o mundo espiritual, e quem conhece o ícaros, as canções de cura e chamamento de espíritos cantadas durante as sessões:

São eles representantes de uma tradição xamânica de idade imprecisa, que além dos amazônicos, tem também claros componentes andinos e cristãos, estes últimos procedentes em grande parte da reformulação popular de doutrinas difundidas por missionários de ordens religiosas. Segundo esta tradição, sob certas condições, algumas plantas ou “vegetais, possuidoras

---

<sup>23</sup> Sabemos que existe uma grande discussão na antropologia sobre a existência ou não de um “xamanismo universal”. O xamanismo é um tipo de religiosidade muito antigo, extensamente documentado, originário das estepes russas e siberianas. Estas práticas espirituais foram muito bem analisadas por Eliade em “Xamanismo e técnicas arcaicas do êxtase”. O autor identificou práticas espirituais semelhantes às do xamanismo das estepes russas em outras partes do planeta. A partir deste e de outros estudos, outros autores defendem a existência de um “xamanismo universal”, ou seja, um fundo comum de crenças e práticas espirituais e medicinais existente em vários grupos indígenas antigos e contemporâneos. Esta concepção é avidamente defendida pelo discurso ecumênico-Nova Era. Alguns pesquisadores do Daime defendem que esta religião poderia ser considerada um “xamanismo coletivo”, e outros discordam desta noção. Estamos cientes que esta discussão muito aprofundada e extensa, e não é nossa pretensão no momento chegara uma opinião ou conclusão sobre o assunto. Em poucas linhas, nos parece que as práticas dos vegetalistas peruanos e dos *curanderos* mexicanos (como Maria Sabina) são sim uma espécie de xamanismo americano. Já o Santo Daime, embora tenha raízes nesta tradição, apresenta uma série de modificações que dificultam, em nossa opinião, conceituá-lo como xamanismo. Isso porque o xamanismo não é, *grosso modo*, uma religião estruturada, e suas práticas variam bastante de grupo para grupo. O Santo Daime se colocou desde o início como uma religião (e não um conjunto de saberes e práticas mágicas), com estrutura, normas, práticas e crenças mais definidas. Assim sendo, não consideramos que seja um erro conceitual chamar os vegetalistas ou *curanderos* de xamãs.

de espíritos sábios, teriam a faculdade de “ensinar” às pessoas que os procuram. (Luna, in: LABATE E ARAÚJO, 2004 p.183)

Strauss considerou que o uso do cogumelo estava intimamente associado às antigas religiões asiáticas. Os cogumelos, que cresciam no tronco das bétulas das florestas montanhosas, seriam os verdadeiros frutos da Árvore do Conhecimento:

A partir daí, pode-se evidentemente, ir mais longe: até a ver na Árvore do conhecimento e no Fruto proibido do Gênesis a imagem fabulosa, mas ainda reconhecível, da bétula sagrada siberiana, alojando o cogumelo do fogo em seu tronco, e a seus pés, a amanita, que dá acesso ao saber sobrenatural. Wasson vai mais longe ainda, quando acaricia a idéia de que o fenômeno religioso, tomado em sua totalidade, poderia encontrar sua origem no uso de cogumelos alucinógenos. (STRAUSS, 1976, p.238)

Mais uma vez, não se pode falar de uma “natureza” à parte da cultura e da psicologia humana. Tal como defenderam Luckman e Berger (1966), e aqui podemos incluir também alguns autores da teoria das Representações Sociais e da memória social, não há uma natureza humana dissociada da cultura de uma sociedade ou grupo.

Quando a “natureza humana” interage com as propriedades de um vegetal, ou de um composto vegetal, essa rede entre o bio-psico-sociológico fica ainda mais evidente: a miração é fruto desta rede. Ela produz um estado alterado de consciência que está intimamente associado aos cantos, orações e imagens que fazem parte do ritual daimista. Isso é um dado fundamental para que haja um efetivo controle (e aqui estamos falando da união dos grupos religiosos, autoridades pesquisadores da ayahuasca) para que a ayahuasca/daime seja sempre usada num contexto que tenha como objetivo o auto-conhecimento, a comunhão com o sagrado, com a natureza, ou a cura.

Muitos dos pesquisadores que estudam o uso ritual de substâncias psicoativas não se referem a elas como drogas, palavra que traz em si uma conotação negativa, associada à desagregação física, psicológica e social dos indivíduos, enfim, a algo que não presta. As sociedades que fazem uso das substâncias psicoativas vêem tais substâncias como sábias professoras e curadoras, verdadeiros seres divinos em forma vegetal. Por isso, considera-se o Daime e outras substâncias são chamadas de *enteógenas* Segundo com MacRae:

Ao tratar de contextos rituais, prefiro evitar o termo *alucinógeno*, pelo forte juízo de valor a respeito da natureza das percepções que uma substância possa produzir- alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aloucar. Tal palavra não permite comentar com imparcialidade os beatíficos e transcendentos estados de comunhão com divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos.

(...) Prefiro *enteógeno*, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente “deus dentro” e era utilizada para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transes proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si. (MAC RAE, 1992 p.16)

O que chama nossa atenção é que embora o Santo Daime seja uma religião nova, é um herdeiro destas antiqüíssimas tradições do uso religioso de substâncias enteógenas<sup>24</sup>. Sua expansão pelo mundo e o fascínio que desperta no estrangeiro, mais do que o fascínio por uma religião “exótica”, pode estar ancorado neste caminho ancestral de comunhão com o mundo espiritual.

Não nos cabe julgar se, tal como parecem ter defendido Eliade (2002) todas as religiões possuiriam esta raiz “xamânica” comum, mas podemos afirmar que o Santo Daime possui uma série de pontos em comum com as mais antigas práticas religiosas criadas pela humanidade: o uso de canto e dança, os hinos sagrados, o contato com os seres divinos através de um estado alterado de consciência.

A ancoragem do Santo Daime dentro do conceito de *Planta de Poder*, ou *Planta Professora* está ligado portanto à tradição vegetalista do Alto Amazonas. O argumento defendido tanto pelos estudiosos quanto por vários padrinhos e madrinhas do Daime é o de que o poder do chá não é proporcionado por suas qualidades fito-químicas, mas provém de um ser, um mestre que mora no chá e que possui uma singularidade.

Porém, embora o Daime tenha inegáveis raízes ameríndias e em sua rede de significados, ainda assim se configura como um quadro a parte. O Daime está inserido num

---

<sup>24</sup> Este argumento é defendido pela maioria das lideranças daimistas (como Polari, Sr. Luis Mendes, Pd. Alfredo) e também por alguns daimistas, tanto nas entrevistas quanto em conversas informais.

campo ayahuasqueiro brasileiro, junto com o Alto Santo, a Barquinha, a UDV e também grande parte dos grupos neoayahuasqueiros urbanos.

É o encontro entre a cultura católica nordestina e a religiosidade do caboclo amazônico que vai resignificar o uso da ayahuasca, fundando o Santo Daime. Esses elementos foram sendo entrelaçados e deram origem a uma nova rede de cultura religiosa, que aos poucos foi englobando e ressignificando outros elementos, como o espiritismo kardecista, a umbanda (um pouco mais tarde), e com a chegada do “povo do Sul”, as práticas e conceitos do budismo, hinduísmo e neo-xamanismo.

Os estados alterados de consciência deixam de ser “apenas” experiências de forte significado pessoal e se articulam com outras práticas e tradições que durante séculos forma negligenciadas, negadas ou reprimidas, mas que não desapareceram. Os membros da doutrina daimista realizam uma construção social onde espiritualidade, coletividade, consciência e inconsciente se entrelaçam de maneira absolutamente singular.

Acreditamos que as pesquisas contemporâneas sobre consciência podem se aliar à psicologia social para explorar mais a fundo as relações entre grupos, cultura e os potenciais benéficos ou prejudiciais das plantas professoras.

## **2.6- Uso ritual de enteógenos e construção de identidade grupal**

Vimos que os grupos daimistas são herdeiros de antigas tradições e também agentes relevantes no mundo das “novas religiões”, sobretudo no campo das “religiões de mistérios”, que atribuem à experiência tem um papel muito forte. Estas formas religiosas/espirituais ligadas à Plantas de Poder, como foi mencionado, vêm crescendo entre os povos nativos e mestiços das Américas, e são defendidas como parte relevante da identidade destes grupos.

Outro autor que merece ser mencionado quando o assunto é o uso ritual de psicoativos (enteógenos) é o antropólogo catalão Fericgla, que atua realizando vivências coletivas de estados alterados de consciência com fins terapêuticos, utilizando também um conjunto de técnicas respiratórias com fins terapêuticos centrados na catarse e na vivência da própria morte. Tal como ele explica:

Para acabar, só devo recordar que cada cultura utiliza de diferente forma este caminho - as respirações rápidas. O que varia é a interpretação cultural que cada sociedade e cada indivíduo faz dos fatos, e já que tal interpretação é a matriz mesma a partir da qual cada sistema constrói sua realidade há que dar-lhe a máxima importância. (FERICGLA, pg 22 In: Arca da União, março de 2007)

Jose Maria Fericgla é doutor em Antropologia Social e professor da Universidade de Barcelona. Fundou também a Sociedad de Etnopsicologia Aplicada y Estudios Cognitivos, onde promove vivências de auto-conhecimento baseadas nos exercícios respiratórios acima mencionados, os quais ele chamou de Respiração Holorênica.

Segundo suas pesquisas, há um profundo vínculo entre a cultura e as estruturas psíquicas mobilizadas, as quais podem algumas vezes ser modificadas durante as experiências extáticas que fazem parte de diversas culturas. Estas experiências tem a capacidade de mostrar a quem a vive uma perspectiva da situação à qual raramente se tem acesso no nível cotidiano de realidade e consciência:

Cada ser humano e cada povo constrói uma metáfora que é, ao mesmo tempo, a realidade em que habita (FERICGLA, 2000). As experiências catárticas permitem observar a realidade construída a partir de um passo atrás, mas não se podem elaborar nem entender tais experiências se não por meio de uma metáfora. (FERICGLA p 22. In: Arca da União, março de 2007)

Dentro desta concepção, o Dr. Fericgla desenvolveu uma série de estudos sobre a etnopsicologia, tendo como pesquisa de campo o estudo dos shuar, índios em processo de aculturação que habitam a Amazônia Equatoriana e que fazem uso da ayahuasca, do tabaco silvestre e das brugmansias (popularmente conhecidas como trombetas). De acordo com seus estudos, os shuar, que pertencem ao grupo jívaro, utilizam a ayahuasca com fins rituais, mas sobretudo para fins medicinais (em limpezas do organismo através do vômito e da diarreia que o chá por vezes provoca), e também para funções sociais: quando tem que tomar alguma decisão séria, para resolver disputas familiares e para conhecer e controlar as emoções.



O autor também publicou sobre o uso do peiote e da ayahuasca, procurando analisar os efeitos desses psicoativos sobre o imaginário cultural dos grupos que os utilizam. Neste sentido, Fericgla procura unir o discurso etnofarmacológico, que descreve os efeitos desses psicoativos sobre o sistema fisiológico e cognitivo dos sujeitos, e a antropologia social, buscando não só a relação entre os efeitos dos enteógenos citados e os significados construídos pelos grupos ayahuasqueiros como também a discussão de aspectos contemporâneos das religiões ayahuasqueiras.

Para Fericgla, um dos aspectos mais importantes das religiões ayahuasqueiras<sup>25</sup> e também das “novas” religiões que fazem uso ritual do peyote (como a American Native Church) é o resgate da valorização das experiências místicas ou espirituais e sua relação com as práticas sociais e o sentimento de identidade dos grupos. Além disso, é preciso ressaltar que diversos aspectos das culturas ameríndias que estavam sendo esquecidos ou que foram por longo tempo reprimidos pela sociedade passam por uma revalorização dentro destes grupos:

Por fim, é necessário perceber que estas igrejas geram um forte sentimento de finalidade e de pertencimento a um coletivo, uma sólida identidade grupal compartilhada os praticantes, que estaria na base e permitiria entendermos a permanência da identidade indígena americana frente aos diversos processos de aculturação que se sucederam desde o descobrimento da América pelos europeus no século XV. (Tradução nossa).<sup>26</sup>(FERICGLA, 2004 pg.20)

Segundo Fericgla (2004), Grof (1992, 2000) e outros autores como Mc Kenna, a maioria das culturas arcaicas e algumas das culturas não ocidentais da atualidade utilizam os estados de consciência gerados pelos psicoativos como pontes para o plano espiritual, que, como já afirmamos, é considerado uma realidade “paralela”, inserida na realidade cotidiana e em estreita interdependência com a mesma.

O Santo Daime possui uma série de expressões para reforçar sua identidade grupal: os daimistas são os “soldados da Rainha”(da floresta), fazem parte da *irmandade*, ou, como

---

<sup>25</sup> Tal como já dissemos, são consideradas religiões ayahuasqueiras brasileiras o Santo Daime (subdividido em Alto Santo-CICLU e Cefluris-linha do Pd. Sebastião), a União do Vegetal, e a Barquinha.

<sup>26</sup> *Para acabar, es preciso notar que estas iglesias generan un fuerte sentimiento finalista y de pertenencia a un colectivo, una sólida identidad grupal compartida por los practicantes, lo cual estaría en la base y permitiría entender la permanencia de la identidad indígena americana frente a los diversos procesos de aculturación que se han sucedido desde el descubrimiento de América por los europeos en el siglo XV*<sup>(15)</sup>.

afirmou o Pd. Sebastião, “O comandante é Jura, e todos somos Midam”. Tal como já foi mencionado em nossa pesquisa anterior, as metáforas guerreiras são muito usadas na doutrina: os daimistas devem lutar contra a *ilusão* representada pela realidade concreta (com suas tentações e falsos objetivos) e buscar a harmonia, a justiça, o amor e a verdade.

No entanto, para encontrar essa verdade, harmonia, etc, há que se procurar de duas formas: por um lado, assumindo o *ethos* daimista proposto nos hinos: ser humilde, não querer o que é dos outros, ser verdadeiro, viver em harmonia com a natureza e com a irmandade. Por outro, busca-se a verdade interior, o auto-conhecimento que é proporcionado pela miração, a *Luz* do Santo Daime: é dentro dela que os adeptos devem examinar a consciência e buscar respostas para suas questões.

Além disso as emoções experimentadas durante a miração, bem como o conteúdo dos hinos, histórias e preleções empregados durante o ritual são geradores de identificações, bem como adesões a determinados comportamentos e práticas, e sem dúvida desempenham papel de suma relevância na gênese das representações sociais partilhadas pelo grupo.

A partir das mirações são construídas representações sociais, e nosso trabalho deseja justamente compreender que representações são estas e como elas são partilhadas dentro do Daime. Cremos que não é possível afirmar que as mirações sejam representações sociais (sua natureza é bem diversa do conceito de representações), mas elas são sem dúvida pontos a partir dos quais as representações sociais são construídas, sedimentadas ou transformadas.

Para tanto, iremos a seguir investigar o papel da psicologia social do estudo das religiões, e o interesse pioneiro que a teoria das representações vem demonstrando pelo estudo das mesmas.

## **Capítulo3: Referências Teóricas**

### **3.1-Introdução**

Nosso principal referencial teórico é a Teoria das Representações Sociais, sobretudo algumas propostas recentes de Serge Moscovici e a abordagem processual de Denise Jodelet. Consideramos que as representações sociais fornecem instrumentos teóricos relevantes para um estudo psicossocial sobre a miração daimista, uma vez que vamos

estudar as relações entre esta experiência de estado alterado de consciência e seus desdobramentos junto aos grupos ligados a esta religião. Nosso propósito é investigar que representações estão presentes na miração e que representações e práticas sociais são produzidas a partir das mirações.

Também utilizamos os estudos sobre memória social, dentro da vertente professada por Halbwachs, por considerar que muitos elementos da memória do Cefluris (e da doutrina de modo geral) estão associados ao tema das mirações, tal como discutiremos mais à frente.

Além disso, estamos trabalhando com autores ligados à Psicologia que discutiram as experiências espirituais e de estado alterado de consciência, tais como William James (1929) em “As variedades de experiências religiosas”, bem com o já mencionado Stanislav Grof com a psicologia transpessoal e em Shanon (2004), cujas descobertas sobre conteúdos interpessoais das mirações abrem espaço para muitas análises dentro da psicologia.

Também estudamos cuidadosamente obras de alguns autores clássicos das Ciências Sociais, tais como Marcel Mauss, Lévy Bhrul (que trouxe também algumas idéias muito interessantes para o presente estudo, embora com algumas ressalvas), Weber e Durkheim.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, utilizamos antropólogos, na maior parte brasileiros, que foram os pioneiros em pesquisas sobre o Daime e as demais religiões ayahuasqueiras brasileiras. Autores como Mac Rae, Labate, Fiore e Carneiro vêm produzindo discussões muito atuais sobre o estudo de psicoativos e políticas públicas. Vale lembrar que os daimistas desde o início (décadas de 30-40) se viram envolvidos com a possibilidade, que em certos momentos se concretizou, de ver o uso de seu sacramento proibido pela legislação brasileira.

A luta pela legalização do uso ritual do chá teve uma série de aspectos e conseqüências relevantes, dentro e fora dos grupos ayahuasqueiros. No que concerne ao Cefluris, ela funcionou como um catalisador de forças e, segundo o que discutimos no mestrado, fez com que muitos dos que foram ao Acre conhecer o Daime nas décadas de 70-80 se engajassem na defesa da doutrina. A luta pela legalização teve como conseqüência uma abertura (não só do Cefluris, pois este movimento também aconteceu na UDV) para que pesquisadores das áreas biomédicas e humanas tivessem acesso ao Daime e pudessem

realizar pesquisas. Esta busca de legitimação via academia merece ser discutida de forma mais aprofundada.

Além disso, a legalização do uso ritual do daime/ayahuasca ultrapassou o território brasileiro. Na atualidade vários países possuem grupos ou igrejas daimistas, e vale a pena lançar um olhar sobre as variadíssimas posições políticas adotadas pela Holanda, pelos EUA, pela Espanha e pela França, por exemplo.

### **3.2 -Psicologia social - rediscutindo o paradigma a partir das representações sociais**

Nesta etapa do trabalho, iremos discutir algumas das possibilidades, enfoques e abordagens que podem ser usadas na Psicologia Social para estudar as religiões. Inicialmente faremos uma breve revisão do conceito de representações sociais, com especial atenção para com os autores das ciências sociais que fundamentaram a criação desse conceito por S. Moscovici. Mais além, gostaríamos de abordar as novas perspectivas psicossociais defendidas por este autor, as quais consideramos especialmente sintonizadas com o enfoque teórico de nossa pesquisa.

Nossas referências teóricas estão situadas mais no campo das ciências humanas e menos no âmbito dos estudos em psicologia experimental, embora estes sejam muito utilizados em psicologia social, sobretudo na vertente norte-americana. Embora tenhamos consciência de que tais estudos, aliados à estatística e mais recentemente aos estudos sobre cognição, são bastante difundidos em nosso campo, preferimos abordar as possibilidades do estudo de religiões sob outro eixo de orientação da Psicologia Social.

Acreditamos que há uma profunda transição na ciência de um modo geral e que novos métodos, bem como novas maneiras de trabalhar e definir nossos objetos de pesquisa, são necessários para acompanhar a complexidade dos fenômenos que desejamos pesquisar. A Psicologia Social também tem algo a contribuir em relação às novas abordagens e aos paradigmas científicos.

Estamos focalizando a Psicologia Social considerada “mais social”, ou “européia”, e que tem como seus expoentes Serge Moscovici, Denise Jodelet, Celso Sá, Ricardo Vieiralves e outros pesquisadores, em especial os que trabalham com a teoria das representações sociais e mais recentemente com memória social, como Ecléa Bosi (BOSI,

2004). Assim, analisaremos primeiramente as características marcantes desta abordagem e a seguir seu papel nos estudos da religião e mais especialmente das religiões e experiências espirituais, ligadas ou não a um sistema religioso.

Não devemos esquecer, também, os estudos antropológicos, que apresentam pesquisas muito interessantes sobre a religião, bem como valiosos questionamentos sobre o papel do pesquisador em relação a um determinado grupo religioso. O pesquisador deve frequentar os rituais, ser iniciado naquele sistema religioso, ou manter-se à parte a fim de preservar uma suposta neutralidade em relação ao objeto estudado? Tais questionamentos teórico-metodológicos vêm sendo feitos sobretudo pela Antropologia, e são válidos nos estudos psicossociais sobre as religiões.

Em nossa presente pesquisa, estes questionamentos são repetidamente levados em consideração, uma vez que estudamos uma religião que envolve profundas experiências pessoais dos participantes. Até que ponto é possível se envolver com uma religião sem perder a perspectiva acadêmica? Por outro lado, como realizar uma pesquisa acadêmica sem conhecer pessoalmente o que é a *miração*, sem sentir a *corrente*, sem tomar uma *peia*?

Neste sentido, a abordagem transdisciplinar da Psicologia Social pode ser de enorme auxílio no estudo desta religião. Não porque a Psicologia Social necessariamente tenha que buscar em outros campos conceitos já elaborados, mas porque a construção da teoria e da prática psicossocial se enriquece e se amplia ao lidar com conceitos como indivíduo, memória, sociedade e cultura. Concordamos com Moscovici, criador da teoria das representações sociais, quando este afirma:

(...) portanto, sob diversos rótulos, a psicologia social foi pensada como uma ciência da subjetividade social. As tentativas de análise da própria sociedade tiveram um crescimento irregular, face a essa produção cuja extensão foi revelada pela psicologia de massas” (MOSCOVICI, in: SÁ 2005 pg.11).

A teoria das representações sociais surgiu quando Moscovici fez uma retomada do antigo conceito durkheimiano de *representações coletivas*, que eram usadas por Durkheim para tentar dar conta de fenômenos como a ciência, os mitos e religiões como conhecimentos que eram inerentes às sociedades. Porém, este autor afastava as explicações

psicológicas, e considerava estes fenômenos apenas em seus aspectos sociológicos. Para ele, as representações coletivas seriam fatos sociais resultantes de uma grande cooperação que se estenderia por tempo e espaço, resultantes de uma longa combinação das idéias e sentimentos de vários indivíduos, ou seja, seria a acumulação de saberes e experiências de diversas gerações.

Como sabemos, o conceito criado por Moscovici surgiu com a publicação de *La psychanalyse, son image e son public* em 1961. Segundo este autor, trata-se de uma evolução do conceito dukheimiano de representações coletivas. Este conceito, estritamente sociológico, “englobava as religiões, a ciência e as noções de espaço-tempo, todas as quais, sendo construções coletivas da sociedade, eram concebidas como externas e autônomas em relação aos indivíduos e a eles se impondo coercitivamente.” (SÁ, 2007,p.588)

M. Mauss, outro cientista social importante para a compreensão das bases da teoria das representações sociais, teve o mérito de explicar, de forma brilhante, as relações que se estabelecem entre a subjetividade individual e o que é chamado por Moscovici de subjetividade coletiva, sem estabelecer uma relação dualista, mas monista, ou seja, não há uma fronteira rígida entre indivíduo e sociedade, mas sim uma relação dinâmica onde um está permanentemente construindo o outro. Tal como observamos neste trecho:

Com efeito, a parte das representações coletivas- idéias, conceitos categorias, motivações de atos e de práticas tradicionais, sentimentos coletivos e expressões estereotipadas das emoções e dos sentimentos- é tão considerável, mesmo na consciência individual- e reivindicamos seu estudo com tanta energia- que por instantes, parecemos querer reservar, para nós<sup>27</sup>, todas as pesquisas nessas camadas nessas camadas superiores da consciência individual. (MAUSS, 1974, p.323)

Mauss criou uma ponte entre a Psicologia e a Sociologia, pois defendeu que a Sociologia deve estudar os saberes, sentimentos e fazeres humanos, sem esquecer da consciência. Ele entendeu a Sociologia como uma Psicologia Humana, ao passo que a Psicologia seria uma ciência que se concentraria tanto no humano quanto no animal. Uma vez que o autor afirma ter utilizado como bases teóricas as pesquisas de Wundt, Watz,

---

<sup>27</sup> Mauss está se referindo aos sociólogos.

Romanes e Espinas<sup>28</sup>, percebemos que ele trabalhou com uma Psicologia que excluiu em grande parte o estudo do comportamento humano em sociedade -fora dos laboratórios - e por vezes mesmo a noção de consciência humana.

Neste sentido, Mauss (MAUSS, 1974) empreendeu uma série de observações extremamente pertinentes em relação à Psicologia, e também à Sociologia. Ele afirmou que não podemos reduzir a Sociologia a uma “psicologia coletiva”, onde o que importa é a descrição de uma “mente grupal” (*Group Mind*). Ele teceu considerações acerca deste conceito de mente grupal, afirmando que ao estudarmos um grupo nos deparamos com um fenômeno complexo, que não possui apenas um comportamento fenomenologicamente manifesto, mas:

Enfim, por trás de todo fato social, há história, tradição, linguagem e hábitos (...) o relevante é que o sociólogo deve sentir sempre que um fato social qualquer, , mesmo quando parece novo e revolucionário, (...) está carregado de passado.(...) Portanto, ele jamais deve ser separado completamente mesmo quando pela mais alta abstração, nem de sua cor local, nem de sua carga histórica. (MAUSS, 1974, p.322)

No entanto, é preciso deixar claro que estes cientistas sociais clássicos não consideraram a relação entre natureza humana (seus componentes neurofisiológicos) e comportamento social humano (aspectos mais complexos tais como linguagem, por exemplo) da mesma maneira. Durkheim, por exemplo, procurou claramente estabelecer uma hierarquia de comportamentos, do mais “primitivo”/“selvagem”, para o mais “complexo” e civilizado”, e não se aprofundou nas questões psicológicas. Mauss, mais flexível, tentou romper com esta divisão através de uma comparação entre a Sociologia e a Psicologia, traçando pontos de pesquisa que a seu ver deveriam ser comuns aos dois campos. Posteriormente, Moscovici partiu desta proposta e elaborou o que pode ser considerada uma nova maneira de pensar e fazer pesquisa em Psicologia Social.

Segundo estes estudiosos, caberia à Psicologia o estudo dos indivíduos (além dos estudos com animais) e seus processos psicofisiológicos, suas reações comportamentais, e o modo como se processam e interagem pensamentos, emoções, consciência e ações. Parece

---

<sup>28</sup> M. Mauss, no texto “Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia” de 1974.

haver aí uma preocupação muito clara em demarcar fronteiras e estabelecer tarefas específicas distintas para a Psicologia e a Sociologia.

Isso corresponde ao velho paradigma científico, que ainda é muito utilizado tanto na Psicologia quando nas Ciências Sociais. No entanto, essa perspectiva se mostra insuficiente para dar conta de uma série de fenômenos e questionamentos da ciência atual.

O modo de se pensar e fazer ciência vêm mudando lentamente ao longo do tempo. Consideramos que a Psicologia se enriquece quando ao invés de firmar fronteiras estabelece pontes com outros campos da ciência e mesmo dos saberes populares. Quando Moscovici explicou recentemente seu conceito de Psicologia Social, procurou defender uma psicologia menos “neuro-fisiológica”, ou focada no estudo experimental de comportamento de grupos<sup>29</sup> - abordagens que vinham caracterizando a Psicologia Social ao longo de sua história:

O fato é que a consciência e as relações sociais precedem em geral a consciência física do objeto. Essa evolução é atestada pela antropologia, pela psicologia infantil e mesmo pela história das ciências. (...) tento fazê-los perceber o seguinte: se precedência da relação com o outro, com os outros, sobre a relação com os objetos é real na vida social- e como duvidar disso?- deduz-se então que não se pode reduzir a psicologia social à psicologia fisiológica, à neuropsicologia e tudo mais. (MOSCOVICI 2005, pg14)

Ele considerou que estas últimas (psicologia fisiológica e neuropsicologia) dão conta de universos de fenômenos muito específicos, nos quais pouco figuram efetivamente as relações com o outro. E é no espaço de relações de alteridade que se estabelece o campo de pesquisas da psicologia social.

Percebemos que Moscovici pretendeu abolir a dicotomia entre natureza humana e sociedade humana. Pelo contrário, ele considerou o social como parte da natureza humana, idéia que também é defendida, num certo sentido, por Mauss. Ambos, Moscovici e Mauss, parecem ter elaborado seus conceitos de subjetividade social (no caso do primeiro) e “sociologia compreensiva” (no caso do segundo) a partir de um comentário de Durkheim em “As formas elementares da vida religiosa”:

---

<sup>29</sup> Estamos nos referindo aos estudos de comportamentos de grupos em laboratório, onde se busca eliminar qualquer interferência “externa” sobre o comportamento dos sujeitos.



Mas interpretar desta maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é uma realidade específica, não é entretanto um império dentro de um império; ela faz parte da natureza, é sua mais alta manifestação. O reino social é um reino natural, que não difere dos outros senão por sua complexidade maior.(DURKHEIM 1973, p. 520)

Moscovici tinha como foco de estudo a permanência de pensamentos irracionais, ingênuos ou até mágicos, supersticiosos nas sociedades contemporâneas, que se supunha serem regidas pela lógica, a razão e a ciência. A isso se somou o interesse acerca do senso comum, objeto de estudo que até então não havia despertado o interesse da psicologia social. Por isso, ele buscou na psicologia de J. Piaget e na tradição antropológica de Lévy Bruhl elementos para consolidar a teoria das representações sociais. As representações sociais são construções que reúnem, por vezes de maneira ambígua, conteúdos objetivos e científicos, e também ilógicos e irracionais.

O conceito de representações sociais, baseando-se no de representações coletivas, desenvolveu-se ao longo dos anos e se tornou mais fluido, dinâmico e apto a compreender as possíveis transformações pelas quais uma representação passa dentro do grupo que a utiliza. Com a contribuição de Moscovici, elas assumiram um caráter marcadamente psicossocial, uma vez que são construções elaboradas por grupos que interagem socialmente no cotidiano, recebendo novas informações e adaptando-as a um universo comum. Segundo Sá (2007), a religião e a ciência perderam seu papel de estabilizadores e mediadores da vida social, e onde os meios de comunicação de massa passaram a promover a socialização ampla de todas as formas de conhecimento.

Cabe portanto à Psicologia Social a tarefa de penetrar nas representações, e fim de descobrir sua estrutura e mecanismos internos. O conceito de representações sociais, que trouxe consigo uma série de metodologias de pesquisa, pode ser usado na análise e estudo de fenômenos da sociedade contemporânea, tais como a política e as ciências.

Isso também foi uma inovação em relação ao conceito durkheimiano, que se prestava mais à compreensão de fenômenos desenvolvidos em épocas remotas por povos ditos primitivos. O autor considerou a psicologia social como uma “antropologia da cultura

moderna”, com o propósito de estudar representações heterogêneas ainda não de todo sedimentadas, e que portanto ainda sofrem influências psicológicas e sociais, vindas das ideologias, religiões, políticas e ciências oficiais.

Moscovici considerou que, na medida em que a psicologia social buscou tornar-se um ramo da psicologia, criou-se uma busca de apoio da mesma em fatos biológicos, afastando-a dos fenômenos sociais. Isso gera uma descontinuidade que prejudica a função unificadora da psicologia social, que, segundo Moscovici, é: “destinada a estudar a ligação entre a cultura e a natureza, assim como entre os fenômenos sociais e psíquicos”. Estes seriam: “A religião<sup>5</sup>, o poder, a comunicação de massas, os movimentos coletivos, a linguagem e as representações sociais” (in: JODELET, 2001, p.57). A teoria das representações sociais aproximou a psicologia social da sociologia, acentuando seu caráter interdisciplinar e afastando-a da classificação de subdisciplina da psicologia.

Uma boa definição das representações sociais foi dada por Sá:

As representações sociais são, dessa forma, conhecimentos do senso comum, construídos e mobilizados nos universos consensuais, que muitas vezes consistem em transformações operadas sobre informações oriundas de universos reificados. Tais representações são, como foi visto, formadas através de processos complementares de “ancoragem” e “objetivação”. Se acrescenta que tais processos são subordinados por Moscovici a um princípio básico- que ele sintetiza como “a transformação do não-familiar em familiar”. (SÁ, 2007 p.591)

Esta definição, com a qual concordamos, é resultado de anos de contribuições de pesquisadores em todo mundo, e muito especialmente do Brasil, que adotou a TRS e possui um número expressivo que utilizam a teoria, seus enfoques e diversas estratégias metodológicas.

Denise Jodelet, ao procurar sistematizar o campo das Representações, afirma que estas: “(...) são uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, tendo uma visão prática e concorrendo para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET 2001, p. 36)

Assim sendo, podemos considerar que as representações servem para “tornar o não-familiar familiar”. Sobretudo, podemos afirmar que as representações se formam e se

---

<sup>5</sup> Grifo meu.

difundem através dos discursos que diferentes grupos sociais elaboram sobre um determinado objeto. Para isso, existem dois conceitos importantes para a teoria: ancoragem e objetivação. Estes conceitos compreendem um processo de assimilar elementos estranhos à aquela cultura, tornando estes elementos familiares, incorporados aos universos consensuais.

No entanto, segundo Sá (SÁ, 2007) o próprio Moscovici registrou doze definições das representações sociais em suas obras. Essa falta de um contorno claro para o conceito é alvo de críticas dentro e fora da psicologia social. No entanto, isso não impediu a realização de centenas de dissertações e teses e abriu espaço para que se desenvolvessem três enfoques principais ligados a TRS: processual, estrutural e a abordagem da Escola de Genebra.

O que é defendido pelos psicólogos sociais nesta abordagem é que não é possível estabelecer uma divisão entre realidade objetiva e realidade subjetiva. Os fatos sociais possuem ambas as dimensões, uma vez que são produzidos pelo homem são mais amplos que dados de comportamento estritamente observáveis. Ou seja, quando afirmamos que algo faz parte da realidade subjetiva de alguém ou de algum grupo, não estamos desqualificando este fato, mas explicando a natureza do mesmo e situando-o em nosso discurso.

O discurso, afirma Moscovici (2003), é o vetor principal de circulação das representações, e das modificações sofridas por estas. Um mesmo objeto, como por exemplo, a psicanálise, ou a AIDS, pode ser alvo de diferentes discursos, oriundos de diferentes grupos sociais. Assim, as representações são sempre complexas e estão ligadas referenciais de pensamento preexistentes. Dependem, portanto, de sistemas de crença que estão ancorados em tradições e imagens do mundo e da existência.

Isso significa que as representações sociais são sempre complexas e necessariamente inscritas dentro de um “referencial de um pensamento preexistente”; sempre dependentes, por conseguinte, de sistemas de crença ancorados em valores, tradições e imagens do mundo e da existência. Elas são, sobretudo, o objeto de um permanente trabalho social, no e através do discurso, de tal modo que cada novo fenômeno pode ser reincorporado dentro de modelos explicativos e justificativos que são familiares e, conseqüentemente, aceitáveis. Este processo de troca e composição de idéias é sobretudo necessário, pois ele responde às duplas exigências dos indivíduos e das coletividades. (MOSCOVICI, 2003, p.216)

É também através de mudanças nas práticas que as representações passam por transições, sendo permanentemente objetos de trabalho social. Existe um processo contínuo de troca e composição de idéias que responde às exigências de indivíduos e coletividades, visando ao mesmo tempo construir sistemas de compreensão de conhecimento e ação que permite a manutenção dos vínculos sociais, e mesmo a continuidade da comunicação de idéias.

As representações estão ligadas a temas, que são, por sua vez, fruto da memória coletiva e da construção social da realidade de um determinado grupo, devendo ser compreendidas, afirma Moscovici, como questões de:

compreensão das formas das práticas de conhecimento e de conhecimento prático que cimentam nossas vidas nossas vidas sociais como existências comuns. E sobretudo, esse conceito permite-nos um acesso àqueles fenômenos sociais totais de que falou Marcel Mauss, fenômenos em que as práticas de conhecimento e do conhecimento prático desempenham um papel essencial, pois esse conhecimento está inscrito nas experiências ou acontecimentos sustentados por indivíduos e partilhados pela sociedade. (MOSCOVICI, 2003, p. 217)

A obra de Moscovici é fundamental não só por ter inaugurado um campo teórico e metodológico que vem demonstrando vigor e instigando pesquisas em psicologia social a quase 50 anos. Além disso, a TRS, junto com as contribuições de H. Tajfel e W. Doise, formou as bases do que viria a ser a psicologia social européia, que tem perfil bem mais sociológico em relação a sua “irmã mais velha” a psicologia social americana. Desde então, alguns autores costumam chamar a psicologia social européia de “sociológica” e a psicologia social americana e chamada de “psicológica”.

De acordo com Sá (SÁ 2007), outro elemento importante da obra de Moscovici foi o questionamento e enfraquecimento da ênfase dada a conformidade, característica da psicologia social americana. Ao invés de estudo sobre a maioria da população, ele estudou as chamadas “minorias ativas”, revelando a influência destes grupos na dinâmica social.

No texto “O Conceito de Representação Social na abordagem psicossocial” de 1993, M. J. Spink discutiu sobre as diferentes concepções acerca do conceito de representação. Com base na abordagem processual de D. Jodelet, ela afirma que as representações sociais são formas de conhecimento prático e socialmente partilhado, que visam a comunicação e compreensão do contexto social e ideativo em que vivemos. Uma vez que as representações são socialmente partilhadas, elas são fruto de um determinado contexto sócio-cultural, e portanto não se reduzem aos elementos cognitivos que as

compõem- imagens, teorias, conceitos. Inegavelmente, elas são psicológicas, pois são produzidas pela subjetividade humana, sendo fruto de memória, imagens e idéias. Em igual medida, elas possuem forte cunho sociológico, pois não existiriam se não estivessem presentes no discurso e não fizessem parte da realidade social de um determinado grupo.

Portanto, as representações são intrinsecamente transdisciplinares. Spink resumiu as idéias de Jodelet sobre estas interfaces do conceito da seguinte maneira:

(...) uma simplificação de um esquema apresentado por Jodelet (1989 a), nos permite visualizar os dois eixos principais deste campo de estudo: no primeiro eixo, as representações constituem formas de conhecimento prático orientadas para a compreensão do mundo e a comunicação; no segundo eixo elas emergem como elaborações (construções de caráter expressivo) de sujeitos sociais a respeito de objetos socialmente valorizados. As duas dimensões descortinam pressupostos de natureza epistemológica sobre a natureza do conhecimento. (SPINK, 1993, p.301)

As representações são sem dúvida um instrumento de apreensão da realidade. Mas esta definição deixa de lado aspectos relevantes de sua dinâmica, uma vez que elas são um conhecimento do senso comum. Embora possuam um status diferente do conhecimento científico, ainda assim podem ser consideradas formas de saber legítimas e válidas, no sentido de que tanto elas quanto o saber científico são fruto de um período da História, de uma cultura, e dos interesses e tensões que o poder exerce sobre um determinado grupo.

Desta maneira, o próprio conceito de representações sociais possibilita uma mudança nas concepções criadas pela Modernidade, que atribuem o valor de verdade à ciência e de ilusão ou erro ao senso comum. Este abismo que separa o conhecimento científico do saber comum permanece até hoje, e dificulta e muito a aceitação e a legitimidade do saber gerado fora da academia. Segundo Spink, esta diferenciação não é feita somente por numa questão didática. Sem dúvida, ela é feita para garantir o poder exercido por determinados setores da sociedade em detrimento de outros.

No entanto, a teoria das representações sociais nos abre para uma perspectiva que rompe com esse padrão. Ao abarcar o conhecimento do homem comum, há que se alargar necessariamente as fronteiras do conhecimento legítimo. Mais que isso, nos abre liberta para a compreensão dos conhecimentos práticos e como estes se situam dentro das teias de significado que tem poder de criar a realidade social.

Assim, essa perspectiva nos permite pensar na representação social como um elemento fundamental na construção social da realidade, o que mais uma vez aproxima a teoria de Moscovici dos cientistas sociais Berger e Luckman (1966), que vêem a realidade social como uma construção onde a realidade objetiva e a realidade subjetiva estão em permanente interação criativa.

A representação deixa então de ser pensada como uma mera *reprodução* de um objeto feita por um grupo, e passa a ser entendida como uma *interpretação* de um determinado objeto feita por um grupo. Spink acrescentou: “Neste sentido, reportando-nos a Wittgenstein (1953) e aos interacionistas simbólicos por ele influenciados, somos atores sociais engajados na construção de identidades funcionais que nos permitem negociar as relações sociais.”(1993, p.303).

Desta maneira, a concepção processual de representações sociais, a partir das considerações expostas por Jodelet, permite duas abordagens distintas neste campo de estudo:

Numa primeira vertente, é o estatuto do conhecimento que está em pauta: sua natureza e seus pressupostos epistemológicos. Já na segunda vertente, a ênfase é na funcionalidade. O conhecimento estudado via representações sociais é sempre um “conhecimento prático”; é sempre uma forma comprometida e/ou negociada de interpretar a realidade. Nesta segunda vertente, a tendência tem sido de eliminar a expressão “representação social”, adotando, em seu lugar, a expressão “práticas discursivas”, numa tentativa de eliminar a confusão seminal do conceito de representação social, que, inevitavelmente, situa-se entre dois paradigmas: o da modernidade e o da pós-modernidade. (SPINK, 1993, p303)

Na abordagem processual, o sujeito (indivíduo ou grupo) constrói a representação, sendo que este trabalho está contextualizado dentro do meio social e das condições em que este sujeito circula.

O posicionamento da abordagem de Jodelet (Jodelet,2001) e Spink (SPINK,1993) nos permite integrar as duas perspectivas: o sujeito está situado no processo histórico, mas interage criativamente com a sociedade à qual pertence. Além disso, esta abordagem aponta para a importância dos afetos na construção das representações, que deixam de ser associadas apenas aos elementos cognitivos da subjetividade. Elas são também permeadas pelo afeto.

Esta perspectiva psicossociológica liberta o sujeito do determinismo social. Ele não é um mero produto de condições sócio-culturais. Em igual medida, o indivíduo não é um produtor independente, dotado de total liberdade e desprendimento em relação ao meio em que vive pois como vimos, uma determinada representação de algum objeto não é a mesma em qualquer época ou em vários lugares diferentes. No caso de nossa pesquisa, por exemplo, não podemos afirmar que a representação das mirações são iguais entre os daimistas do Rio e os da Holanda, ou entre os antigos fundadores da doutrina e os hippies que a conheceram na década de 70.

Pensar no papel do afeto na construção de uma representação faz com que ela não possa ser definida como mera reprodução da realidade, e fortalece seu papel de interpretadora da realidade. Portanto a relação do sujeito com a realidade não é direta, sendo sempre mediada pela História, pela cultura, pelos afetos e pela subjetividade do sujeito que testemunha, observa e interage com essa realidade, e que irá também modificá-la quando for descrevê-la ou expressar sua opinião.

Por um lado, isso torna o fenômeno das representações sociais mais complexo e difícil de definir, uma vez que introduz uma série de elementos a ser considerados. Por outro, amplia o conceito e o habilita a ser um instrumento muito interessante para o estudo de temas que envolvem experiências com alto grau de complexidade, como as religiões.

Em nossa opinião, as representações sociais são de suma relevância para a psicologia social, pois elas encarnam admiravelmente a transversalidade desse campo da psicologia. Concordamos com Spink, que afirma que:

Desta forma, o sociólogo será anti-psicologista se seu relato não demandar que os agentes sociais em pauta tenham qualquer conteúdo mental privado, tal como desejos e crenças, que possa por em dúvida as expectativas de papel publicamente definidas. O psicólogo, por sua vez, incorrerá em anti-sociologismo quando não levar em conta os efeitos da presença real, imaginada ou intuída de outros. (SPINK, 1993, p.304)

Vieiralves de Castro também defende que as representações sociais são um conceito interdisciplinar *par excelance*, uma vez que para se apreender o saber do senso comum é necessário que se dialogue com a história, a cultura, a estética e a comunicação, entre outras disciplinas:

As representações sociais possibilitam a psicologia social este deslocamento de sentidos, principalmente porque produz, como objeto para investigação e análise, um contorno que necessariamente transcende a psicologia como matriz exclusiva. (...) Desta maneira, este conceito permite a construção de um diálogo transversal nas ciências humanas e sociais e, ao mesmo tempo, um contorno epistêmico preciso: o saber do senso comum. (VIEIRALVES-CASTRO, in: SÁ 2005 p.206)

Para ele, a psicologia social deve buscar a construção de seus objetos de pesquisa e de seus métodos de pesquisa dentro dos pressupostos teóricos e empíricos da psicologia, que se constituem, sem dúvida, como referências básicas. Porém:

Se formos na direção da disciplinaridade, estaremos nos condenando a nada dizer ou a repetirmos o óbvio pobremente. Na melhor das hipóteses, estaremos fazendo uma péssima ciência social ou uma psicologia menor.” (CASTRO, in: SÁ 2005, p.207)

Por isso, a Psicologia social deve aprofundar esta interface entre a psicologia e as ciências sociais, considerando este deslocamento como algo que enriquece seu campo. Do nosso ponto de vista, isto insere a psicologia social num quadro epistêmico mais dinâmico e fluido, menos preocupado em delimitar fronteiras e mais disposto a construir pontes e redes. Ao levarmos em conta este posicionamento, habilitamos este campo do saber a lidar com fenômenos psicossociais mais complexos.

Ainda de acordo com Spink, o estudo empírico das representações revela que elas apresentam ao mesmo tempo aspectos estáveis e sedimentados de um fenômeno psicossocial e também mostram a dinâmica, a multiplicidade e mesmo as contradições presentes neste fenômeno. Estes aspectos mais estáveis compreendem os mitos, a iconografia, a literatura e os provérbios que compõem o imaginário de uma sociedade, assim como a visão de mundo que a orienta.

Este imaginário social também é atravessado pelo discurso científico, que é divulgado pela mídia com diferentes graus de aceitação pelos grupos que compõem a sociedade. Esses diferentes graus de aceitação, de circulação de referências e informações, somados aos diferentes tipos de experiência que os grupos (sujeitos) estabelecem com o fenômeno (objeto), abrem espaços por onde a mudança pode atuar, e onde as contradições podem aflorar:



Ou seja, parece lícito afirmar que, se de um lado buscamos os elementos mais estáveis, aqueles que permitem a emergência de identidades compartilhadas, de outro trabalhamos com o que há de diferente, diverso e contraditório no fluxo do discurso social. (SPINK 1993, p.306)

Portanto, esse “mosaico dinâmico” possui flexibilidade, como já foi dito, para incorporar e integrar elementos novos a uma representação. Isso é explicado através da ancoragem, um processo de assimilação de um novo elemento dentro de uma representação já constituída. A ancoragem permite inserção e “domesticação do novo”, onde o estranho e potencialmente ameaçador deixa de ser assustador, pois passa a integrar uma representação já conhecida e aceita pelo grupo. Segundo a autora, isso não se dá num plano cognitivo-individual, mas sim num nível grupal, dentro da realidade vivida e partilhada.

Outro instrumento importante na teoria das representações sociais é a objetivação. A objetivação transforma uma representação abstrata em algo mais concreto, formando uma imagem da mesma:

Este processo implica três etapas: primeiramente, a descontextualização da informação através de critérios normativos e culturais; em segundo lugar, a formação de um núcleo figurativo, a formação de uma estrutura que reproduz de maneira figurativa uma estrutura conceitual; e, finalmente, a naturalização, ou seja, a transformação destas imagens em elementos da realidade. (SPINK, 1993,p.306)

Ancoragem e objetivação são elementos bastante enfatizados dentro das concepções mais cognitivistas das representações sociais. Como nossa abordagem está mais ligada à escola processual, há que se considerar também a importância da função afetiva, sobretudo no que diz respeito à questão da manutenção e proteção de identidades grupais e individuais. Neste ponto, Spink vê no estudo do processo de elaboração das representações sociais a chave para compreender as trocas sociais e inserir as representações dentro de uma perspectiva de complexidade. Isso porque ao contextualizar o grupo e os sujeitos dentro de uma história e de uma cultura podemos enriquecer um estudo qualitativo, e realizar uma pesquisa efetivamente transdisciplinar.

Em nossa pesquisa, esta abordagem é particularmente desejada, uma vez que o que nos interessa é justamente compreender a complexidade que constitui o fenômeno da miração e do Santo Daime. Dentro de um enfoque psicossocial, seria extremamente

limitante e pouco original discutir a miração apenas em seus aspectos cognitivos, sem levar em conta seu contexto sócio histórico e as redes de significado construídas *com* e *sobre* este fenômeno.

No entanto, estes posicionamentos e novas perspectivas estão longe de ser hegemônicos dentro das ciências humanas. Recentemente, Moscovici (in: SÁ 2005) considerou que a Psicologia social ainda se pauta em conceitos e práticas rígidas, que num mundo de “ciências em movimento” procura incessantemente reduzir fenômenos novos a antigos. É necessário romper (ao menos um pouco) com os antigos métodos da psicologia social e torná-la um saber que estuda a interação humana, mas que leva em conta também a interação do pesquisador com o objeto pesquisado.

Moscovici conduziu a discussão para a possibilidade de reforma no método e no discurso da psicologia social: o pesquisador está implicado com o objeto estudado, e que portanto um estudo psicossocial deve levar em conta os aspectos subjetivos dos fenômenos sociais, e não apenas comportamentos manifestos e observáveis. Isso aproxima a psicologia social da mudança de paradigma proposta pela física quântica, tais como Heisenberg, a quem ele cita. E explica melhor:

Em outras palavras, parece ser impossível fazer abstração do fato de que somos parte integrante da descrição possível dos lugares próprios a um campo do real. Essa espécie de subjetividade foi enunciada pela teoria da relatividade e reenunciada pela mecânica quântica (...) Aqui não é o progresso em direção à subjetividade que nos importa, mas a intuição do aspecto interativo relacionando os fenômenos à sua observação. O pouco caso com que se considera a interação ao mesmo tempo como método de estudo dos fenômenos e conceito que serve para defini-los e explicá-los não tem nada de científico. (MOSCOVICI in: Sá 2005, pg.16)

O próprio Moscovici considerou que tais afirmações não são inéditas, uma vez que estão inseridas num corpo mais amplo de reforma das ciências em geral e das ciências humanas em particular. E comentou: “ao transmitir a vocês estas reflexões, não quis lhes propor uma visão conveniente da ciência, mas abrir um armário do qual muita gente está ansiosa por sair.” (MOSCOVICI 2005, p.17)

Quando defendemos uma nova maneira de fazer e estudar a psicossociologia, e concordamos com Moscovici e com os demais pesquisadores, que, segundo ele querem

“sair do armário<sup>30</sup>”, também estamos uma causa mais particular, o estudo psicossocial das religiões e experiências espirituais. Moscovici (in: SÁ 2005) comenta que na relação com o outro vivemos uma relação que possui traços de algo que pode ser considerado religioso:

Há sem dúvida um traço místico na noção do outro. Pode-se percebê-lo porque temos a impressão de evocá-lo por um você e um ele ao mesmo tempo. Do mesmo modo como se pode evocar Deus. E devemos contar esse traço, pois a noção foi introduzida na filosofia contemporânea por teólogos ou filósofos, como Ricoeur ou Lévinas, com um sentido religioso. Foi uma maneira feliz de repensar a subjetividade, que não se resume ao fato de ser o próprio eu ou de parecer-se de antemão com aquele que se será. (MOSCOVICI in: SÁ (org),2005, pg.13)

Temos plena consciência de que esta tarefa é complexa e sujeita a muitas críticas, mas consideramos que existem pesquisas sobre religião e espiritualidade que podem e devem ser realizados dentro desta nova abordagem da psicologia social, e não pela antropologia ou pela teologia. Sem desmerecer em nada estes saberes, a quem muito devemos, defendemos que o estudo da subjetividade social pode se voltar para estes temas, que fazem (e nunca deixaram de fazer) parte da vida social e da realidade subjetiva humana.

### **3.3- Religiões, experiências espirituais e representações sociais**

Nesta etapa do trabalho, gostaríamos de analisar, a partir de uma reflexão teórica, qual seriam os possíveis papéis da psicologia social no estudo das religiões. Utilizaremos diferentes autores oriundos da antropologia, sociologia e psicologia social, com objetivo de discutir alguns dos possíveis enfoques e pesquisas que podem ser gerados por um olhar psicossocial sobre este tipo de experiência humana.

No entanto, como observamos em nossa prática como psicólogos, pesquisadores da área e docentes, há dentro dos meios “psis” um certo desinteresse por estas questões, e um descrédito com relação a quem se dedica aos estudos sobre religiões, espiritualidades, técnicas “alternativas” e assim por diante. Vemos que existem algumas mudanças em curso, mas elas ainda são tímidas.

---

<sup>30</sup> Para utilizar uma expressão do próprio Moscovici, (2005).

Além disso, também são raros os artigos publicados sobre religiões, e mais raros ainda os artigos sobre ayahuasca e Daime. Após uma pesquisa na Rede Scielo, que cadastra periódicos científicos com qualificação A ou B, os resultados foram os seguintes:

- Na busca por assunto “religiões”, quinze artigos. A maioria em ciências sociais e antropologia, com alguns artigos na revista *Religião e Sociedade*, especializada no tema. Apenas um artigo sobre “religiões” publicado numa revista de psicologia A.

- No assunto “ayahuasca”, três artigos. Um sobre os efeitos toxicológicos no uso ritualístico da ayahuasca, da autoria de Costa, Figueiredo e Cazenave (2005), publicado num periódico de psiquiatria. Outro da autoria de Santos, Moraes e Holanda (2006), que discute sobre a eficácia terapêutica da ayahuasca na diminuição do uso de psicoativos, numa revista de Psicologia. E o terceiro, de Shanon (SHANON, 2003), um estudo de Psicologia cognitivo-comportamental sobre os conteúdos das visões da ayahuasca, publicado num periódico de Antropologia.

- No assunto “Daime”, apenas dois artigos. Um de Rehen (2007), intitulado “Receber não é compor”: música e emoção na religião do Santo Daime, publicado em *Religião e Sociedade*. E o outro de nossa autoria: Vieiralves de Castro, e Araújo (2008), “Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões”, publicado na *Revista Fractal (Psicologia)*<sup>31</sup>.

O estudo sobre religiões pode parecer estranho à Psicologia contemporânea, mas foi um tema que gerou interesse no início da psicologia e da psicanálise, embora se observe repetidos esforços dos autores em diferenciar os campos de atuação, a veracidade e cientificidade de uma em relação a outra. Isso se verifica quando se observa a obra de diversos pesquisadores dos séculos XIX/XX.

Autores clássicos da Psicologia e da Psicanálise, como William James, Freud e Jung, dedicaram, cada um a seu modo, partes relevantes da sua obra ao estudo da espiritualidade e da religião- considerada um resquício dos medos infantis por uns, ou aspectos relevantes por outros. No entanto, notamos (tanto pela pesquisa bibliográfica

---

<sup>31</sup> Vale lembrar que há também um artigo de nossa autoria (resumo de pesquisa: “Santo Daime: teoecologia e adaptação aos tempos modernos”-2009) na revista *Estudos e Pesquisas em Psicologia* da UERJ, que recebeu classificação B2 no sistema Qualis da Capes.

quanto nas conversas com colegas de profissão) um profundo desconforto da Psicologia – sobretudo entre os psicólogos e pesquisadores “psis” da contemporaneidade- em lidar com este tema, talvez ainda muito impressionados com a afirmação nietzscheana de que “Deus está morto”. Moscovici, mais uma vez, vai direto ao ponto:

Seguramente, a referência explícita à religião e ao fato de que os homens que estudamos têm crenças, são religiosos, é algo que nos desagrade em nossa ciência, a tal ponto que gostaríamos de descartar este aspecto, fazer com que não existisse. Mas é difícil não considerar o lugar ocupado pela religião em nossa cultura, que dela está impregnada. (MOSCOVICI 2005p.19)

No entanto, este é um “desagrado” que pouco a pouco vem cedendo lugar ao interesse em pesquisar mais a fundo as relações entre as mais diversas religiões e a psicologia social. Com relação à nossa pesquisa de doutorado, é fundamental estudar as relações que se estabelecem entre o indivíduo que toma o daime (ou seja, sua experiência subjetiva) e a coletividade que o circunda e que se constrói em torno desta experiência. Apoiados na visão de uma série de antropólogos estudiosos do Santo Daime, percebemos que abordar somente as alterações fisiológicas causadas pela ingestão do psicoativo não explica o que é realmente o Santo Daime enquanto experiência humana e social. No entanto, tal como foi relatado acima, os primeiros estudos em psicologia sobre esta religião (além do nosso) foram realizados justamente no campo da psicologia cognitiva (Shanon) e neuro-psicologia (Santos). As referidas pesquisas tiveram o cuidado de mencionar a importância das culturas, práticas e contextos em relação aos efeitos da ayahuasca, mas o foco de concentração de seus estudos é outro.

Dentro da psicologia social, percebemos em alguns casos uma mudança de abordagem no estudo das religiões. Estudos recentes vêm se voltando para uma perspectiva que valoriza os aspectos sócio-culturais e sua relação com a subjetividade. Em nosso programa de Pós-Graduação, por exemplo, as pesquisas de Albuquerque (2009); Lima (2007) e Mariosa (2007) apresentam esta abordagem “mais sociológica”, sem deixar de lado as questões psicológicas concernentes a cada um de seus temas particulares.

Guarescchi (2004) também acentua a importância do social num estudo sobre representações sociais e religiões. Em seu texto: “Processos psicológicos na representação

religiosa”, o autor acentua repetidas vezes que a questão da crença não é um fenômeno meramente cognitivo e individual, mas em grande parte coletivo. Ele se pergunta porque as crenças mágicas e religiosas são criadas aceitas e transmitidas pela população com tamanho afinco. Para o autor, as crenças religiosas são fundamentais para a sociedade, possuindo mesmo uma centralidade.

As religiões sintetizam muitas das idéias e valores dentro dos grupos sociais: “Em outras palavras, o que as sociedades pensam de seus modos de vida, os sentidos que elas conferem a suas instituições e as imagens que elas partilham constituem uma parte essencial de sua realidade e não simplesmente um reflexo dela.” (Guareschi 2004, p.170).

O autor se remeteu a Durkheim, que afirmava que as religiões não poderiam ser apenas um acumulado de ilusões. Para este fundador da Sociologia, as religiões são o berço da moral, da ética e das ciências, as quais reteriam, até os dias de hoje, resquícios do pensamento religioso.

Hoje, para grande espanto de estudiosos e de parte da população que vê as religiões como relíquias da era pré-científica, há um número impressionante de pessoas que mantêm algum tipo de crença nos astros, no poder das orações ou que busca curas pela fé. Guareschi (GUARESCHI, 2004) afirmou (e com ele concordamos) que é impressionante o número de pessoas que atualmente recorrem a vários tipos de magia dentro de nossa sociedade, e mesmo dentro da própria Universidade. E não se trata de pessoas ignorantes, mentalmente perturbadas ou pouco instruídas, mas sim nossos colegas de academia, pessoas instruídas, com bom nível econômico, formadoras de opinião. Como estamos vendo no caso dos daimistas, muitos fardados que foram ligados ao pensamento socialista e profundamente laico, e pelo menos no Rio de Janeiro, a maioria pertence à classe média e possui bom nível de escolaridade.

Ainda sobre este novo interesse pelo alternativo e religioso, o autor comentou que muitas empresas hoje em dia fazem a seleção de seu pessoal com base no mapa astral, ou em testes grafológicos, e os profissionais das terapias alternativas assumem uma fatia importante dentro do terceiro setor, prestando seus serviços a um leque amplo da sociedade. Não nos cabe julgar nesse momento a eficácia destes métodos, defendê-los ou condená-los. Consideramos que seria muito relevante para a psicologia um estudo sobre

estas técnicas e seu emprego na área organizacional, até para que sejam desenvolvidos novos critérios sobre as mesmas.

Dentro dos estudos sobre representações sociais, já existem pesquisadores interessados em se aventurar por este campo pouco explorado, e algumas pesquisas relevantes já foram realizadas, sobretudo no Brasil. A diversidade religiosa brasileira e suas construções sociais são objetos de estudos que não passaram despercebidos pelos psicossociólogos daqui e do mundo.

Tivemos a sorte de assistir a uma conferência de Denise Jodelet na V JIRS, em Brasília, na qual a pesquisadora defendeu e incentivou os estudos sobre as representações sociais das religiões e das religiosidades, especialmente no que toca ao cenário brasileiro. Esta conferência foi recentemente publicada em 2009, e iremos analisá-la, por considerá-la seminal dentro do campo de pesquisas psicossociais sobre estes temas.

Assim como Guareschi (GUARESCHI, 2004), Jodelet iniciou o texto refletindo sobre o recente crescimento das religiões no mundo. Embora diversos pensadores do século XX tenham afirmado que as religiões estariam extintas no final deste mesmo século, inesperadamente houve o contrário. A partir do final dos anos 60, as religiões ressurgiram com toda força em todo mundo. Há na atualidade diversas religiões com forte apelo sobre as massas, bem como uma série de religiões alternativas e dissidentes com grande contingente de fieis. Além disso, tanto o oriente quanto o ocidente viram o aparecimento de diversos grupos religiosos fundamentalistas, os quais rapidamente angariaram seguidores inclusive entre os que até então haviam sido impermeáveis ou insensíveis aos apelos das religiões tradicionais.

O crescimento das religiões e de suas vertentes fundamentalistas foi analisado também por uma especialista neste tema, K. Armstrong, que considerou que:

Essa revivescência religiosa tem surpreendido muitos observadores. Em meados do sec. XX acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais. Acreditava-se que, tornando-se mais racionais, os homens já não teriam necessidade da religião ou a restringiriam ao âmbito pessoal e privado. Contudo, no final da década de 1970, os fundamentalistas começaram a rebelar-se contra essa hegemonia do secularismo e a esforçar-se para tirar a religião de sua posição secundária e recolocá-la no centro do palco. Ao menos nisso tiveram extraordinário

sucesso. A religião voltou a ser uma força que nenhum governante pode ignorar impunemente. (ARMSTRONG, 2001, p.10)

Jodelet, citando o fenômeno da multiplicação e expansão do islamismo no Oriente e o *boom* das igrejas neo-pentecostais no Ocidente, considerou portanto incorreto o postulado das ciências sociais de que há um declínio da religião nas sociedades modernas. Ela acrescentou a esta crítica o argumento da forte ligação entre religião e identidade nacional, facilmente observável em certos países europeus ou ex-colônias. Além disso, e questionou o postulado de que a religião não passa de um resíduo arcaico de tradições antigas. As novas formas de religiosidade mostram que não há erosão, mas muito pelo contrário, uma re-significação das práticas religiosas no mundo globalizado. (Jodelet ,In: ALMEIDA e JODELET (Orgs) 2009).

Neste artigo recente sobre o estudo psicossocial das religiões e religiosidades, Jodelet procurou analisar de que maneira as representações sociais podem abordar tais fenômenos, e que qual é o diferencial destes estudos em relação ao que tem sido feito dentro das ciências humanas. Em relação ao tema da religião, ela tomou de empréstimo os argumentos de Geertz:

“A importância da religião como componente da mudança social, e não considerada como um simples obstáculo a esta mudança nem como voz obstinada, porém condenada, da tradição, faz da época atual um momento particularmente gratificante para (a pesquisa). Nunca, desde a Reforma e as Luzes, a luta relativa ao sentido geral das coisas e as crenças que lhes servem de base foi tão aberta, tão larga e tão aguda. Vivemos uma mudança radical e não podemos nos permitir esperar para compreendê-la, como compreendemos, retrospectivamente, a Idade das Luzes e a Reforma. Devemos apreendê-la hoje, no momento em que se desenrola.(Geertz *apud* Jodelet ,In: ALMEIDA E JODELET (Orgs), 2009, p.427)

Guareschi (2003) e Jodelet (2009) acrescentaram a estes fenômenos da contemporaneidade as diversas opções de oráculos e tratamentos espiritualistas que fazem já a algumas décadas enorme sucesso no ocidente: o Tarot, o I Ching, as diversas práticas de meditação, o uso de cristais, incensos e ervas, os workshops e “vivências” de um dia ou fim de semana sobre os mais variados temas esotéricos. Mais recentemente,



acrescentaríamos a esta lista o estudo e uso da Cabala franqueado a não-judeus, algo impensável há alguns anos atrás.

A questão da Cabala, particularmente, despertou nosso interesse, pois até bem pouco tempo atrás seu estudo era praticamente exclusivo a judeus, sendo um saber hermético e esotérico. O estudo da Cabala por não-judeus, como a cantora Madonna e tantos outros, aponta para um novo fenômeno da religiosidade mundial: um movimento de abertura de estudos e práticas sagradas e esotéricas que haviam sido, até o século XX, terminantemente vedadas a pessoas que não pertencessem aos grupos étnicos ou familiares que tinham a posse deste saber. No entanto, hoje em dia legiões de pessoas de origem cristã, atéia, esotérica etc., se dedicam ao estudo cabalístico a fim de obter respostas para questões existenciais, além de saúde, amor e prosperidade. Seria muito interessante saber que mudança motivou a abertura deste conhecimento aos gentios.

Outro exemplo: até meados das décadas de 60-70, era raríssimo ter acesso a qualquer estudo ou prática do budismo tibetano no Ocidente. Os lamas tibetanos permitiam a tradução de raríssimos textos do budismo, e não se dispunham a aceitar discípulos ocidentais. Com a invasão do Tibet pela China em 1959, um contingente de monges e lamas se asilou no Ocidente, especialmente em São Francisco, Califórnia, e lá começaram a transmitir ensinamentos, práticas e iniciações aos ocidentais. Isso também aconteceu no Brasil, onde um núcleo de budismo tibetano foi fundado no Rio Grande do Sul na década de 90 e permanece ativo, com filiais em várias cidades brasileiras.

Parece ter havido uma grande flexibilização em relação a admissão de novos adeptos entre as religiões, que passaram, de modo geral, a aceitar neófitos por outros critérios que não o vínculo étnico ou o pertencimento a uma família de seguidores antigos. Nos círculos esotéricos, é comum o discurso de que as sabedorias que estavam “encapsuladas” estariam “se abrindo”, a fim de preparar a humanidade para uma Nova Era, a Era de Aquário. Portanto, os saberes estão mais acessíveis para que homens e mulheres possam escolher e seguir seus caminhos de conhecimento, sejam eles quais forem<sup>32</sup>.

O momento é “particularmente gratificante” para estudos em ciências sociais sobre os fenômenos religiosos contemporâneos, e sabemos que maioria das pesquisas tem sido

---

<sup>32</sup> Este discurso é divulgado tanto em livros sobre a espiritualidade quanto em jornais esotéricos.

feitas pela Antropologia, que tem o mérito de estar à frente nesse assunto. A Psicologia tem sido, em nossa opinião, tímida na abordagem e estudo dos fenômenos religiosos. Como já foi dito, os psicólogos ainda se apegam a um ancoramento entre religiosidade e psicopatologia ou a uma concepção amplamente defendida por Freud em “O Futuro de uma Ilusão”, segundo a qual o fenômeno religioso estaria fadado a desaparecer com a modernidade. Os estudos em psicologia social, segundo Jodelet, ainda se baseiam nesta visão moderna, que acredita que as religiões seriam progressivamente substituídas pela ciência e pelos sistemas políticos:

Convêm notar, entretanto, que de modo geral até um período recente, a orientação dos trabalhos em psicologia da religião continua centrada nos processos individuais estudados em sujeitos filiados as religiões cristãs ocidentais. O que evidentemente restringe o alcance dos trabalhos nos quais, aliás, pouco lugar é deixado para a psicologia social, apesar do reconhecimento do caráter social e coletivo de certos comportamentos e crenças. (Jodelet ,In: ALMEIDA E JODELET (Orgs) 2009, p.210)

Ao fazer uma revisão dos estudos sobre psicologia da religião que fogem desta postura de psicopatologização *a priori*, Jodelet retomou uma distinção clássica, criada por James e Allport: a diferença entre religião e religiosidade. A noção de religião compreenderia a filiação do indivíduo a uma corrente doutrinal, a uma instituição religiosa, e da adoção das práticas religiosas correspondentes. A religiosidade, por sua vez, daria conta da relação individual com o divino, da aceitação e adesão às crenças religiosas. Explicando melhor:

Quando a psicologia toma por objeto a religião, ela se interessa pelas causas, correlações e conseqüências do compromisso daqueles que crêem. Com a religiosidade, a atenção centra-se nos processos psíquicos que estão na base da fé e nas experiências que a manifestam. (Jodelet ,In: ALMEIDA E JODELET (Orgs)2009 p.210)

Esta divisão fornece alguns pontos de partida relevantes sobre o estudo psicossocial das religiões. A abordagem pragmática de W. James é muito interessante, pois permite ao psicólogo social compreender a experiência religiosa a partir de seus efeitos, ou seja, a partir das mudanças que ela provoca no comportamento de sujeitos e grupos e das emoções que ela desperta. Analisa-se assim as práticas mais do que as idéias religiosas e

sua veracidade ou coerência, o que corresponde à postura que ela outros pesquisadores que trabalham com representações sociais e religiões defendem, entre estes Vieiralves de Castro<sup>33</sup>. Jodelet teceu as seguintes considerações sobre a análise da religiosidade em James:

Ela (*a análise de James*) se prende a relação íntima e pessoal que o indivíduo mantém com o divino. Colocando a tônica sobre as impressões sentidas, a emoção que anima ou fundamenta a crença e determina a prática, ela permite dar conta da dimensão afetiva inerente ao sentimento religioso que revestiria de colorações opostas ligadas ao medo e ao amor. (Jodelet ,In: ALMEIDA E JODELET (Orgs), 2009, p.217)

A abordagem de James considerou que as emoções fazem parte das experiências religiosas. Porém, concordamos com as críticas feitas aos pesquisadores americanos do início até meados do século XX, que afirmaram que estes estudos são muito centrados nos processos individuais e nas experiências religiosas do cristianismo, sobretudo das vertentes cristãs norte-americanas.

De nossa parte, propomos uma pequena alteração nos conceitos “religião” e “religiosidade” usados por Jodelet: consideramos que é melhor fazer uma diferenciação entre religião e espiritualidade/experiências espirituais. Concordamos que religião abarca os aspectos formais, as crenças, dogmas, credos, e a parte institucional da dimensão religiosa (seu lado exotérico). A espiritualidade, por sua vez, abarca as emoções, intuições, e outros aspectos subjetivos da religiosidade (seu lado esotérico). Esta diferenciação nos parece pertinente uma vez que muitas pessoas, embora sigam uma religião, podem nunca ter vivido uma experiência de espiritualidade, de comunhão com “algo maior”, com o “todo”, ou, como diz Jung, uma experiência “numinosa”, ou ainda uma experiência de *samadhi*, como descrevem os antigos textos de yoga.

Da mesma forma, e possível viver uma experiência de comunhão espiritual sem ter necessariamente um credo religioso. Esta experiência pode ser resultante da contemplação de um pôr-do-sol particularmente belo, ou do uso de um psicoativo, ou de uma dança ou música, ou de uma experiência espiritual vivida numa religião que não é a religião a qual a

---

<sup>33</sup> O pesquisador defendeu esta posição no I Workshop sobre TRS e religiões, que aconteceu na UERJ em 2007, com a presença da prof. Jodelet e diversos pesquisadores da área.

peessoa está vinculada no momento. Este parece ser o caso descrito por muitos daimistas, que haviam abandonado ou nunca teriam praticado a religião de seus pais e avos, ou ainda eram ateus e tiveram essa experiência espiritual na sua chegada ao Daime. Muitos permaneceram ainda um bom tempo sem acreditar na doutrina daimista e/ou sem se fardar, o que só aconteceu mais tarde, como parte de um processo.

Pensar nas experiências espirituais como parte integrante e relevante da experiência religiosa como um todo também nos parece pertinente em relação ao fenômeno pós-moderno do nomadismo religioso, tal como descrito por Soares (SOARES,1994): indivíduos que “andam” por varias doutrinas religiosas, passando períodos variáveis em cada uma, e em cada uma enxergando um fragmento da “Verdade maior”, pois “muitos caminhos levam a Deus”. É muito comum nesses casos a expressão: “eu estou nesta religião”, e não “eu sou desta religião”, o que caracterizaria o nomadismo religioso, onde as crenças e práticas não são vistas como excludentes, mas complementares, por mais díspares que pareçam.

Soares (SOARES, 1994) acrescentou que o Santo Daime parece ser um recorrente “ponto de convergência” para estes andarilhos e buscadores, que vem na doutrina uma boa chance de vivenciar dentro de uma religião aspectos de diversas “linhas” espirituais. Acrescentamos que a experiência de profunda vivência e reverência pela natureza também parece ser um forte ponto de atração para estes buscadores. Desta maneira, defendemos que espiritualidade é um conceito mais adequado do que religiosidade.

Portanto, acreditamos que a proposta de um estudo psicossocial das religiões deve considerar as inovações teórico-metodológicas propostas por Jodelet, Geertz e também pelo que está sendo pensado pelo grupo de pesquisadores das religiões brasileiras que vem realizando seus estudos dentro do PPG-PS/UERJ e em outras universidades já há alguns anos e que têm como pontos centrais:

- Entender o âmbito histórico, cultural e sociológico das religiões estudadas;
- Estudar as emoções e o papel da intuição dentro da experiência religiosa. Isso envolve tanto as emoções preconizadas no discurso daquela determinada religião quanto em relação às emoções que são de fato vividas pelos adeptos;
- Perceber que mesmo as experiências individuais possuem dimensões partilhadas

socialmente, embora a experiência subjetiva não possa ser reduzida ou inteiramente determinada por este aspecto;

- Interessar-se pelas conseqüências psicossociais desta experiência religiosa/espiritual: mudanças de comportamento, de crenças, de práticas sociais, construção e reificação de representações sociais pertencentes aquele determinado grupo;
- Analisar aspectos bio-psicológicos que fazem parte daquela religião: abandono de drogas, álcool e hábitos compulsivos ou promíscuos, processos de cura pela fé , melhora de saúde física ou psicológica;
- Perceber as relações entre este grupo e a macro-sociedade: sua inserção na mídia, seus hábitos de consumo, suas práticas sociais dentro do mundo globalizado, etc.

A pesquisa em representações sociais deve abarcar os processos cognitivos envolvidos na experiência religiosa, que Jodelet define como religiosidade. A conversão, o êxtase religioso, o sentido dado às práticas adotadas estariam contidos neste campo.

Embora tais processos tenham sido inicialmente explicados por mudanças no modo de pensar e sentir do indivíduo, a abordagem psicossociológica vem demonstrando a presença e relevância do processo grupal nesta dinâmica. Não só porque estes novos sentidos e significados são experienciados e aprendidos dentro do grupo, como também pela linguagem que explica, permeia e permite que esta vivência individual seja partilhada.

Pensamos especificamente em nosso caso que a linguagem musical e as mensagens dos hinos, somados à experiência grupal da “corrente”, diferenciam o Daime de uma experiência com qualquer outro psicoativo ou enteógeno. Como Jodelet apontou com muita propriedade: “*As experiências individuais são modeladas pelos quadros fornecidos pela cultura coletivamente compartilhada.*” (Jodelet , in: ALMEIDA E JODELET, p.215)

No Santo Daime, esta questão da partilha das experiências é particularmente relevante porque as pessoas vivem no ritual uma “outra dimensão da realidade”, um estado alterado de consciência que muitas vezes, segundo os dados bibliográficos e de campo, subverte profundamente as crenças e concepções que o sujeito tinha anteriormente, não só em relação ao mundo que o cerca mas também em relação a si mesmo e a sua história bibliográfica.

As histórias coletadas trouxeram muitos exemplos de pessoas que viram suas vidas numa perspectiva nunca antes experimentada ou pensada, envolvendo reencarnações anteriores, auxílio ou ameaça de seres desencarnados, um universo que não é feito (apenas) de átomos e moléculas, mas amor e propósito espiritual. Estes *insights* no início causaram emoções como assombro, medo, amor, profundo reconhecimento, enfim, estados mentais e emocionais muito fortes, que uma vez sentidos e explicados pelos hinos, pelas práticas sociais ou pelas conversas pós-ritual se tornaram bem mais aceitáveis e tranqüilizadores pelos sujeitos.

A teoria das representações sociais pode ser um bom instrumento para a análise desta rede que se constrói entre o individual e o coletivo, entre as experiências biográficas e as vivências de estados incomuns, entre as religiões conhecidas e formas novas ou ancestrais de espiritualidade.

Esta dimensão da experiência espiritual possui, sem dúvida, elementos que não podem ser transmitidos ou comunicados, pois acontecem num plano para além do verbal e codificável. Cabe-nos registrar sua existência e o profundo significado de renovação/transformação do sentido de vida que a ele é creditado. Mas ela também transcende o plano individual, e isso é particularmente perceptível nos hinos daimistas, que fazem menção a este “poder inacreditável/ela (*a bebida*) mostra a todos nós aqui dentro desta verdade”, ou “Esta força é muito simples/todo mundo vê/ Mas passa por ela e não procura compreender”, etc.

Jodelet afirmou que a dimensão da experiência deve ser integrada ao estudo das representações sociais:

Falei, em outra ocasião, sobre a importância de integrar na análise das representações sociais à dimensão da experiência que, ao mesmo tempo, e privada e social, comporta aspectos práticos, emocionais, cognitivos e de linguagem. A religiosidade se oferece como um caso particularmente rico para estudar a dinâmica desta articulação. (Jodelet ,In: ALMEIDA E JODELET (Orgs) 2009, p.217)

No cenário das grandes cidades brasileiras como Rio e São Paulo, a escolha e adesão religiosa<sup>34</sup>, parece estar muito ligada às escolhas individuais, ao “sentir-se

---

<sup>34</sup> tema privilegiado, segundo Jodelet, para um estudo em representações sociais.

sintonizado” com uma determinada prática e devoção espiritual<sup>35</sup>. Jodelet considera que: “Resulta daí um modo de apropriação coletivo mais personalizado. A experiência religiosa aparece conseqüentemente como uma forma de sensibilidade comum aos membros de grupos que se afirmam na sua identidade.” (Jodelet, 2009,p.218) Isso abre um campo fértil para os estudos em representações sociais, pois podemos pesquisar as crenças e atitudes partilhadas pelos membros de uma religião, como são as relações intra-grupais e como estes se inserem dentro do devir religioso.

Alguns estudos antropológicos e sociológicos sobre as religiões discutem a competição e luta pelo poder tanto internamente quanto em relação às outras. Entre outros motivos, esse interesse pelo tema se deve ao fato de que as religiões vêm cada vez mais se diversificando e criando novas vertentes para contemplar os grupos mais idiossincráticos, num processo incessante de diálogo (e adaptação) com o mundo contemporâneo.

As religiões ayahuasqueiras, como sabemos, não fogem a esta regra, e há uma série de exemplos das críticas e acusações entre as três religiões principais, e muito particularmente dentro do Santo Daime entre os membros do Ciclu-Alto Santo e a linha do Padrinho, o Cefluris. Além disso, já mencionamos o crescimento dos grupos neo-ayahuasqueiros, que possuem relações de maior ou menor parentesco com o Daime, a Barquinha e a UDV (ou às vezes com nenhuma dessas), e criam seus próprios rituais e práticas terapêuticas ou de “auto-conhecimento”.

Há sem dúvida um campo sociológico maior que abarca o estudo das relações entre religiões e o poder político, suas estratégias de marketing, a gestão de seus recursos, as promessas que são feitas aos fiéis. A análise sociológica e psico-sociológica destas questões é particularmente interessante quando se estuda o avanço das igrejas neo-pentecostais no Brasil. Estas igrejas reúnem milhões de fiéis, elegem deputados, senadores, prefeitos e governadores, possuem programas e canais de TV, emissoras de radio, jornais, revistas e patrocinam um expressivo número de grupos musicais. São indubitavelmente um dos fenômenos que mais chamam a atenção da dinâmica macro-social brasileira.

---

<sup>35</sup> Mais uma vez, recomendamos fortemente o documentário “Santo Forte”, de Eduardo Coutinho, que mostra a religiosidade dos moradores de uma comunidade carente da Zona Sul do Rio de Janeiro, por ocasião da visita do Papa João Paulo II em 1997. Os entrevistados, em sua maioria, contaram que foram criados numa confissão religiosa e ao longo da vida mudaram muitas vezes de religião. Os relatos são interessantíssimos e ilustram muito bem a questão da religiosidade urbana brasileira.

As religiões ayahuasqueiras são diferentes, pois perto das estratégias agressivas empregadas pela maioria das religiões no Brasil e no mundo seu crescimento e número de fieis não são significativos em termos macro-sociais. Ainda assim, elas trazem algumas questões que fazem parte das discussões sobre a pós-modernidade, como por exemplo as tensões entre suas raízes caboclas (que defendem uma extrema simplicidade, “esquecer a ilusão”, etc.) e os apelos e seduções do mundo globalizado. Outra questão está relacionada à discussão sobre os saberes locais e a bio-pirataria. Uma terceira diz respeito à legalização do chá e sua inserção num mundo povoado pelas mais variadas ofertas químicas e farmacológicas, que vão do prozac ao ecstasy...

O estudos das religiões no Brasil merecem, portanto, o olhar de diversos campos do saber, e muitas vezes exigem para serem compreendidas um alto grau de transdisciplinaridade. A História pode e deve pesquisar a historiografia do catolicismo no Brasil, que desempenhou um papel muito peculiar no processo colonizador. Também seria fundamental que surgissem mais pesquisas sobre as religiões marginalizadas no Brasil, como as religiões afro-brasileiras e afro-indígenas, como os candomblés de caboclo, os cultos da jurema e os xangôs no Nordeste, que por muito tempo só figuraram nos relatos de folcloristas (como Câmara Cascudo), sem despertar o interesse de outros campos de pesquisa<sup>36</sup>.

Estas religiões menos conhecidas e pesquisadas também abrem um panorama peculiar da religiosidade brasileira. No livro *O uso ritual das Plantas de Poder*, alguns antropólogos e cientistas sociais vêm analisando as transformações nas religiões afro-indígenas-brasileiras praticadas no Nordeste entre Pernambuco e Rio Grande do Norte. As pesquisas analisaram, entre outras questões, as práticas religiosas e culturais que envolvem o uso ritual da Jurema<sup>37</sup>, enteógeno de origem indígena que em certos casos (dependendo do modo de preparo) pode conter propriedades psicoativas semelhantes à ayahuasca.

---

<sup>36</sup> Alguns pesquisadores, sobretudo antropólogos, tem demonstrado interesse por este campo. Por Exemplo, Mota (2005), Grunewald (2005) e Motta (2005) tem trabalhos relevantes sobre a Jurema do nordeste.

<sup>37</sup> A Jurema é um “vinho” feito principalmente com as raízes da jurema-preta e a jurema branca (na verdade existem várias espécies vegetais chamadas de jurema), com as quais se produzem um grande número de beberagens. Os pesquisadores em questão afirmam que existe uma infinidade de usos da jurema, que vão desde o uso indígena-camponês no sertão nordestino, passam pelas variadas umbandas, catimbós e candomblés das periferias das grandes cidades e vão até o uso neo-xamânico da Jurema na Holanda, em São



Estes pesquisadores relatam também uma crescente influência da Umbanda carioca entre estes cultos. Algumas práticas dos caboclos nordestinos estão sendo esquecidas ou modificadas, numa espécie de “kardequização” destes grupos religiosos – como, por exemplo, uma preocupação com a hierarquia das entidades (mais “evoluídas”, menos “evoluídas”, etc). Não há aí um julgamento de valor, mas um relato sobre as transformações ligadas a estes cultos- por exemplo em relação aos significados atribuídos pelos participantes para esta ou aquela prática, e também em relação ao *status* creditado às entidades que se manifestam nestes cultos.

Como vemos neste breve relato, as ciências sociais vem progressivamente se dedicando ao estudo destes e de outros temas. Destacaremos mais adiante a dissertação de Rehen (REHEN, 2006) que analisou as relações de amizade e poder através da oferta de hinos dentro do Daime.

A antropologia tem sem dúvida o maior número estudos sobre as religiões ayahuasqueiras. Os estudos de antropólogos brasileiros são referências importantíssimas neste campo. No entanto, concordamos com Jodelet quando esta afirma que a teoria das representações sociais e a Psicologia oferecem instrumentos de coleta de dados, análise e interpretação que contribuem de forma única para a compreensão deste universo. Os elementos cognitivos e a atribuição de significados feitos pelos membros destes grupos são apenas alguns dos pontos de pesquisa sobre as religiões brasileiras que demandam pesquisas psicossociológicas. Aliás, a abordagem estrutural da TRS poderia realizar estudos muito interessantes pesquisando as representações centrais e periféricas da doutrina. Tal como defende Jodelet:

Mas as transformações das religiões no Brasil como em outros lugares, levantam problemas que não podem ser tratados apenas pela antropologia. É necessária uma perspectiva que permita descrever as formas da mudança (nas doutrinas, nas práticas) e compreender as razões que explicam e permitem isolar o sentido do qual do qual ela se reveste entre os crentes, as transformações de suas crença e suas práticas. É necessário também compreender quais elementos cognitivos permitem a transferência e a transmissão de crenças. (JODELET 2009 p.219)

---

Paulo e no Rio. Em tempo: esta Jurema não é a cabocla Jurema, entidade ligada ao culto aos caboclos nos centros umbandistas do Rio de Janeiro.

Temos consciência dos desafios deste tipo de abordagem, que ao ampliar as fronteiras do que é passível de ser estudado pela psicologia social corre o sério risco de perder a consistência ou a identidade. Unir a questão da cognição aos aspectos socioculturais já seria uma boa empreitada se nos ativéssemos a temas mais simples que uma religião que tem como ponto alto a vivência ritual de um estado alterado de consciência, através do uso de um chá enteógeno.

No entanto, justamente a complexidade do fenômeno nos instiga a defendê-lo como objeto privilegiado de um estudo em psicologia social. O Santo Daime, suas ancoragens na ancestralidade das Plantas de Poder, e sua inserção no mercado globalizado das religiões, constitui um tema que em nossa opinião revela aspectos e dinâmicas essencialmente psicossociais e contemporâneos. Academicamente, seu estudo nos instiga à adoção de novos paradigmas, e de uma perspectiva monista. Ou seja, nos parece mais proveitoso analisar os elementos que fazem parte do Daime considerando que todos eles fazem parte de uma rede psicossocial dinâmica do que discutir se a experiência daimista é individual ou coletiva, ancestral ou contemporânea, libertaria ou reacionária.

Esse “padrão de rede”, ou de construção social da realidade, emerge quando discutimos a questão das religiões e religiosidades no mundo contemporâneo. Na atualidade não vivemos sob blocos políticos divergentes em disputa pelo poder. As filiações étnicas, pelo menos no Brasil, não exercem um forte controle sócio-cultural sobre os grupos. As grandes religiões enfraqueceram seus mecanismos de controle das massas, embora a crença em Deus ou num poder superior seja, segundo dados recentes do IBGE, comum a cerca de 99% da população brasileira. Tudo isso, somado à enorme quantidade de informação disponível sobretudo via *web* faz com que o panorama brasileiro tenha nas religiões um ponto privilegiado de observação e análise.

### **3.4- Psicologia Social, Intuição e Emoções**

A partir de nossas leituras em representações sociais e Psicologia Social, e conscientes de que esta teoria e algumas das metodologias que a acompanha podem e devem ter seus limites ampliados e rediscutidos, tal como o fez Moscovici (2005), propomos que o estudo psicossocial das mirações abra espaço para a abordagem das

emoções experimentadas neste contexto religioso. Além disso, se não abordar profundamente, pelo menos apontar para a relevância da intuição nos processos mentais e psicossociais que são tema de nossa pesquisa.

Sabemos o quanto é desafiante realizar uma pesquisa em psicologia social acerca de experiências tão pessoais. Temos em mente a advertência de Weber, que escreveu em “Metodologia das ciências sociais”:

Os limites entre uma ação com sentido e um modo de comportamento simplesmente reativo (como pretendemos denominá-lo aqui) são inteiramente imprecisos. Uma parte muito importante dos modos de comportamento que interessam à sociologia, especialmente o comportamento puramente tradicional, localiza-se nos limites entre ambos. Uma ação com sentido, quer dizer, uma ação “compreensível”, não se faz presente em muitos casos de processos psicofísicos, (...) Processo místicos, e portanto, não comunicáveis por meio de palavras, não podem ser compreendidos na sua plenitude por pessoas que não têm acesso a este tipo de experiências. (WEBER, 2001 p.400)

No entanto, embora sejam profundamente pessoais e em grande parte muito difíceis de abordar dentro de qualquer campo da ciência, é preciso notar que estes momentos em que vivemos profundas experiências espirituais estão sempre ligados a fenômenos sociais. Ou porque após o êxtase o indivíduo fundou uma escola de pensamentos ou uma seita, ou porque seus escritos influenciaram diversos grupos sociais, uma vez que as religiões possuem seus profetas, seus mestres, seus seguidores que abandonaram uma série de práticas sociais para adquirir outras.

Ou seja, nossa consciência pode gerar muitas maneiras de experimentarmos o mundo interno e externo, e com ele nos relacionarmos. Quando utilizamos um psicoativo, ou quando entramos num transe místico (embora, é claro, estes processos não sejam psicologicamente iguais), não perdemos a nossa consciência, mas sim deixamos de lado nosso poder de discriminação e racionalização, que organizam a realidade segundo uma determinada lógica, para damos espaço para que recursos mentais menos utilizados, como a intuição, por exemplo, se manifestem.

Grof (GROF, 1992) utiliza uma citação de William James para justificar este ponto de vista - o de que existe todo um universo de possibilidades inerentes de usos e formas de consciência:

A maioria das pessoas vive (...) num círculo muito restrito de seu ser potencial. Elas *fazem uso* de uma porção muito pequena da possibilidade de sua consciência e dos recursos de sua alma em geral, lembrando um homem que, esquecendo-se de todo o resto de seu corpo, poderia adquirir o hábito de usar e mover apenas o dedo mínimo. (JAMES *apud* GROF, 1992, pg.112)

William James possui o mérito de ter investigado a natureza da consciência. Dentro de sua obra, existe uma série de questões que se transformaram e alicerces da psicologia moderna. No entanto, suas investigações acerca dos estados alterados da consciência, fossem eles desencadeados por experiências religiosas ou pelo uso de psicoativos, ainda permanecem pouco exploradas.

Através de nossa pesquisa para a dissertação, foi possível compreender que as experiências subjetivas sofrem profunda influência do ritual que as envolve. O *setting* em que ocorre a miração tende a direcionar o conteúdo desta para um sentido religioso. Além disso, os hinos, que são sempre cantados nos rituais daimistas, familiarizam os neófitos com as crenças e dogmas daimistas, contendo ensinamentos que devem ser praticados dentro e fora do espaço sagrado.<sup>38</sup>

É interessante comentar que na conferência “O Misticismo<sup>39</sup>” - presente na obra *As variedades de experiências religiosas* – (JAMES 1995) o autor afirma que os estados místicos são estados em que se revelam aspectos ocultos de nossa consciência. Declara também ter experimentado estas outras facetas de sua mente através da inalação de óxido nítrico e éter, tendo afirmado que ele mesmo fez esta experiência e anotou suas impressões sobre o que ele chama de “formas potenciais de consciência”:

Basta, porém, que se aplique o estímulo certo para que, a um simples toque, elas ali se apresentem em sua plenitude, tipos definidos de mentalidade que têm provavelmente em algum lugar um tipo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência. A questão

<sup>38</sup> Mais detalhes em Araújo, 2005.

<sup>39</sup> Trecho do livro “as variedades de experiências religiosas” que nos parece resumir as idéias mais originais de James em relação às experiências espirituais.

resume-se em como observá-las pois não há muita continuidade entre elas e a consciência ordinária. (JAMES, 1929, p 242)

Neste sentido, o livro de James, “As variedades de experiências religiosas”, embora pouco conhecido no Brasil, é uma obra de fundamental importância para quem estuda a religião e sua relação com a subjetividade, assim como para os ainda raros psicólogos que procuram pesquisar a relação entre consciência, substâncias psicoativas e experiências espirituais, religiosas ou místicas. Embora a primeira edição do livro tenha sido feita em 1902, este estudo permanece abrindo novos campos para a pesquisa psicológica, bem como a obra freudiana.

Numerosos autores afirmam que as grandes religiões começaram justamente a partir de uma revelação, de um momento de êxtase, a partir do qual uma série de rituais e dogmas foi engendrada. Mais tarde, esses rituais e crenças foram sistematizados e tornaram-se verdadeiros pontos de apoio para a construção de uma realidade social, partilhada por um grupo e, muitas vezes, instrumento de dominação e de obtenção de poder.

Ou seja, há um momento em que se faz necessário um contato intuitivo, profundo, que passa pelo imaginário e pelos sentimentos do sujeito. Esta experiência une-se a uma doutrina, a algo que está mais ligado ao *logos*.

O que nos parece importante destacar, entre outras questões levantadas por este autor, é que a experiência mística é um fator relevante a ser levado em conta quando analisamos psicologicamente porque a humanidade crê nesta ou naquela idéia. Este estado de consciência traz uma vivência subjetiva que dá sentido e estabelece causalidades entre eventos que racionalmente estão separados - como a morte de um ente querido e uma tempestade de raios, por exemplo.

No caso do neo-xamanismo, que está relacionado ao Daime, tais estados são considerados fundamentais, pois é neles que o xamã trabalha com os espíritos protetores para alcançar a cura de um mal físico, psíquico ou espiritual. Ou seja, ele está inserido na construção social da realidade daquele grupo que crê nos poderes do xamã.

Portanto, embora estes estados e *insights* sejam profundamente pessoais, também é inegável o quanto repercutem na vida social, seja através na mudança no comportamento do

indivíduo e do grupo, seja porque tais “revelações” são incorporadas às idéias religiosas, justificando-as e permitindo que sistemas mais estruturados e formais sejam construídos.

Outra questão que nos parece fundamental é tentar incluir em nossas discussões sobre as representações sociais uma abordagem das emoções. Consideramos que as emoções desempenham um papel relevante na reificação ou abandono desta ou daquela representação social.

As emoções também estão articuladas à questão da memória e do esquecimento. Eventos que nos comovem, e sobretudo eventos que despertam emoções grupais, tendem a ser lembrados com mais clareza do que eventos que não mobilizam emocionalmente os expectadores.

Seguindo a perspectiva transdisciplinar, encontramos contribuições interessantes sobre o tema na sociologia e antropologia. Levi Bruhl (1938) discutiu as experiências místicas dos “primitivos” australianos, elencando as experiências de sonhos, visões e experiências místicas. Embora este talvez seja o mais criticado discípulo de Durkheim, pois foi o que defendeu com mais ardor o estabelecimento de uma escala evolutiva entre primitivo/civilizado, é interessante discutir alguns trechos de sua obra, especialmente porque ele se preocupou em analisar alguns elementos psicológicos e relacioná-los com a criação manutenção de práticas sociais.

Bruhl considerou que as experiências místicas são emocionais por excelência. Elas não possuem sua importância social porque mostram novas técnicas, ou porque são instrumentos fidedignos para mensurar a veracidade de uma afirmação ou julgamento, mas sim porque possuem um forte apelo emocional. Elas não são experiências intelectuais, e sim experiências emocionais com poder de revelação. Tal como afirmou Bruhl:

Dentro do complexo concreto que se produz, é a emoção mesma que é reveladora. Ela implica- ao menos para o sujeito- na certeza que se trata da presença de um poder invisível. Esta implicação não tem nada de lógica. Ela não supõe nem a mais rápida operação intelectual. Ela é somente sentida. E ela não precisa de mais força que esta<sup>40</sup>. (BRUHL 1938, pg.96)

---

<sup>40</sup> Tradução da autora.

Portanto, este tipo de experiência pode apresentar, segundo o autor, todo tipo de ambiguidade e absurdo, porque ela é emocional e não racional. Isso não quer de maneira nenhuma dizer que tais experiências sejam puramente subjetivas e não tenham articulações com a sociedade, pelo contrário: as visões, os sonhos, os mitos são parte integrante e desempenham um papel ativo entre as sociedades “primitivas”. Eles sedimentam tradições e práticas sociais, e estão fortemente relacionadas à linguagem daquele grupo social:

Eu tive a ocasião de rever a questão delicada dos relatos da crença e da experiência entre os primitivos. Vou me reter somente em um ponto neste momento: o simples fato que ela se coloca suficiente para mostrar que dentro da experiência mística dos primitivos os elementos de origem social têm um lugar de incontestável importância. (BRUHL, 1938, pg. 91)

O que Bruhl chama de “emoção reveladora” é responsável por conferir à experiência uma ordem de realidade diferente da realidade vivida no cotidiano. Este tipo de emoção não aparece, segundo ele, somente nas experiências místicas, mas também em certos tipos de sonhos (sobretudo nos sonhos com ancestrais e animais totêmicos<sup>41</sup>), nos mitos e visões. É uma emoção que caracteriza as experiências místicas, e as inserem dentro da dinâmica social, conferindo às mesmas uma legitimidade. Este tema das emoções e experiências místicas é rediscutida pelo antropólogo e terapeuta Fericgla, que abordaremos um pouco mais à frente.

Uma hipótese que pode ser considerada é a de que as experiências místicas e “emoções reveladoras” são especialmente significativas porque estão vinculadas à conteúdos do inconsciente, os quais, uma vez trazidos à consciência, são partilhados pelo grupo, que lhes conferiria um significado comum. A partir disso, as narrativas destas experiências gerariam práticas sociais rituais e cotidianas.

Este vínculo entre inconsciente e representações coletivas é mencionado por C. J. Jung (1976) como um dos argumentos que fundamentam a teoria dos arquétipos, que

---

<sup>41</sup>Bruhl trabalha sobretudo, com dados de campo realizados entre as tribos australianas, tal como Durkheim. É importante lembrar que o sistema de crenças australianas é fortemente apoiado na crença de que existiriam clãs de animais totêmicos, aos quais os homens estariam ligados por parentesco este sistema de parentesco rege casamentos, rituais, viagens e trocas comerciais entre os nativos australianos. Para mais detalhes, consultar Durkheim e seu clássico: “As formas elementares das experiências religiosas”.

seriam possibilidades de estruturas psíquicas presentes no inconsciente pessoal e coletivo.

Quando Jung introduziu a idéia de arquétipo, argumentou que:

(...) no que concerne aos elementos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos- ou melhor- primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde o início dos tempos mais remotos. O termo *representations collectives*, usado por Lévy-Bruhl para designar as figuras simbólicas da cosmovisão primitiva, poderia também ser aplicado aos conteúdos do inconsciente, uma vez que ambos têm praticamente o mesmo significado. (JUNG, 1976, p. 16-17)

No entanto, Jung afirmou que embora estes conteúdos tenham originalmente pertencido ao inconsciente, no momento em que são transmitidos e partilhados pelo grupo, passam a ser conscientes. Portanto, o conceito de arquétipo só se aplica indiretamente à idéia de *representations collectives*, pois estas últimas são elaboradas por grupos inseridos numa história e numa cultura. Os arquétipos seriam bases para os mitos e contos de fada, e num nível pessoal se manifestariam em sonhos e visões. Os arquétipos são essencialmente formas, que ao emergirem para a consciência se preenchem com imagens, experiências, sentimentos e assim por diante.

Além disso, lembremos que as representações sociais já são um conceito teórico que vai além das *representations collectives*. Embora estejamos levando em consideração a proposta de Jung, nosso foco de interessa volta-se justamente para a dimensão do compartilhamento social das mirações. *Grosso modo*, o conceito junguiano de arquétipos parece indicar a emergência de formas do inconsciente coletivo em direção à consciência (ou seja, estruturas arquetípicas que se unem a conteúdos e imagens fornecidos pelas experiências biográficas e culturais do sujeito). O conceito de representações coletivas, além de não aceitar a questão do inconsciente coletivo<sup>42</sup>, foca sua atenção na construção social das representações, bem como as práticas e discursos permeiam as mesmas.

Outra questão é apresentada por Shanon (2004), que afirmou que o conteúdos das mirações diferem significativamente dos conteúdos arquetípicos descritos por Jung:

---

<sup>42</sup> Não temos conhecimento de algum estudioso que tenha se proposto a fazer uma comparação ou uma relação entre os dois conceitos.



O que eu gostaria de apontar aqui é que os universais revelados pelas visões da ayahuasca (...) são diferentes dos arquétipos junguianos. Estes últimos são definidos em termos de grandes questões eternas compreendendo as narrativas da condição humana: a grande mãe, o velho sábio, o herói, o eterno jovem e assemelhados. (...) Os universais de conteúdo revelados pelas visões da ayahuasca são diferentes. Ao invés de papéis psicológicos gerais, funções ou padrões, eles consistem em conteúdos semânticos específicos- animais, plantas, objetos, paisagens e assemelhados. (Shanon in: LABATE E ARAÚJO 2004,pg701)

No entanto, a psicologia junguiana, bem como a psicologia transpessoal, são perspectivas teóricas que se dedicaram de forma mais aprofundada às experiências místicas e à religiosidade, sobretudo num nível individual. No entanto, de acordo com nossa pesquisa, o que é experienciado num trabalho de Daime, ou através de uma meditação profunda, ou numa cerimônia de peiete, etc, vai muito além da história biográfica do indivíduo. Elas precisam do grupo para ancorar seu significado místico- seja o grupo no presente momento em que ocorrem, sejam os grupos através do tempo, que deixaram registros que apóiam o significado daquela experiência.

O que é sentido, não só em termos de visão (*mirar*) como em relação a emoções como “êxtase oceânico”, “profunda integração com o todo”, “profunda compreensão do sentido do universo”, “medo de aniquilamento e desintegração”, podem ser consideradas “emoções reveladoras”, mas consideramos mais apropriado considerá-las “emoções numinosas”: possuem imensa carga de energia psíquica, raramente são experienciadas fora de uma experiência espiritual, e são na maior parte das vezes descritas como muito fortes e reveladoras. Embora seja muito difícil falar sobre elas, sem dúvida quem as experimentou desenvolve um forte sentido de cumplicidade com quem estava ali junto, supostamente vivendo algo semelhante.

Este e tipo de experiência pode se apoiar fortemente no grupo, mas não depende de um mesmo *background* sócio-cultural para acontecer, pois como comentou Shanon, indivíduos com origens e histórias muito diferentes, e que por vezes que nunca se encontraram antes, podem ter mirações com conteúdo e forma semelhante:

É significativo que essas categorias incluam elementos que não têm relação com a vida e a história pessoal dos bebedores. Destacam-se entre eles animais de toda sorte, criaturas e seres fantasmagóricos, figuras

religiosas e de realeza, objetos de arte e magia, e seres divinos. Sublinhe-se que tais conteúdos também aparecem em relatos da primeira sessão de iniciantes sem nenhum conhecimento ou contato prévio com a ayahuasca. Por vezes, há grande semelhança até mesmo entre descrições específicas de certos elementos de conteúdo, feitas por diferentes informantes. Além disso, tomados em sua totalidade, os elementos de conteúdo mais comuns nos relatos parecem definir um quadro único e coerente, ligado, em grande parte, ao mundo do fantástico, do maravilhoso e do encantado. Em linhas gerais, esse quadro aparece em todos os conjuntos de dados analisados aqui: ele se manifesta em relatos feitos por pessoas que não se conhecem mutuamente, vêm de diferentes lugares e têm diversas origens pessoais e socioculturais. (SHANON 2003 p.135)

Shanon, na mesma obra, procurou realizar um inventário dos conteúdos visuais mais comuns nas mirações. Sua pesquisa em psicologia cognitiva é muito valiosa, uma vez que foram pesquisados grupos distintos de indivíduos<sup>43</sup> os quais apresentaram semelhanças notáveis com relação ao conteúdo das mirações.

No entanto, uma pesquisa tão vasta teve que se concentrar nos elementos visuais, com ênfase nos aspectos cognitivos da experiência. Não foram examinadas outras questões que em nossa opinião são partes integrantes e relevantes das mirações, como as emoções e a intuição. Como foi discutido anteriormente, Shanon mencionou sem maior aprofundamento os elementos psicossociais que atravessam as mirações.

Por sua vez a Psicologia Social, talvez porque esteja muito ligada à psicologia cognitiva, tende a abordar as emoções como algo estritamente individual e tem grande dificuldade em integrar as emoções à dinâmica mental como um todo. Consideramos um grande avanço a proposta de Jodelet de que a TRS passe a levar em conta o estudo das emoções. No caso dos estados alterados de consciência e dos estados místicos, as emoções e sentimentos possuem um papel fundamental, uma vez que os elementos cognitivos de organização de discurso e sua transmissão para o grupo também são muito diferentes em relação ao uso cotidiano linguagem. OU seja, muitas vezes o grupo se sente profundamente unido por um sentimento, mesmo que esteja em silêncio ou que cada um esteja mirando

---

<sup>43</sup> Vinculados ou não a religiões ayahuasqueiras, novatos e veteranos, bebedores independentes, e as próprias mirações do autor.

algo diferente. Como afirma uma oração sempre rezada nos trabalhos do Daime: “Um só coração, um só pensamento subirá até Vós<sup>44</sup>”

Por sua vez, Fericgla (2000) afirmou que as emoções são tão importantes para a dinâmica social que deveriam ser tema central nas ciências humanas. No entanto, há tanto na Sociologia quanto na Antropologia um menosprezo, de acordo com o autor, ao que diz respeito às emoções de uma determinada sociedade. Por exemplo, ele considera que o cristianismo católico propõe o amor, a fraternidade e a plenitude do gozo de viver como *modelo emocional ideal* de sua cultura. Porém, o *modelo emocional real* é uma profunda culpa e medo do castigo subsequente, transmitidos pelo processo de socialização primária. Fericgla definiu a articulação entre emoção e sociedade da seguinte maneira:

Segundo a antropologia, as emoções devem ser entendidas como o campo básico sobre o qual se cria a rede de conexões e práticas sociais que derivam em sistemas e conteúdos culturais. *As emoções são a matriz sobre a qual se move a vida social, são tipos básicos de condutas relacionais sobre as quais se dá a comunicação necessária para criar diversos mundos culturais.* (tradução da autora)(grifo do autor. FERICGLA, 2000, p 231<sup>45</sup>)

Para este pesquisador, as emoções estão ligadas à memória e são chaves para a recordação de eventos sociais, sobretudo em grupos que se baseiam narrativas orais para montar sua história. Enquanto os ocidentais letrados organizam sua memória social através de associações abstratas, as populações orais usam as emoções como guias mnemônicos. Isso é especialmente interessante para o estudo dos grupos daimistas, que em seus primórdios foram grupos que quase não usavam a escrita. Os hinos, por exemplo, eram memorizados, muitas vezes levando anos para ser escritos.

Fericgla discutiu as raízes do conceito de emoção (segundo preceitos filosóficos oriundos da Grécia antiga), e abordou alguns antropólogos que trabalharam com as emoções, como Mead e Bateson. Ele também aborda a questão das emoções relacionadas à

---

<sup>44</sup> Prece de Caritas, oração psicografada de origem espírita, rezada em geral ao final dos trabalhos de Concentração do Santo Daime.

<sup>45</sup> Desde la antropología, las emociones deben entenderse como el campo básico sobre el cual se crea la red de conexiones y prácticas sociales que devienen en sistemas y contenidos culturales. *Las emociones son la matriz sobre la que se mueve la vida social, son tipos básicos de conductas relacionales sobre las que se da la comunicación necesaria para crear los diversos mundos culturales.*(grifo do autor. Fericgla, 2000, pg.2

construção das Inteligências Artificiais (IA). As emoções são base de elaboração dos sentimentos, que são mais complexos e estão mais ligados à consciência: “*entenderemos os sentimentos como emoções básicas que passaram pelo filtro da consciência, e portanto da cultura. Os sentimentos são emoções derivadas e secundárias, culturalmente condicionadas e aprendidas, sobre as quais o sujeito exerce consciência. (tradução da autora).*”<sup>46</sup> (grifo do autor. FERICGLA, 2000, p. 9).

De acordo com o autor, as emoções básicas são somente seis- medo, raiva, tristeza, gozo de viver, prazer orgásmico e transe extático. Os sentimentos são muito numerosos e variam de acordo com a cultura na qual estão inseridos, formando um entrelaçamento com a rede social. Das emoções, Fericgla identifica o transe extático como a mais genuinamente humana:

É muito provável que o único espaço emocional inequivocamente humano seja o transe extático, catártico, popularmente conhecido como consciência cósmica ou estado holorênico de consciência. (FERICGLA, 1989) Trata-se de uma experiência emocional de suma importância em todas as culturas, buscada em praticamente todas as religiões e xamanismos clássicos. O transe extático ou catártico é uma implosão para as vivências emocionais mais puras e limpas, provavelmente prévias ao processo de enculturação (“implosão” significa explodir para dentro). (FERICGLA, 2000, p.20)<sup>47</sup>

Os enteógenos são “amplificadores emocionais”, e seus efeitos estão fortemente ligados ao transe extático ou catártico, embora, é claro possamos experimentar todo um universo de emoções e sentimentos durante o uso dos mesmos. Como afirmou o autor, as emoções tem quatro aspectos: o fisiológico, o psicológico, o que está ligado à personalidade do indivíduo e o cultural, resultante do processo de socialização.

<sup>46</sup> *entenderé los sentimientos como emociones básicas que han pasado por el filtro de la consciencia y, por tanto, de la cultura. Los sentimientos son emociones secundarias o derivadas, culturalmente condicionadas y aprendidas, de las que el sujeto es consciente.* <sup>46</sup> (grifo da autora. Fericgla, 2000, pg9)

<sup>47</sup> Es muy probable que el único espacio emocional inequívocamente humano sea el del trance extático, el de la catarsis; popularmente conocido como consciencia cósmica o estado holorênico de consciencia (FERICGLA, 1989). Se trata de una experiencia emocional de primer orden en todas las culturas, buscada por prácticamente todas las religiones y chamanismos clásicos. El trance extático o catártico es una implosión hacia las vivencias emocionales más puras y limpias, probablemente previas al proceso de enculturación (“implosión” significa explotar hacia dentro). (FERICGLA, 2000, p.20)

Desta forma, embora a experiência da miração seja marcadamente emocional e em grande medida não pode ser colocada em palavra, ainda assim estes quatro elementos estão presentes. A miração é desencadeada pelas alterações fisiológicas resultantes da ingestão de daime. Estas alterações são também psicológicas (num sentido de alteração da cognição): percepção modificada do ambiente, das sensações, do próprio organismo; A personalidade passa por uma re-significação dentro da miração- alguns aspectos são reavaliados, alguns são enfatizados, outros são percebidos como negativos, e assim por diante. E por fim, mas não menos importante, o fator cultural, o ritual, a dança e principalmente a música e seu conteúdo transmitem os conteúdos éticos e simbólicos da doutrina aos participantes.

Neste sentido, as emoções e os sentimentos- desempenham um papel relevante na rede social, e seu estudo, embora seja considerado muito apropriadamente por Fericgla como pertencendo ao âmbito da antropologia<sup>48</sup>, nos parece igualmente adequado dentro do universo da psicologia social.

Finalizando, há que se considerar o desafio, proposto por Moscovici, de ampliar a teoria das Representações Sociais, tornando-a mais entrelaçada à cultura e à história do grupo que constrói, mantém ou modifica as representações em questão. Sabemos que tal empreendimento demanda um grande esforço no sentido de procurar encontrar respostas metodológicas que possam dar conta de algo tão fugidivo quanto as experiências extáticas e as emoções, mas consideramos que um trabalho de Doutorado deve justamente trazer inovações para a psicologia social, sem com isso perder qualidade ou credibilidade.

No capítulo seguinte, analisaremos as entrevistas com os daimistas com vistas a comprovar o fenômeno das mirações como socialmente compartilhados, tendo como pressupostos teóricos a TRS, bem como as demais referências teóricas utilizadas em nossa pesquisa.

## **Capítulo 4-Pesquisa de Campo**

### **4.1- O Campo**

---

<sup>48</sup> O campo de estudo proposto por Fericgla para estudar estes fenômenos, “antropologia das emoções”, nos parece muito próximo da psicologia social “mais sociológica”, onde a psicologia não ficaria tão apegada aos estudos cognitivos e poderia ampliar seus estudos dentro do já discutido viés transdisciplinar.

A pesquisa de campo, como já mencionamos, é uma parte fundamental numa pesquisa em Representações Sociais. Para saber o que um grupo pensa, o que sente e como interage com um determinado fenômeno, há que se levantar estas informações diretamente. É igualmente importante que o pesquisador conviva com o grupo, a fim de apreender detalhes sobre o modo como estas pessoas sentem, pensam, conversam e agem em diversos momentos do seu dia-a-dia.

Consideramos, portanto, que a abordagem processual de Denise Jodelet é a que melhor pode dar conta da pesquisa que nos propusemos realizar. Pretendemos trabalhar numa imersão no campo semelhante ao que Jodelet desenvolveu junto aos habitantes de Ainay-le-Chatêu (1989). A abordagem etnográfica, fundada por Malinowski no clássico *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (MALINOWSKI, 1922) foi repensada dentro de um enfoque psicossocial por Jodelet, tal como está no texto “Olhares sobre as metodologias qualitativas<sup>49</sup>”: Vamos lembrar o que dizia Malinowski desde 1922: “uma das condições primordiais para que um trabalho etnográfico seja aceitável é que ele trate da totalidade dos aspectos sociais, culturais e psicológicos da comunidade” (Jodelet, 2003 pg149).

Jodelet mostra, porém, que a abordagem psicossociológica pode e deve evitar dois exageros muito comuns dentro da metodologia etnográfica: a busca da neutralidade ascética, por um lado, e o “subjetivismo impressionista<sup>50</sup>”, por outro. Só uma postura atenta e ao mesmo tempo reflexiva do pesquisador pode dar conta de uma pesquisa que se coloca num limiar muito sutil entre o individual e o coletivo, entre experiências extáticas e práticas sociais:

Adotar uma “postura reflexiva”, torna-se, desde então, um imperativo da prática qualitativa. Somente a vigilância permite dominar os riscos ligados ao engajamento do pesquisador, à sua apreensão do mundo vivido pelo outro, como evitar as interpretações apressadas, as projeções indevidas. Preconiza-se uma volta reflexiva sobre as operações realizadas e as técnicas aplicadas para avaliar a maneira pela qual se procedeu em relação às metas de pesquisa e aos constrangimentos impostos pelo meio, e refletir sobre o que é que o pesquisador quer e deve fazer (Jodelet, 2003, pg155)

<sup>49</sup> Texto ainda não publicado em português. Estamos utilizando a tradução livre de Marie Annik Bernier, do Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia do PPG-Educação da UFMT- Cuiabá, 2003.

<sup>50</sup> Ou seja, a um relato excessivo das impressões do pesquisador em relação ao grupo, como este reagiu aos hábitos e práticas grupais, o que sentiu, etc.

Imbuídos deste enfoque, conseguimos ao longo dos anos de pesquisa para o mestrado e o doutorado uma boa convivência com os grupos daimistas. Tivemos a oportunidade de participar de seus rituais, trabalhar nos mutirões comunitários, partilhar refeições, tomar chá e conversar, enfim, conhecer as práticas sagradas e cotidianas que são partes essenciais da dinâmica social daimista.

Nossos instrumentos de campo foram entrevistas semi-dirigidas, acompanhadas de um questionário com dados gerais, e um diário de campo sobre estes encontros. Através de contatos prévios, foram realizadas vinte e cinco entrevistas com daimistas, que deveriam estar freqüentando os trabalhos espirituais com regularidade e que fossem fardados do Rio de Janeiro. Alguns poucos entrevistados não se fardaram no Rio, isto é, não realizaram a cerimônia de fardamento no Estado, porém conheceram o Daime no Rio e/ou freqüentam a mais de 5 anos igrejas cariocas e fluminenses, o que nos permite afirmar que estão bastante familiarizados com as características psicossociais da doutrina tal como ela é praticada no Rio de Janeiro.

A partir da transcrição destas entrevistas, foi realizada uma análise por categorias temáticas que procuraram abarcar as características psicológicas e sociais das mirações. A entrevista semi-dirigida concentrou-se no tema das mirações e nas relações e práticas sociais geradas a partir desta experiência. Por um lado, procuramos entender o que os entrevistados entendem como mirações, como eles as sentem, como este grupo descreve seus elementos constituintes. Por outro, investigamos que tipos de trocas e relações são construídas antes, durante e após esta experiência de estado alterado de consciência. Também indagamos sobre mudanças na vida dos sujeitos, tais como: mudanças em crenças e/ou ideologias pessoais, abandono ou diminuição de usos de álcool ou drogas, mudanças nos hábitos alimentares, e como as pessoas explicam estas mudanças. Por fim, nos interessamos em registrar relatos que contassem mirações e vivências da irmandade a fim de compreender a experiência do que é ser daimista<sup>51</sup>.

Além disso, elaboramos um diário de campo, o que nos permitiu registrar impressões e detalhes sobre o momento das entrevistas.

---

<sup>51</sup> O roteiro de entrevista está no APÊNDICE 1.

Como o Santo Daime é uma doutrina cujos ensinamentos estão contidos nos hinos, citaremos alguns, para ilustrar algum aspecto que pretendemos enfatizar. Selecionamos estes hinos de hinários muito cantados e conhecidos pelos daimistas, mas não fizemos uma pesquisa sistemática com este ou aquele hinário, tal como foi realizado em nossa pesquisa anterior.

A análise dos dados foi qualitativa. Utilizamos a metodologia de análise de discurso proposta por Bardin (1979), ou seja, tendo em vista o contexto sócio-histórico no qual realizamos nosso trabalho de campo. Os dados foram analisados após serem reorganizados em categorias temáticas.

Nossos entrevistados são daimistas de origem urbana, em geral com bom nível de escolaridade, e que mostram em seus discursos diversas referências artísticas, culturais, sociais e religiosas que podem não ser exatamente semelhantes às referências de fardados de outros tempos ou de igrejas da Europa, ou do Acre, por exemplo.

É importante destacar que uma palavra não é monovalente, ela não possui um significado único onde quer que seja usada ou independentemente de quem a use. O conhecimento das peculiaridades da linguagem dos sujeitos pesquisados permite que se construa de forma mais precisa e cuidadosa os instrumentos conceituais e metodológicos da pesquisa, além de possibilitar uma análise de dados mais proveitosa.

Bardin nos mostrou como “navegar” entre tantos discursos e textos:

A primeira atividade consiste em estabelecer contacto com os documentos a analisar e em conhecer o texto deixando-se invadir por impressões e orientações. (...) Pouco a pouco, a leitura vai-se tornando mais precisa, em função de hipóteses emergentes, da projeção de teorias adaptadas sobre o material e da possível aplicação de técnicas utilizadas sobre materiais análogos.” ( BARDIN 1979, p. 96)

Os sujeitos escolhidos são membros de igrejas daimistas da linha do Padrinho Sebastião. A maioria deles pertence a Igrejas do Cefluris, na cidade do Rio de Janeiro ou a igrejas no interior do Estado. Alguns atualmente frequentam igrejas do Santo Daime ligadas ou associadas ao Cefluris, mas todas as igrejas seguem o calendário e as normas do ritual tal como este foi estabelecido pelo Pd. Sebastião, adotando também as inovações



sugeridas pelo Pd. Alfredo (tais como a realização periódica de trabalhos em que as incorporações são permitidas).

Ao longo de nossos anos de pesquisa, visitamos e fizemos trabalhos espirituais em todas as igrejas freqüentadas por nossos entrevistados, e não vimos nenhuma diferença significativa na condução dos trabalhos de Daime ou no conteúdo doutrinário. Alguns poucos entrevistados frequentam atualmente uma igreja que também realiza trabalhos de umbanda, além do calendário daimista. Nestes casos, tivemos o cuidado de selecionar sujeitos que tivessem passado algum tempo (em geral anos) em igrejas do Cefluris, e alguns destes moraram em comunidades daimistas do interior do Estado do Rio, como Visconde de Mauá e Lumiar.

É interessante lembrar que como nossos sujeitos tinham como pré-requisito como sujeitos da pesquisa, para serem escolhidos para as nossas entrevistas, ser fardados do Rio de Janeiro, os entrevistados com mais anos de doutrina conheceram o Daime no início da década de 80, quando foram fundados o Céu do Mar, no Rio de Janeiro e o Céu da Montanha, em Visconde de Mauá. Portanto, podemos considerar que um fardado do Estado do Rio com vinte anos de doutrina é um fardado antigo, que tem muito a contar sobre a doutrina e o início da expansão. Nosso entrevistado com mais anos de farda conheceu o Daime em 1978 na Colônia 5 Mil, tendo posteriormente fundado uma igreja do Daime próxima à cidade do Rio de Janeiro.

Os daimistas possuem uma prática que vale a pena ressaltar mesmo que brevemente: gostam de visitar outras igrejas e de viajar. A doutrina segue o preceito registrado num hino do Pd. Sebastião: “Recebe todos que chegar/ Faz o que eu te mandar”, e por isso sempre há alguma estrutura de acolhimento para visitantes. Todos os entrevistados e demais fardados com quem temos contato fazem periodicamente trabalhos espirituais em outra igreja que não a sua, seja dentro ou fora do Rio de Janeiro. Não há nenhuma proibição para que tal circulação aconteça, e embora se considere que o dever de um fardado é em primeiro lugar com sua igreja, há um fluxo de visitas e visitantes, principalmente durante os Festivais do meio e do final do ano. As igrejas também hospedam pessoas durante os feitiços, que duram em média três ou quatro dias, podendo em certos casos durar até dez dias. Uma vez que a maioria das igrejas é retirada dos centros

urbanos e os trabalhos terminam tarde, muitas vezes de madrugada, sempre há algum pouso e alimentação disponível aos visitantes, de graça ou por um preço simbólico.

Todos os entrevistados tomam a bebida no mínimo uma vez por mês, sendo que a maioria o faz de uma a três vezes e alguns, mais de quatro vezes. O entrevistado que está a menos tempo na doutrina tinha um ano e seis meses de farda na época da entrevista, e o mais antigo esteve entre os primeiros cariocas a entrar para esta religião. Em média, os entrevistados estão na doutrina a mais de dez anos. Alguns entrevistados são lideranças daimistas - ou por comandarem ou já terem comandado igrejas, ou porque são antigos na doutrina e por isso se tornaram referência para muitos daimistas, ou porque escreveram livros sobre o Santo Daime.

O instrumento de pesquisa de campo (questionário e roteiro de entrevista) foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da UERJ, sendo aprovado. Os sujeitos serão denominados S1, S2, S3, e assim por diante.

Realizamos uma análise de conteúdo com o material resultante. O que nos interessou foi a base argumentativa do discurso dos entrevistados, na ambiência psicossocial à qual eles pertencem. Através da análise, buscamos formas e os conteúdos do compartilhamento das mirações, que vêm desde a sua criação. A miração faz brotar um sujeito constituído socialmente. Tal como veremos tanto através das entrevistas quanto através da bibliografia consultada, fica claro que o efeito do psicoativo não é reduzido à experiência individual neurocognitiva, mas social, coletivamente, constituída.

Embora nem todos possuam diploma universitário, todos os entrevistados são pessoas com bom nível de instrução, pertencentes à classe média. O nível de escolaridade não foi um critério de seleção de sujeitos. Além disso muitos já passaram por terapia ou estão familiarizados com algum tipo de discurso psicológico. É interessante assinalar que cinco entrevistados são psicólogos ou estão nos últimos períodos do curso de psicologia<sup>52</sup>.

Além disso, as respostas dos entrevistados mostraram que poucos já passaram por todas as categorias e formas de mirações: alguns têm poucas e/ou rápidas visões (internas, com os olhos fechados), e entendem a miração como um conjunto de sensações, *insights* e

---

<sup>52</sup> Não dispomos de dados para afirmar se há estatisticamente um grande número de psicólogos e/ou psiquiatras daimistas, mas é possível perceber que de maneira geral há uma familiaridade com termos e conceitos “psis” presentes no discursos dos entrevistados.

emoções. Outros experienciaram visões longas e complexas. Há os que consideram o contato com entidades e seres como parte das mirações, outros já separam este fenômeno numa categoria à parte, definindo-as como uma *atuação* das entidades. Alguns se detiveram nos aspectos terapêuticos da doutrina e da bebida, outros nem sequer mencionaram a questão da cura dentro do Daime.

Nas entrevistas, porém, encontramos uma série de consensos e similaridades no discurso que nos permite afirmar que os daimistas do Rio de Janeiro construíram uma série representações sociais, assim como um existe *ethos* daimista característico e coerente com as concepções e experiências dos sujeitos. Como veremos, as mirações são inseparáveis dos aspectos éticos e sócio-culturais da doutrina.

Há uma série de referências a visões ou a experiências de vidas passadas, contatos mediúnicos com espíritos dos mortos ou entidades dos mais variados panteões (inclusive com os falecidos fundadores do Santo Daime), bem como “viagens no tempo” e fenômenos telepáticos. Muitos relataram ter vivido momentos em que todos os presentes num determinado trabalho espiritual miraram ou sentiram coisas semelhantes, ou receberam comunicações semelhantes de forma intuitiva.

O objetivo central é identificar e analisar como os daimistas descrevem tais experiências, como eles as representam e como elas influenciam suas práticas sociais. Neste sentido, aceitamos suas descrições como elementos que fazem parte do discurso do grupo e que são aceitas como verdades pelos narradores. Nossa intenção foi verificar de que forma estes discursos e crenças constroem representações sociais, alicerçam a memória social e vinculam-se a esta ou àquela prática .

A postura comum na Antropologia e que tem se aplicado também à Psicossociologia, sobretudo das religiões, foi a grande referência adotada e se traduz na ação de narrar e analisar os fenômenos como pertencentes a uma rede de sentidos característica daquele grupo pesquisado, e verificar o que estes fenômenos “fazem falar”, que construções sociais se estabelecem dentro e a partir deles, quais são seus efeitos na vida destes grupos.

Em resumo, o recorte feito do fenômeno da miração, abordou seus aspectos psicossociais. Nosso foco é direcionado ao momento em que a miração acontece, no qual

estão presentes elementos que são experienciados pelo grupo, e também o que é construído a partir da miração: como ela é partilhada, quais são seus efeitos nas práticas sociais dos daimistas, e que mudanças elas acarretam na vida de indivíduos, grupos e sociedade. É importante ressaltar que o fenômeno da miração não se reduz a esses aspectos psicossociais que apresentamos e escolhemos. A miração pode ser compreendida em vários outros aspectos, como o abordado pela psicologia clínica o que faz deste fenômeno um acontecimento complexo, que vai além de qualquer redução epistemológica.

#### **4.2- Aventuras e vicissitudes de uma não-fardada em campo**

Antes de discutir os dados das entrevistas, gostaríamos de partilhar brevemente nossa experiência pessoal entre os daimistas. Isso porque existe uma série de questões referentes a realizar entrevistas e frequentar eventos daimistas sem ser efetivamente fardada.

Quando realizamos nossa pesquisa de Mestrado, entre 2003 e 2005, percebemos que a primeira e obrigatória pergunta ao tentarmos marcar uma entrevista com alguém era: “Você já tomou Daime?”, seguida de: “Você é fardada?”. As respostas - sim para a primeira pergunta, não para a segunda -, nunca fecharam as portas para nenhuma entrevista, mas sem dúvida trouxeram alguma reserva em certos momentos e também alguns questionamentos por parte dos entrevistados.

Minha posição pessoal segue o que considero ser um disparador mestre em qualquer pesquisa: querer de fato conhecer alguma coisa, estar aberto sem opiniões pré-concebidas, e ter um grau de liberdade e neutralidade frente à questão. Ao longo dos seis anos em que frequentei o Santo Daime, participei de muitos trabalhos de concentração, hinários, feitos, trabalhos de cura, trabalhos de São Miguel, e tantos outros. Em geral, minha frequência foi da ordem de um trabalho por mês, às vezes mais, às vezes menos. Não aderir ao Daime teve como fim manter algum distanciamento em relação ao tema e aos sujeitos estudados, tendo assim maior liberdade de exercer a postura crítica tão necessária à pesquisa científica.

Como ser humano, a experiência vivida com o chá e a doutrina foi imensamente enriquecedora e inestimável. Tive experiências pessoais e coletivas maravilhosas, outras vezes aterrorizadoras, outras vezes de muito cansaço, verdadeiros confrontos com meus

limites e resistências. Avaliar o quanto cresci e quantos benefícios pessoais e de auto-conhecimento obtive nestes anos não cabe neste espaço, mas seria impossível não mencionar estes fatores que sim, influenciaram em muito meu estudo e minha vida.

Como sempre expliquei aos meus entrevistados, amigos e demais pessoas que me questionaram sobre o fardamento ao longo destes anos (e foram muitos!), eu não teria hesitado em me fardar caso tivesse tido algum tipo de miração me orientando para tal. Mas minhas experiências de miração, bem como sonhos e intuição nunca foram taxativos a este respeito. Assim, considerei mais interessante, do ponto de vista acadêmico, realizar esta pesquisa como não-fardada, o que me permite analisar e questionar aspectos que possivelmente teria que aceitar simplesmente pela fé dentro da postura de adepta. Aproveito para mais uma vez agradecer às igrejas que ao longo destes anos permitiram minha participação nos trabalhos e às pessoas que tiveram muita paciência com minha posição um tanto ambígua de pesquisadora/participante.

Os daimistas, como qualquer grupo religioso, mantêm algumas reservas com relação a não-fardados. Muitas vezes, percebi que alguns dos futuros entrevistados expressavam mais boa vontade quando antes da entrevista me viam participando de algum trabalho espiritual. Dentro de um trabalho espiritual, sempre procedi com o máximo respeito e acatei todas as instruções e normas. Considero que a postura de avaliação e crítica cabe em outros momentos que não o do ritual.

Com relação aos não fardados, a pergunta se invertia: “Mas, *você* não anda tomando esse chá não, *né*?!” De maneira geral a postura que encontrei entre colegas da academia quando mencionei minha pesquisa foi algo entre a curiosidade, o interesse pelo “exótico” ou o polido desinteresse, mas posso afirmar que minha pesquisa nunca foi tratada em termos pouco respeitosos ou de aberto questionamento/julgamento do tipo: “Mas não é uma seita de malucos???” Parecia haver, contudo, alguma surpresa em ver que uma psicóloga, doutoranda, conseguia participar dos rituais, tomar o chá regularmente fazendo uma pesquisa e escrevendo uma Tese ao mesmo tempo. Também não foram poucos os que, entre o sério e o divertido, me perguntaram se eu não arrumaria uma “amostra” do chá...

Pessoalmente, considero que ter participado do Santo Daime como visitante e pesquisadora foi uma ótima experiência, que me modificou e afetou, sem dúvida. Aprendi

muito sobre a doutrina, ma aprendi ainda mais sobre mim mesma e o universo, tanto no aspecto material quanto sutil. As lições de Amor, de Luz, de Força e de humildade foram muito valiosas, e espero tê-las junto comigo por toda minha vida.

#### **4.3- As mirações e o enfoque psicossocial**

As mirações são sem dúvida um dos principais elementos da doutrina do Santo Daime. Ao lado dos hinos, elas são fundamentais para a experiência pessoal e coletiva nesta religião. Praticamente todas as pesquisas sobre as religiões e práticas ayahuasqueiras abordam em maior ou menor grau as mirações e sua relevância, seja qual for o campo de estudos que se proponha a estudar a ayahuasca e/ou o daime.

Dentro de nossa Tese, o foco são os aspectos psicossociais do fenômeno da miração. Isso de maneira nenhuma quer dizer que a miração seja apenas uma construção psicossocial. Ela sem dúvida é um fenômeno maior e mais complexo, mas a fim de podermos realizar nossa pesquisa, foi necessário fazer um corte epistemológico. Não se trata de um corte conceitual, pois sabemos que a miração possui um nível de complexidade que a impede de ser plenamente dissecada e integralmente analisada por uma estratégia de abordagem científica. É algo vivo, em fluxo permanente entre o individual e o coletivo, o mar, o “astral” e a floresta. Portanto, as mirações estão sujeitas a mudanças constantes definidas pelo tempo e pelas interseções que ocorrem.

Mais uma vez nos cabe ressaltar as dificuldades de falar sobre um fenômeno que encerra o lado mais misterioso, impalpável e imponderável da doutrina. A miração é uma experiência singular, profundamente espiritual e subjetiva. Tal como o sonho, possui um “umbigo”, um lado profundo e indescritível, pois acontece numa dimensão de imagens, que muitas vezes se fundem com percepções, emoções e intuições: imagens-cheiros, intuições – audições, emoções-imagens.

Portanto, não temos a intenção de “decifrar” as mirações, pois elas necessitam do mistério, o que foi reiteradamente mencionado pelos entrevistados. Nossa proposta é investigar o que pode ser narrado e o *como* é narrado, ou seja, como os entrevistados narram suas mirações, que sentidos são atribuídos às mesmas, e o que elas produzem na vida e na dinâmica social daimista.

Tal como apontam os pesquisadores do Daime, a miração é considerada a *Luz* do Santo Daime, e está associada ao lado feminino, *ying*, bem como aos conteúdos psico-espirituais do efeito do chá (e também à folha da chacrona, entre outras associações). O lado masculino do efeito do daime é a *Força*. A força é mais associada ao cipó, ao *yang*, e muitas vezes aos efeitos físicos da bebida. A força do daime compreende os tremores do corpo, o vômito e as *limpezas*<sup>53</sup>, a disposição para bailar horas a fio... E também foi evocada pelos entrevistados para designar os efeitos gerais da bebida e do ritual daimista, como por exemplo: “eu vi tal coisa dentro da força do Daime, eu entendi aquilo através da força e da luz do Daime”. A força é mencionada em algumas entrevistas, podendo ser definida como parte integrante e relevante da experiência do Daime como um todo.

Embora praticamente todos os entrevistados tenham mencionado a recomendação do Pd. Sebastião de se calar sobre as mirações, de guardá-las para si “para que elas não percam sua força”, percebemos que praticamente todos contam para alguém suas experiências pessoais. Os que não contam, quase em sua totalidade, apreciam muito ouvir as narrativas dos outros. As rodas de conversa (sobre mirações ou sobre o trabalho em si) após os trabalhos fortalecem os vínculos de amizade e a identidade daimista. Nem sempre há a intenção de decifrar ou interpretar o conteúdo das mirações, mas há sem dúvida a vontade trocar as experiências e confirmá-las como legítimas dentro do sistema teológico da doutrina. Explicaremos mais adiante como isso acontece.

Do ponto de vista psicológico, são poucos os estudos sobre os estados alterados de consciência causados por enteógenos/Plantas Sagradas ou sobre a miração em particular. A antropologia sem dúvida menciona alguns aspectos psicológicos deste fenômeno, mas compreensivelmente não lhes dá o devido aprofundamento. Alguns estudos psicológicos sobre as mirações comentam seus aspectos neuroquímicos e cognitivos. Tal como mencionamos, Shanon (In: LABATE, ARAÚJO 2004) pesquisou conteúdos comuns nas mirações de grupos distintos de tomadores de Daime/ayahuasca.

Outro autor relevante é o médico francês Jaques Mabit, que dirige desde 1992 o Centro Takiwasi, no Alto Amazonas peruano. Takiwasi é um centro de tratamento alternativo para toxicômanos, que utiliza a ayahuasca, o isolamento em plena selva

---

<sup>53</sup> Os daimistas consideram que o vômito, a diarreia, o choro, são limpezas, que purificam o adepto de alguma toxina física, psicológica ou espiritual.

amazônica, rituais xamânicos e práticas como as *dietas* (abstinência de certos alimentos durante um período de tempo) com objetivo de libertar indivíduos do vício de drogas pesadas (cocaína, heroína, etc).

Mabit escreveu sobre a produção visionária da ayahuasca dentro de rituais dirigidos por curandeiros da Alta Amazônia peruana (In: LABATE, ARAÚJO 2004). O contexto ritual no qual ele realizou suas experiências de campo é do curanderismo ameríndio peruano. Ou seja, as sessões são ativamente comandadas por um Mestre encarnado, que canta os ícaros (canções sagradas) e dirige a produção visionária. No entanto, muitos elementos relatados por ele estão presentes também nas mirações daimistas.

Na abordagem psicossocial vamos procurar compreender o que os daimistas entendem por mirações. Existe uma definição comum, revelada através do discurso dos entrevistados, ou uma série de opiniões diversificadas sobre o assunto? Nas entrevistas, foi perguntado aos entrevistados como estes sentiam ou definiam as mirações, e também porquê eles acham que elas ocorrem.

As respostas dos entrevistados sobre o que vem a ser esta experiência, em sua maioria descrevem a miração como uma expansão da consciência e da sensibilidade, com o objetivo de re-ligar ou re-conectar a pessoa com o Cosmos, com o divino, com um outro nível de realidade e/ou com partes profundas de seu psiquismo. Vejamos:

Você entra num estado alterado de consciência. E... É um outro plano. Você sai dessa realidade e vai pra outro plano. E nesse plano que você se comunica com os seres do Astral. No começo é difícil, porque você tem uma certa resistência de se entregar ao desconhecido, aquilo que você não controla. Outra questão é você dominar a mente. Não deixar que a mente te domine.(S21)

O que eu mais gosto é mirar. E o que é mirar? É quando você tem as visões. Mas essas visões se manifestam de várias formas diferentes. A miração não é sempre, não é constante, pelo contrário, com o passar do tempo ela fica bem circunstancial, um verdadeiro presente... E a miração é quando você pode ver, visualmente, ou entrar numa experiência visual ou sensorial- bonita ou não. Você pode ter só no plano intuitivo, no plano mental, um acúmulo de percepções, sensações que você consegue discernir do seu pensamento: “Ah, isso que eu estou vendo e sentindo está fora da minha experiência, do meu pensamento comum”.(S19)

A miração é uma expansão de consciência. De alguma maneira, é uma expansão de consciência. Existem várias formas de miração, porque de várias maneiras a



gente consegue expandir a nossa consciência. A gente pode mirar de olho aberto, de olho fechado, a gente vê uma situação, vê situações do passado, do presente onde a gente consegue ter um toque, uma luz, uma clareza, a gente mira com situações passadas e com situações do presente, recebe toques sobre essas situações bem do presente, uma luz, com muita clareza. É uma enorme gama de possibilidades. Eu aprendi nesses anos todos justamente isso, a miração tem muito de indescritível, de indefinível. É uma expansão de consciência e percepção. Não se resume a um fenômeno só. (S16)

Alguns defenderam que as mirações se referem exclusivamente a ver, “mirar” com alguma coisa. A miração é um tipo de visão interna, um “ver para dentro”, “ver de olhos fechados” um outro nível de realidade, que permeia e interage com a realidade concreta. Há também a possibilidade de contato com seres, que podem ser entidades (seres divinos), espíritos desencarnados ou mesmo seres da natureza, como os elementais (tais como fadas, duendes, elfos, salamandras) ou até habitantes de outros planetas.

Nestes casos, há uma diferenciação entre o “mirar” e o “entendimento” que acompanha este “mirar”. Há a visão, que pode ou não ter alguma relação com a vida concreta do sujeito, e uma série de “entendimentos” que vem junto, na sequência da imagem ou algum tempo depois (que pode variar entre os dias subseqüentes ao ritual ou mesmo ser uma interpretação da experiência que seria feita ao longo de meses ou anos):

Diferencio. Porque o que eu entendo de miração é essa projeção imagética. São imagens. Você mira. “Mira” de mirar, ver, ainda que não seja algo à frente da sua retina, mas de trás da sua retina. Então você vê. É um *videoclip*. Eu tinha uma amiga que falava, “cara, a miração é um *videoclip*.” (risos) Tem a música, e tem ali uma coisa acontecendo, as mandalas em movimento, tudo ali. Você olha com os olhos do seu inconsciente, ou do seu espírito... Do seu psiquismo, eu não consigo distinguir muito bem essas dimensões do Ser. As instruções você geralmente ouve. Mas elas podem vir acompanhadas de cenas, pra te mostrar. Ela pode ser áudio-visual... Ou ela pode ser só auditiva. (S11)

As imagens internas “miradas” podem em muitos casos servir de inspiração para a *arte visionária*. Ao longo deste capítulo, mostraremos algumas destas imagens feitas pelo artista Alexandre Segrégio, que gentilmente nos permitiu o uso das mesmas:



Revelação. Óleo sobre tela. Alexandre Segrégio. Fonte:  
<http://www.alexandresegregio.art.br/>: Consultado em 08/02/10

Os entendimentos, sim, estão diretamente ligados à vida do sujeito, e em geral consistem em explicações sobre um determinado aspecto de sua vida (por ex, uma relação familiar conflituosa) ou conselhos ligados ao *ethos* daimista: ser mais humilde, mais paciente, perceber a própria vida dentro de uma perspectiva mais ampla que inclui a dimensão cósmica, ter mais consciência do amor divino que permeia a existência, etc.

Estes entendimentos podem vir como instruções ouvidas (clariaudiências), mas é muito comum que os mesmos venham como intuições e *insights*. Repetidas vezes se afirmou nas entrevistas que “as informações chegam, mas não como vozes, e sim como intuições, informações que surgem na mente”.

Os entrevistados ressaltaram que é muito difícil definir em palavras o que são as mirações, e que elas possuem um lado de mistério, de encantamento, que são características essenciais do fenômeno. Podemos perceber uma construção de analogias para tentar descrever as mirações:

Pra mim, mirações são o mesmo que sonhos. Quando a gente dorme, os nossos corpos sutis se desdobram e vão ter experiências nos planos espirituais. E lá, como a substância é luz fluida, ela é plasmável, moldável. Então lá tudo pode se manifestar como quiser. Você pensa numa coisa e plasma essa coisa com a sua idéia. E independente da sua vontade, as coisas podem se plasmar de acordo com o que seus guias querem te mostrar.(S3)

É um estado alterado, você sente que está num estado diferente do seu normal. E eu coloco talvez um pouco diferente das pessoas, que acham que miração é só uma visão, uma coisa de você estar vendo uma imagem ou alguém, uma coisa... Tem isso também, realmente tem essa miração. Mas também tem a miração em que você está num estado seu, introspectivo, seu, diferenciado, alterado, no sentido de diferente, mas que você não está absolutamente tendo visões, você está no seu estado ali.(S6)

É, eu acho que essa coisa é um pouco difícil de definir. O que é miração pra um não é miração pra outro, o que acontece quando eu estou sob o efeito do SD é que a minha intuição e a minha clarividência fica muito forte. Então eu acho que a miração no meu caso funciona na intuição.(S7)

Embora sejam muito apreciadas e dignas de consideração, visões cheias de detalhes, longas e elaboradas, não são muito comuns. Não acontecem em todos os trabalhos ou todo o tempo. Raros entrevistados afirmaram ter mirações assim constantemente. São, no entanto, consideradas muito significativas e fortes, verdadeiros marcos na jornada espiritual.

De maneira geral, a miração é sutil, sentida como uma sensação, uma expansão da consciência, da sensibilidade e da percepção. Sob seu efeito o sujeito passa a captar detalhes do ambiente e de si mesmo que antes passavam despercebidos. Isto é relevante, pois a nosso ver “flexibiliza” a noção de miração e permite aos sujeitos que não tem mirações de cunho marcadamente visual considerarem que também estão tendo mirações, e que estão dentro da “corrente” do Santo Daime.

Mabit (in: LABATE e ARAÚJO2004) comentou que a “*mareação*”, tal como os curandeiros peruanos denominam, pode integrar outros sentidos: percepções auditivas (tais como vozes, músicas, ruídos); percepções estéticas, onde o sujeito sente que partes do eu corpo e rosto se modificaram; percepções de odores (agradáveis ou desagradáveis); percepções de presenças (benéficas ou maléficas), ou do ambiente (que também pode ser percebido como uma atmosfera benéfica ou maléfica), e percepções cruzadas: cheiros percebidos como visões; ruídos percebidos de forma tátil, etc.

Também é preciso considerar como parte da miração o contato com “seres do astral”, “seres divinos”. Os seres divinos fazem um universo muito amplo e ecumênico dentro do sistema de crenças daimistas. Desde os primórdios da doutrina, como vimos anteriormente, o M. Irineu mencionava nos hinos entidades que surgiam nas mirações: Papai Paxá, Equiôr, Estrela D’água, santos do catolicismo popular, e mesmo Jesus Cristo e Nossa Senhora da Conceição são seres divinos, com especial distinção por serem considerados os patronos da doutrina, e por esse e outros motivos, seres especialmente elevados.

Segundo os daimistas do Cefluris e também os da linha do Mestre, este último não permitia incorporações de espíritos desencarnados ou seres divinos nos trabalhos de Daime. Os espíritos deveriam trabalhar “junto”, “ao lado” dos daimistas, exercendo sobre eles sua energia e transmitindo seu conhecimento. Este processo é mencionado como *irradiação* por Monteiro da Silva (2004)

No entanto, o Pd. Sebastião teve todo um envolvimento pré-doutrina com o kardecismo, e ao longo do seu trabalho com o Daime começou a “aparelhar” (incorporar no jargão daimista<sup>54</sup>) espíritos (ALVERGA 1992). Além disso, como veremos quando for discutida a questão do ecumenismo na doutrina, o Santo Daime sofreu e sofre uma forte influência da Umbanda carioca. Esta articulação aparece, por exemplo, quando o Pd. Sebastião abriu os Trabalhos de Estrela ou Cura, que permitem o aparelhamento de espíritos, e o Pd. Alfredo criou os Trabalhos de Mesa Branca e São Miguel, que também permitem incorporações, desde que estas manifestações obedeçam às normas rituais daimistas.

Não iremos nos alongar na questão das incorporações na doutrina neste momento, pois o faremos mais detalhadamente adiante. No entanto, o que queremos enfatizar é que o contato com os seres divinos, as entidades, os guias espirituais fazem parte da miração—manifestam-se em visões, ensinamentos intuídos ou escutados, sensações e na forma de emoções beatificantes ou aterradoras.

As mirações são, portanto, um fenômeno complexo, que reúnem uma série de virtualidades (no sentido de “vir-a-ser”). Ela reúne efeitos psicofarmacológicos, cultura e

---

<sup>54</sup> Uma vez que os daimistas chamam o corpo físico de “aparelho”, a incorporação de espíritos e entidades (seres divinos, ou seres do Astral) é chamado de “aparelhamento”.

indivíduo numa rede de experiências pessoais e coletivas. Portanto, a miração é um estado alterado de consciência pleno de sentido psicossocial, o que a afasta de estados de delírio psicótico. Concordamos com Monteiro da Silva quando este afirma que:

A miração, como processo, não é mera aplicação de um de um idioma para um certo tipo de experiência. Se envolve natureza e cultura vai além, e está aquém, da fantasia patológica. Enquanto manifestação humana com a relativa autonomia do império da cultura, matém credibilidade e plausibilidade através da circulação contínua do discurso que o interpreta. (Monteiro da Silva in: LABATE e ARAÚJO, 2004 p. 436)

#### **4.4- Efeitos *a posteriori*: a miração presente no “mundo da ilusão”**

Os entrevistados contaram que os efeitos do Daime não se resumem ao momento do ritual. Através dos relatos, percebemos que as pessoas permanecem durante algum tempo “conectadas” com aquilo que foi experienciado. Embora as pessoas não fiquem no mesmo grau de expansão de consciência, há uma espécie de vibração que as acompanha.

Os efeitos do chá permanecem presentes, ainda que de forma sutil, durante os dias subsequentes, fazendo-se sentir em sonhos, *insights*, momentos de introspecção, e assim por diante. Esses efeitos *a posteriori* são descritos como uma proteção do Santo Daime que permanece com os sujeitos por alguns dias. São também considerados um argumento veemente em prol do cumprimento da *dieta*, da recomendação de ficar três dias sem sexo, sem álcool e sem comidas pesadas (e de preferência sem carne vermelha ou de porco) após<sup>55</sup> o ritual, para que o daime ingerido continue presente, atuando sobre o corpo, a psique e o espírito do daimista:

“Porque quando você toma Daime você ainda fica com ele 3 dias ainda dentro de você. Então ele pode se manifestar de várias formas, inclusive num sonho. Por isso quando você toma Daime você fica numa espécie de retiro, para você ficar sensível ao que ainda tiver que se revelar pra você, né?” (S21)

Existem também situações da vida cotidiana que podem desencadear mirações sem daime. Isso é absolutamente a-causal, mas parece ser uma situação muito comum entre os daimistas, e tem o feito de instruir que direção tomar numa determinada situação. A

---

<sup>55</sup> A recomendação de fazer esta abstinência três dias antes vai no sentido de purificação e preparação para tomar daime.

miração pode então influenciar a atitude que a pessoa vai tomar em relação à situação que se apresenta. Vejamos:

Mas eu já recebi mirações na rua que eu entendi o significado, por causa da situação também. Numa coisa de trabalho, eu ganhei uma bronca feia por telefone. E aí na hora eu ia responder a bronca e ia perder o trabalho, ia perder dinheiro, ia ser ruim. Mas eu tava com tanta raiva, a coisa foi tão pesada para mim, foi muito forte a coisa, eu ia responder. Mas aí eu fechei os olhos e me vi tomando um tapa de um lado e oferecendo a outra cara. Eu tomava na cara e oferecia... Aí eu entendi: *“Dê a outra face. Não responda, fique quieto, calado.”* E essa é uma das coisas mais fortes de Jesus... Eu entendi isso na hora e funcionou muito bem, sabe?(S1)

Esses efeitos se fazem presentes no cotidiano, na vida em sociedade, no “mundo da ilusão”, como os daimistas gostam de chamar. Podem se manifestar através de sonhos especiais, sentidos e descritos como “sonhos-mirações”, ou “mensagens em sonho”: *“Porque o trabalho continua, né? Nos outros dias depois do trabalho vc ainda está se sentindo na força, na vibração do trabalho. Mas não só nesses momentos. No dia-a-dia, mesmo, às vezes num sonho, alguma coisa assim, acontece aquele encaixe...”*(S2)

Os sonhos assim classificados podem trazer um conselho ou um aviso para o daimista. Tais sonhos parecem estar bastante direcionados às suas práticas cotidianas e suas atitudes em sociedade. Por exemplo, houve quem relatasse ter sonhado com o Pd. Sebastião e a partir desse fato ter decidido se fardar. Outra pessoa contou que sonhou que estava sofrendo um assalto a mão armada no caminho da igreja que frequenta, e cerca de um ano depois ela realmente sofreu um assalto com características quase iguais às do sonho.

Há quem considere que a pessoa possa entrar num estado semelhante à miração durante uma meditação profunda, ou ainda dentro de um estado mediúnico, como os que acontecem num trabalho de mesa espírita. Isso é interessante pois corrobora a nossa concepção de que a miração é um estado de expansão, e não de supressão ou distorção de consciência: *“O Santo Daimé é apenas um instrumento para você afinar esses recursos internos que você têm, nada que não possa ser atingido por um sonho, ou por um estado meditativo...A gente pode considerar como uma meditação, ou um sonho real. Creio que seja isso.”* (S12)

A nosso ver isso já aponta para a visão ecumênica defendida por nossos entrevistados. Eles não só consideram que vários caminhos religiosos são válidos para a elevação espiritual, como também, na opinião de alguns, a miração seria um estado de consciência que pode ser alcançado sem o uso do psicoativo.

Há quem considere as manifestações mediúnicas, seja incorporações, seja o sentir, intuir ou ouvir presenças de seres desencarnados ou entidades, como um fenômeno à parte das mirações. Ou seja, essa seria uma capacidade que pode ser desenvolvida dentro do trabalho com o Daime, mas não é tão essencialmente ligada à doutrina, tal como as mirações são. Por exemplo, uma entrevistada afirmou ter tido uma miração dentro de um trabalho espírita (antes de ter tomado o Daime pela primeira vez). Outro entrevistado afirmou que sua esposa costumava ter mirações mesmo antes de conhecer o Daime.

Há até mesmo relatos de sonhos associados à doutrina que podem ser de certa maneira partilhados. Achamos o caso abaixo bastante raro e curioso:

Eu sei que, por exemplo, a Madrinha da nossa Igreja sonhou que estava recebendo um hino. Na mesma noite o marido dela sonhou que estava recebendo o resto do hino. Ela recebeu uma parte e ele recebeu outra parte. É o Daime que faz isso. Tudo é uma proposta. E o hino trata do mesmo assunto, eles estavam no mesmo lugar na miração...(S4)

Isso mostra que a miração não é um fato isolado, circunscrito ao momento ritual, mas uma experiência que se entrelaça com a vida social dos daimistas, tanto no que toca ao grupo mais restrito quanto em relação à sociedade como um todo.

Portanto, a miração e os ensinamentos decorrentes produzem um profundo contato do ser humano com conteúdos profundos de sua psique: sentimentos extra-ordinários, percepções complexas, *insights*... Mas este estado alterado de consciência também está articulado com o grupo e os ensinamentos daimistas. Não podemos desprezar os efeitos produzidos a partir da relação entre hinos e miração, assunto que iremos explorar a seguir.

#### **4.5-Relação entre hinos e miração**

A relação entre hinos e miração foi tema bastante explorado em nossa pesquisa de mestrado (ARAÚJO,2005). No entanto, as entrevistas de nossa atual pesquisa de campo revelaram alguns elementos que enriqueceram esta análise.

Os hinos, como sabemos, fazem parte de todos os rituais com Santo Daime, e são cantados por todos os participantes. Tal como foi esclarecido anteriormente, os hinos dão um sentido religioso às mirações, dando ao estado alterado de consciência experimentado dentro do ritual uma ênfase espiritual.

Quando trabalhamos com esta questão durante o mestrado, também mencionamos o fato de que os hinos possuem um aspecto misterioso, que se revela apenas durante os rituais, dentro da *força* do daime. Isso faz com que, embora o canto dos hinos seja muito constante e repetitivo (tanto em relação aos conteúdos quanto em relação aos ritmos), ainda assim sempre há algo novo, um aspecto que o participante nunca havia percebido, um *insight* que se revela aqui e ali.

Os hinos possuem, portanto, um aspecto exotérico e esotérico: são a liturgia do Santo Daime e expõem claramente o *ethos* e os valores do grupo: harmonia, amor, verdade, justiça, valorização da natureza e louvores aos seres divinos. O lado esotérico, oculto, misterioso só se revela em certos momentos, e está em grande medida para além das palavras.

Dentro deste último aspecto, podemos afirmar que sem sombra de dúvida os hinos “abrem” a percepção e as emoções de indivíduos e grupo para um saber sutil, diferente do que se está acostumado a partilhar e conhecer no cotidiano. Muitos relatos foram feitos acerca de como, num determinado hino, ou mesmo durante o canto de uma estrofe, foi aberta uma porta através da qual muitos saberes foram desvelados: contatos com seres divinos ou espíritos desencarnados, viagens pelo tempo e/ou espaço, novas maneiras de ver a si mesmo e ao universo:

(...)ir andar pelo astral, ele (*o daime, n.a.*) te leva pelo infinito, não são esses os encaminhamentos que os próprios hinos dão? E tem ali uma linha de miração, que tem a ver, naturalmente, lógico, com aquele hino que está sendo tocado naquela hora. É aquele estímulo proveniente dos ícones acústicos, algumas palavras vão te abrir... Uma vez me aconteceu teve um hino, e toda vez que era cantada a palavra “Deus”, abria pra mim *vuuuuuuuuummm*, uma mandala! Mas



outras vezes o hino está falando de passarinho e você está mirando borboleta. Então também não condiciono... (S11)

O Santo Daime é fiel à suas raízes ayahuasqueiras: entre os xamãs peruanos, o canto dos ícaros está sempre presente. Segundo Luna (1986), que possui uma série de pesquisas sobre o assunto, existem xamãs que conhecem e empregam ícaros para situações específicas: por exemplo, ícaros para quebrar feitiços, ícaros para curar mordida de cobra, para tornar um homem ou mulher férteis, e assim por diante. Luna observa que estes cantos são de conhecimento exclusivo do xamã e em geral é apenas ele que os canta durante as sessões de cura.

Grof (1997) e Fericgla (2004), terapeutas que desenvolveram técnicas que associam estados alterados de consciência e psicoterapia, trouxeram muitos aspectos interessantes sobre o papel fundamental da música como guia e agente curativo durante as sessões. Os dois pesquisadores iniciaram suas descobertas neste campo fazendo uso de substâncias psicoativas/psicodélicas, e depois, cada um à sua maneira, substituiu o uso de substância por técnicas de respiração (em especial exercícios de hiperventilação) associados a música e técnicas corporais. Embora existam diferenças nas técnicas elaboradas e termos empregados pelos dois, seus trabalhos, conclusões e observações são bastante similares em vários pontos.

Embora o contexto em que ambos trabalham seja psicoterapêutico e não filiado a uma religião específica, ambos afirmam que quando camadas mais profundas da psique emergem para a consciência, há um forte componente espiritual presente em seu conteúdo.

Nas técnicas terapêuticas criadas por ambos, a música desempenha um papel fundamental, e a escolha da seqüência das músicas executadas nas sessões é muito cuidadosa. Os condutores destas sessões terapêuticas parecem dar preferência a músicas instrumentais ou músicas em que a letra está numa língua desconhecida pelos participantes, pois num contexto de psicoterapia “profunda” é importante que a experiência de cada um seja vivida com o máximo de liberdade<sup>56</sup> e o mínimo de indução ou direcionamento.

No caso da “terapia psicodélica”, tal como a denomina Grof, a música deve servir de apoio e auxiliar o aprofundamento da experiência:

---

<sup>56</sup> Nestas sessões terapêuticas sempre existem co-terapeutas presentes para evitar algum acidente.

A música ajuda a mobilizar as emoções antigas e a torná-las disponíveis para serem expressas: intensifica e aprofunda o processo e dá um contexto significativo para a experiência. O fluxo contínuo da música cria uma onda que ajuda a pessoa a mover-se através das experiências difíceis e impasses, a superar as defesas psicológicas a submeter-se e a deixar acontecer o processo. (GROF,1997,p.178)

Dentro do contexto ritual, as músicas seguem uma direção contrária. Suas letras são simples, e a repetição característica dos hinos (cada trecho é cantado duas vezes, em uníssono por todos) enfatiza a importância de todos os participantes estarem unidos. Tal como a firma uma oração muito recitada ao final dos rituais daimistas: “Um só coração, um só pensamento<sup>57</sup>”.

Grof, mais uma vez, teceu um comentário pertinente sobre a recomendação de não se fazer qualquer tentativa de racionalizar a experiência proporcionada pela música associada ao estado alterado de consciência no momento em que esta está sendo vivida:

É particularmente importante deixar em suspenso qualquer atividade intelectual em relação à música que está sendo tocada, como tentar adivinhar quem poderia ser o compositor ou qual a sua cultura de origem, explorar sua semelhança com outra música que a pessoa conheça, (...) Deve-se permitir que a música atue na psique e no corpo num modo completamente espontâneo e elementar. Usada desta maneira, a música se torna um meio poderoso para induzir e apoiar estados incomuns de consciência. (GROF 1997, p.179)

Sobre o aspecto exotérico, através do estudo dos textos dos hinos podemos perceber alguns pontos que são incessantemente enfatizados e repetidos:

- 1- Conteúdos de cunho ético/moral: como o daimista deve ser e se comportar, ou seja, ter firmeza<sup>58</sup>, ter amor, ter fé, não querer o que é do outro, etc;
- 2- Emoções e sentimentos que permeiam a experiência: amor, alegria, coragem, medo, sofrimento.
- 3- Louvores e invocações de seres divinos, e muito especialmente ao daime;

---

<sup>57</sup> Trecho da Prece de Cáritas, recitada no fechamento dos rituais de concentração e Trabalhos de Cura e São Miguel. Esta prece pertence originalmente à doutrina espírita.

<sup>58</sup> A firmeza é uma qualidade importante para os daimistas. Em geral significa ter uma atitude de fé, coragem e confiança no daime e na doutrina. Existem muitos hinos importantes, cantados em todos os trabalhos, que advertem ao daimista a importância de se ter firmeza. No momento da miração, é preciso ter firmeza no pensamento para não se perder ou entrar numa *bad trip* (peia, no jargão daimista).

- 4- Cura e merecimento: os pedidos de cura (seja ela física, psicológica ou espiritual) devem ser acompanhados de que se deve “merecer” a cura, ou pela atitude correta e cumprimento dos preceitos dos hinos, ou por merecimentos adquiridos nesta e em outras vidas;

Os hinos muitas vezes atuam como guias da miração, ou chaves para que ela se abra. No primeiro caso, há que se considerar a abundância de imagens presentes nos mesmos, em especial as imagens de natureza. O mar, a floresta, o sol, a lua e as estrelas figuram em grande parte dos hinos, e há descrições muito realistas, por vezes na 1ª pessoa. Este hino do M. Irineu é um belíssimo exemplo de um verdadeiro “roteiro” de miração:

Ia guiado pela Lua  
E as estrelas de uma banda  
Quando eu cheguei em cima de um monte  
Eu escutei um grande estrondo

Este estrondo que eu ouvi  
Foi Deus do céu foi quem ralhou  
Dizendo para todos nós  
Que tem Poder Superior

Eu estava passeando  
Na praia do mar  
Escutei uma voz  
Mandaram me buscar

Aí eu botei os olhos  
Aí vem uma canoa  
Feita de ouro e prata  
E uma Senhora na proa

Quando ela chegou  
Mandou eu embarcar  
Ela disse para mim  
Nós vamos viajar

Nós vamos viajar  
Para um ponto destinado  
Deus e a Virgem Mãe  
Quem vai ao nosso lado

Quando nós chegamos  
Nas campinas desta flor  
Esta é a riqueza  
Do Nosso Pai Criador

Além disso, muitas mirações e experiências vividas no Santo Daime são explicadas e justificadas através de hinos. Ou seja, um bom critério para que uma miração seja considerada “verdadeira” é quando seu conteúdo está em concordância com os ensinamentos dos hinos.

Como já foi colocado anteriormente, (ARAÚJO 2005) os hinos também fazem alusões à memória coletiva do Santo Daime. Embora os hinos sejam recebidos e não compostos, podemos perceber em vários deles trechos que fazem alusão a uma determinada situação enfrentada pelo Mestre, pelo Padrinho ou pela pessoa que recebeu o hino.

Podemos citar, por exemplo, o hino do Pd. Sebastião que faz alusão a um episódio relatado por Mortimer (2000), quando a polícia resolveu dar uma batida em diversos centros daimistas e o Alto Santo, que na época realizava um feitio, escondeu o daime, o cipó e as folhas na mata, procurando despistar a polícia, atitude que Sebastião não teve. Ele preferiu assumir o uso do chá e conseguiu convencer os policiais a permitirem seu uso (o que trouxe mais visibilidade para a doutrina):

Eu vou rezar que é para todo mundo ver  
Pai nosso que estás no céu,  
Vós queira me defender

Pão nosso de cada dia  
Jesus no alto da cruz,  
Sofreu toda agonia

*Eu pedi e meu Pai me deu  
Para eu nunca me esquecer  
De São Irineu (grifo nosso)  
A cruz ele sempre consagrou  
É no céu e na terra,  
Aqui está o meu amor*

Amei e bem soube amar  
Meu Mestre me chamou,  
Eu vim lhe acompanhar  
Jesus ele tem todo amor  
*É aqui que ele está,  
E é aqui que eu estou*

Esta mensagem ele mandou expandir  
Quem não quiser escutar,

| Faça favor ouvir  
 | *Meu Mestre, Ele não se esconde*  
 | *Eu sempre estou atento*  
 | *Com o Santíssimo Sacramento*

Não digas que o Mestre não tem saber  
 Ele bem ensinou  
 E você não quis aprender  
 Agora é que eu quero ver  
 É andar direitinho  
 Sob pena de sofrer

(Hino 108- Pd. Sebastião)

É interessante notar que há aí uma ambigüidade: os hinos são considerados atemporais e seu conteúdo é considerado válido e verdadeiro em qualquer tempo. Porém, simultaneamente, alguns hinos se referem a um episódio pontual que faz parte da memória de um grupo. Outro exemplo desta questão são alguns hinos do Pd. Alfredo que fazem menção a suas viagens pelo mundo para a realização de cerimônias do Santo Daime. Rehen (2006) cita um hino do Pd. Alfredo que faz menção a uma cerimônia daimista que aconteceu aos pés do Cristo Redentor em 1984. Outro hino do Pd. Alfredo menciona uma viagem ao Havaí, tal como mostra este trecho:

No meio destas ondas  
 Me levas a conhecer  
 O poder destas ilhas  
 No seu divino poder  
 Terremotos e vulcões  
 Faz tudo estremecer  
 (6- O Barquinho, recebido pelo Pd. Alfredo)

Da mesma forma, muitos hinos são cantados na primeira pessoa (como o que será mencionado a seguir), e contam sobre um momento ou situação pelo qual a pessoa que recebeu aquele passou, ou algum conhecimento que lhe foi revelado. Este ensinamento é partilhado através do canto e fortalece a corrente, unindo a todos a través da música, tal como Rehen colocou:

No universo do Santo Daime, o canto coletivo dos hinos narrados na primeira pessoa do singular acaba rompendo - simbolicamente - todas as fronteiras tão bem definidas e valorizadas dentro do ritual: seja os limites entre as dimensões do “astral” e a Terra, como também entre os gêneros e

as fases da vida. Durante as cerimônias, os homens e mulheres não devem nem mesmo pisar no espaço pré-estabelecido para o bailado do gênero oposto, (...)Apenas com a música, a unicidade destas dimensões é possível, permitindo uma flexibilidade das fronteiras tão nítidas no plano da *performance*.(Rehen, 2006 p.168)

Existem portanto hinos que contam um pouco da história de quem os recebeu, ou seja, podem ser considerados hinos “autobiográficos”,sem que com isso deixem de ser considerados recebidos, ou seja, ditados por um ser espiritual. Em geral, os elementos contidos nestes hinos também geram um sentimento de identificação, fazendo com que o ouvinte sinta aquela história de vida como tendo algo em comum com a sua própria. Mas ao mesmo tempo que eles falam sobre a história de vida de uma pessoa específica, aquela história é apropriada pelo grupo e cada um se sente o protagonista do hino. Os sentimentos expressos nos hinos se espalham pela corrente, e os participantes se sentem compartilhando daquele episódio, unindo o pessoal ao coletivo. Um bom exemplo é este hino de Lucio Mortimer:

Eu conto para todos  
Com grande satisfação  
Como foi que eu cheguei  
Na casa do Padrinho Sebastião

Eu vinha pelo mundo  
Caminhando sem parar  
Eu buscava uma coisa  
Sem saber onde encontrar

Eu vivia iludido  
E meu ser querendo a Luz  
Pois desde o nascimento  
Fui chamado por Jesus

Quando eu tomei o daime  
Quando sentei nessa mesa  
Eu vi o amor de Deus  
E a vida no esplendor da natureza

Muito eu já recebi  
Agradeço a meu Padrinho  
Pois foi o seu grande amor  
A chave do meu caminho

Esta articulação entre hinos e memória social revela uma série de aspectos relevantes e pouco estudados. Alguns elementos são abordados na dissertação em Ciências Sociais de Rehen (2007), que pesquisou a questão do recebimento e oferta dos hinos. Explicando melhor: no Santo Daime, um hino é recebido por alguém, e muitas vezes, a pessoa que o recebeu oferta o hino, ou seja, dedica-o a alguma pessoa, para expressar gratidão, ou como uma forma de dar um conselho a esta pessoa, e assim por diante. Os hinos são “presentes do Astral” (e Rehen relacionou alguns trechos de hinos que fazem menção à concepção de hino como presente), mas também pode ser presenteado (ofertado) a alguém:

O surgimento de um novo hino envolve basicamente dois momentos: a entrega do cântico que parte de um “ser divino” alcançando um “aparelho” receptor e a oferta que parte deste até um outro daimista (algumas vezes o hino pode ser ofertado por um daimista de uma só vez para outras duas pessoas, como casais ou irmãos, ou até para uma família inteira). No geral, o ciclo da oferta envolve um “ser” e dois neófitos, um deles que recebe o hino para entregá-lo e outro que ganha o presente “recebido” mediúnicamente pelo primeiro. Todos passam a entoar esses hinos nas datas em que os hinários dos dois adeptos forem cantados, estando categorizados de diferentes formas: no hinário daquele que recebe espiritualmente o hino integra a seção de “hinos recebidos” e no hinário de quem recebe a oferta o mesmo cântico entra na seção dos “hinos ofertados”. Embora o hino seja cantado por todos os frequentadores das cerimônias, ele não é oferecido para uma terceira pessoa, estando restrito a um único ato de oferta após o recebimento sobrenatural.(REHEN 2007,p.157,158)

O oferecimento de um hino recebido<sup>59</sup> foi uma prática iniciada pelo Pd. Sebastião em seu segundo hinário, “Nova Jerusalém” que se iniciou após o Padrinho ter considerado completo seu primeiro hinário “O Justiceiro”. Ofertar um hino a alguém é considerado um gesto de apreço e amizade. As ofertas ficam registradas no caderno de hinos do “dono” do hinário - o nome da pessoa para quem o hino foi ofertado fica registrado abaixo do título do hino - como por exemplo: “Brilho do Sol”, último hino recebido pelo Padrinho, foi ofertado para o padrinho Paulo Roberto, líder do Céu do Mar, do Rio de Janeiro.

---

<sup>59</sup> Ou seja, a pessoa recebe o hino e o dedica a alguém. Isso fica registrado no hinário da pessoa que recebeu, logo embaixo do título do hino está o nome da pessoa a quem ele foi ofertado.

Os hinos ofertados criam vínculos de amizade ou apreço de quem oferta em relação a quem recebe. Algumas vezes, o hino ofertado passa a fazer parte do hinário da pessoa que o recebeu, num “capítulo” de “hinos ofertados”, como é o caso do hinário de Lúcio Mortimer, que se inicia com 11 hinos oferecidos a ele pelo Pd. Sebastião, Pd, Alfredo, amigos, etc. Outras vezes, os hinários são coletâneas de hinos ofertados, como é o caso do Pd. Manoel Corrente, que nunca recebeu um hino mas possui um hinário com 43 hinos ofertados a ele por diversas pessoas.

Alguns hinos são ofertados a uma determinada pessoa por mencionarem uma entidade ou ser associado a ela. Por exemplo, os damistas crêem que existe uma ligação entre o Pd. Alfredo e o Rei Salomão, e portanto hinos recebidos que fazem menção a Salomão costumam ser ofertados ao Padrinho. O padrinho carioca Paulo Roberto, da Igreja Céu do Mar, acredita ter proteção especial de Ogum Beira-Mar, e portanto diversos hinos que invocam esta entidade são ofertados a ele.

No entanto, essa escolha da pessoa para quem se oferta o hino envolve fatores racionais e não-rationais. Rehen relatou depoimentos de diversos líderes daimistas que contaram que diversos amigos ou parentes que lhes pedem um hino não são contemplados, pois a escolha da oferta passa sobretudo pela intuição.

O recebimento de um hino é algo sagrado e muito pessoal: ninguém pode prever quando e nem de que forma isso irá acontecer, e Rehen (2007), que pesquisou extensamente esta questão, afirmou que raramente um hino é recebido dentro de um hinário. Geralmente ele é recebido nos dias subsequentes a um trabalho espiritual, podendo acontecer através de um sonho, ou quando a pessoa está tomando banho, ou até dirigindo. Mas é inegável que o hino possui implicações importantes para a sociedade daimista, tanto por seu conteúdo quanto em relação a “para quem” ele é ofertado:

Embora vivido como espontâneo, existe uma gramática própria deste tipo de presentear e isso mostra que a doutrina criou elementos para valorizar um discurso emotivo da oferta. (...)No caso do Santo Daime é uma oferta que tem início no plano “sagrado” e se estende aos homens, fortalecendo alianças e vínculos sociais, conforme o próprio Padrinho Alfredo definiu em outro momento da entrevista:

*“A oferta é uma questão de dedicação mesmo, natural. São dedicações que chegam naturalmente, às vezes a pessoa está trabalhando junto, de*



*ombro a ombro ou tem uma cura a fazer relaciona àquela mensagem (...)  
então, isso é uma coisa mais de um laço familiar do próprio hinário. Eu  
acredito que o hino traz uma direção para aquela pessoa que recebe o  
presente.”*(Pd. Alfredo, in:REHEN, 2007,p.179) 161

Outro detalhe relevante analisado por Rehen é o fato de que alguns hinos dialogam entre si. Ou seja, existem hinos que fazem menção a hinos anteriores, presentes nos hinários de outros membros da doutrina. Tanto com relação ao conteúdo quanto em relação à métrica, é possível perceber que existem hinos que reafirmam determinados aspectos contidos em outros. Um bom exemplo é a inclusão recente de um hino na Oração<sup>60</sup> da Md. Nonata, filha da Md. Rita e do Pd. Sebastião, casada com o Pd. Paulo Roberto do Céu do Mar. Este 13º hino, “Magia da Oração”, faz em seu conteúdo um resumo dos 12 hinos anteriores.

Há também hinos que fazem uma advertência, ou trazem um conselho para um momento particular vivido pela irmandade. Embora nossa proposta atual não passe pela análise de conteúdo dos hinários, percebemos que os hinários dos padrinhos, madrinhas e dirigentes das igrejas fazem referência as dificuldades e questões vividas por aquela determinada igreja. Tal como vimos anteriormente (ARAÚJO, 2005), muitos hinos fazem menção à desunião dentro da irmandade, e advertem contra uma série de “imperfeições”: rebeldia, falsidade, falta de seriedade em praticar os ensinamentos do Daime, etc.

É preciso deixar claro, mais uma vez, que os hinos ajudam a direcionar as mirações e são elementos fundamentais na rede psicossocial daimista. No entanto, o aspecto “mágico” dos hinos está sempre presente durante o ritual: pode-se estar cantando um hino que fale do Sol e se esteja tendo uma miração totalmente diversa, com borboletas, por exemplo.

Portanto, nem sempre um hino que faz louvores aos seres divinos e à natureza vai despertar mirações sobre estes temas. A experiência vivida no ritual daimista é complexa e pode trazer momentos de prazer ou de sofrimento. Como veremos, os adeptos consideram que sob o efeito do Daime tudo se torna um grande aprendizado, uma lição ensinada

---

<sup>60</sup> Estamos nos referindo ao conjunto de 12 hinos do Pd. Sebastião e do Pd. Alfredo, cantados nos Trabalhos de Concentração das igrejas da linha do Padrinho. A Oração conta agora com 13 hinos.

durante os rituais e que repercute no cotidiano. Não importa se essa lição é dolorosa ou prazerosa, o que importa é ter coragem e conseguir vivê-la ao máximo.

#### 4.6- Dualidades complementares: mirações “boas” e “ruins”

Devemos enfatizar aqui o forte componente de emoções e sentimentos presentes na miração, que se opõem às tentativas de racionalização. Para os entrevistados, procurar raciocinar sobre a miração no momento em que ela acontece é um grave erro, que em geral faz com que a pessoa pare de mirar, saia do estado alterado de consciência, ou, em alguns casos, passe por maus momentos, de medo, pânico ou sensações ruins - na linguagem daimista, passe por uma *peia*.

A carga emocional presente no momento da miração é muito forte e “colore” fortemente as demais percepções dos sujeitos. As emoções positivas mais mencionadas foram: amor, bem-aventurança, êxtase, comunhão com o cosmos e com os presentes. As negativas em geral se referiram a medo, confusão, sensação de estar morrendo ou enlouquecendo, sensação de estar sendo assediado por seres maléficos, ou ser transportado para um lugar ruim, escuro, cheio de sofrimento.

No entanto, as experiências boas e ruins ganham um sentido maior dentro das mirações, sendo considerados como parte do processo pelo qual o sujeito deve passar. Os entrevistados mencionaram especificamente dois casos que ao que parecem são bem recorrentes:

1-As experiências ruins acontecem para que a pessoa tome consciência de algo que precisa ser mudado<sup>61</sup>, de algum conflito ou “nó”, de alguma falta cometida que precisa ser assimilada pelo sujeito, para que ele reveja sua conduta e/ou peça perdão, se reconcilie com alguém; Como consta no hino do Pd. Waldete, filho do Pd. Sebastião e irmão do Pd. Alfredo:

Eu tomo Daime  
É para ver os meus defeitos  
Eu tomo Daime

---

<sup>61</sup> Com relação a seu modo de agir, de se comportar, de pensar, etc.

É para eu me corrigir<sup>62</sup>

2-As experiências e emoções ruins precedem as experiências positivas. A pessoa precisa primeiro passar por um momento de dificuldade e desconforto para só então ver a luz, ascender, libertar-se. A peia então ganha o sentido de prova: a pessoa precisa passar por ela com sucesso (sem se amedrontar excessivamente, sem tentar evitar ou “fugir” da miração por ex..) para que depois alcance os momentos de êxtase:

Porque muitas vezes *pra* chegar na miração você passa por um momento difícil. Eu já passei por vários momentos difíceis. (...) E era muito forte o trabalho de Estrela com o Pd. Sebastião presente. Então a miração vinha e trazia um medo, um mal estar, um medo de ver as coisas... Então o pessoal fala: “ah, na miração você vomita, passa mal,” eu tinha muita dificuldade de vomitar. Então eu caía, desmaiava. Mas *pra* cair eu sofria muito. Mas quando eu me entregava, a miração vinha clara, e só vinha luz. E muita coisa boa.(S15)

Você abre, por exemplo, pode até ver uma coisa meio feia, mas se não tiver medo pode começar a ver às claras. Como diz Jung, o Jung dos psicanalistas foi o que mais teorizou sobre isso. Aquilo ali tem muito a ver. Eu acho que o processo é aquele que você passa, você começa a ver escuridão, depois da escuridão você vai ver... A claridade, né? (S9)

Para os daimistas, uma experiência que envolva aspectos assustadores, provações e dificuldades físicas (tais como vômitos, e até desmaios) é positiva, pois faz a pessoa enfrentar suas dificuldades, testar sua coragem, conhecer o lado escuro de si mesma ou do universo ao seu redor. Está aqui muito presente a idéia do espiritismo kardecista de evolução (o espírito encarnado deve elevar-se da confusão, ignorância e escuridão para o conhecimento da verdade, e conseqüentemente para a iluminação).

Também foi muito mencionado o objetivo de conhecer o “Eu Inferior” (composto pelos desejos, apegos, aversões e ignorância do ser humano) e o “Eu Superior”- o lado iluminado e sábio que segundo os daimistas todos nós possuímos, nossa “centelha divina”. A dinâmica psicológica envolvida neste processo é de integração entre Eu Inferior e Eu

<sup>62</sup> Hinário do Pd. Waldete, hino 14: Eu tomo Daime/É para ver os meus defeitos/Eu tomo Daime/É para eu me corrigir/Eu tomo Daime/ É para ascender minha luz/ E esta luz é/Meu Jesus é quem me dá/ Por isso eu devo consagrar/No coração/Que também é /Da Virgem da Conceição/Eu tomo Daime/E considero este vinho/O mesmo vinho/Que Jesus deu pra tomar/Aos seus apóstolos/ E disse em minha memória/Que é para sempre/Esta luz nunca faltar.

Superior, sendo que à medida que o daimista vai adquirindo mais conhecimento este último tenderá a predominar em sua conduta e personalidade. Note-se que para os daimistas não é possível ou necessariamente desejável *eliminar* ou excluir os elementos do Eu Inferior: ele deve ser conhecido e “trabalhado”, não exorcizado.

Os conceitos de Eu Inferior e Superior pertencem originalmente à Grande Fraternidade Branca, grupo esotérico ao qual o M. Irineu foi filiado durante algum tempo. Embora os daimistas não tenham mencionado muito a Fraternidade em suas entrevistas, esta perspectiva de constante evolução e aprimoramento do espírito humano foi bastante evocada, sendo usada como justificativa para uma série de situações. Vale a pena lembrar que a questão da evolução do espírito ao longo das encarnações é uma tônica no espiritismo kardecista, e que este último, como veremos mais adiante, tem grande inserção na doutrina daimista na atualidade.

Assim, as mirações “maravilhosas” consistem em imagens confortadoras, belas, cheias de natureza, e que trazem uma grande sensação de paz, completude, bem-aventurança. Em geral foram narradas com muito prazer pelos entrevistados- olhos brilhando, sorrisos, abundância de detalhes. Esse tipo de miração é considerado um presente, uma benção, um merecimento.

As mirações com elementos mais “pesados” e “difíceis”, porém, não são evitadas: os entrevistados reafirmaram muitas vezes que elas têm que ser enfrentadas com coragem, pois trazem também entendimentos e ensinamentos: são como remédios amargos, mas que têm bom efeito. Tal como Grof afirma acerca de experiências similares<sup>63</sup> que fazem parte das técnicas terapêuticas desenvolvidas por ele:

As experiências holotrópicas, encontradas no processo de auto-exploração profunda, têm um potencial curativo intrínseco. Aquelas experiências que são de natureza difícil e dolorosa, se forem completadas e bem integradas, parecem eliminar as fontes de emoções e tensões perturbadoras. As experiências holotrópicas estáticas e unitivas removem a sensação de alienação, criam sentimentos de pertencer, infundem força, otimismo e

---

<sup>63</sup> Consideramos que a experiência daimista é uma experiência holotrópica, uma vez que direciona o a experiência individual para a percepção de um todo-integrado, dotado de sentido intrínseco. Lembremos que segundo Grof, as experiências holotrópicas podem se vividas em contextos terapêuticos ou rituais, e podem ser resultantes de meditações, danças, cantos, uso de substâncias psicoativas, e exercícios respiratórios específicos.

bem-estar no indivíduo e aumentam a auto-. Limpam os sentidos e os abrem para a percepção de extraordinária riqueza, beleza e mistério da existência. A experiência de unidade fundamental com o resto da criação aumenta a tolerância e a paciência em relação aos outros, diminui o nível de agressão, e amplia a capacidade de sinergia e cooperação. (GROF, 1997, p.251)

Neste sentido, os entrevistados afirmaram que o Daime é capaz de proporcionar uma “psicoterapia profunda”. Ele traz aspectos inconscientes para a consciência, produz insights sobre determinados aspectos da personalidade do sujeito, ou sobre as relações afetivas do mesmo. Ou ainda, redimensiona os problemas pessoais e interpessoais do indivíduo, pois adiciona a estas questões uma dimensão de espiritualidade e de universalidade que antes ele não possuía. Um de nossos entrevistados afirmou o seguinte sobre esse aspecto psicoterapêutico da experiência:

E o Daime ele traz a Força da doutrina, que tem muitos ensinamentos ali contidos nos hinos e tudo, então traz a vivência desse estudo, e pra mim da doutrina espírita porque eu já estudava, mas dentro de uma força que mexe muito mais com a sua mente, com as suas estruturas mentais. Como funciona a sua mente, né? Então é como se botasse a sua mente numa máquina de lavar. Aquilo ali é lavado, e virado do avesso, e alvejado, e pendurado no Sol pra secar, e passado no sabão em pó, entendeu? A sua mente e o seu corpo, a sua alma, é muito forte! A Força do Daime é como se fosse... Lava, transforma você, a imagem da máquina de lavar, balança você . Balança, estica, aperta, comprime, estica, balança, transpassa... Todas as imagens que você pode imaginar de penetração, de transformação, de elasticidade, de mudança, e no fundo volta pra você de novo, *vocêzinho* mais uma vez começando... Mas é muito forte, então tem vezes que você está ali dentro da Força do Daime, que pega mesmo, e você pensa: “Quê que eu fui fazer, pra quê que eu vim fazer isso ?” Porque dá medo, tem o medo da transformação. É uma força que transforma você realmente, transformação cotidiana. (S22)

Outros entrevistados confirmaram esse grande potencial psicoterapêutico do trabalho com o Daime. Porém, alguns consideram que é importante somar a esse trabalho uma psicoterapia formal. Ou seja, um psicoterapeuta que compreenda e analise sem julgamentos pré-concebidos (ou seja, sem psicopatologizar *a priori*) as imagens e conteúdos que vêm à tona com as mirações pode ser de imensa valia para que o fardado consiga separar o que é miração e o que é erro ou confusão causados, por exemplo., pelos medos, ou pela inexperiência do indivíduo. Em nenhum momento percebemos um discurso

exclusivista em relação ao Daime e à doutrina, do tipo: “Só o Daime basta para resolver todo e qualquer problema da pessoa”. Muitos consideram inclusive que seria muito interessante que se criassem grupos de discussão e troca de experiências ligados às igrejas daimistas, assunto que abordamos mais detalhadamente num outro momento.

Como veremos mais adiante, os daimistas traçam uma diferença entre *mirações* ruins/assustadoras e “estados de confusão”, quando a pessoa ou a corrente (o grupo que está realizando o Trabalho), “perdem a firmeza”, e não conseguem manter a concentração necessária, caindo num estado que é descrito como “confuso”, “errado”, muitas vezes, causado pelo medo de “se entregar” à miração ou ao processo do Daime como um todo. Estes estados “confusos” são considerados muito perigosos, pois são associados, em última instância, ao risco de loucura, de perda de controle, de ilusão.

Outra dinâmica muito mencionada é a de que a miração não é uma constante e não acontece em todos os trabalhos, sobretudo para quem já tem alguns anos de participação na doutrina. Os entrevistados que já tem mais de cinco anos de farda afirmaram que no início se tem mais mirações, e elas são mais intensas, com imagens mais fortes, e maior duração. Após algum tempo, as mirações passam a acontecer mais amiúde, e em geral tornam-se mais sutis: manifestam-se mais como sensações e intuições e menos como visões.

Não, não tenho mirações com frequência, porque muitas vezes no trabalho o Daime só dá aquela força, pra você atravessar o trabalho. Ele não é um trabalho de miração. É uma forma dele se manifestar, ele te dá aquela luz, força, brilho. É uma coisa que ele te deixa bem ali, sabe? Esse é um tipo de trabalho que é muito comum. (S16)

As explicações sobre este ritmo, esta dinâmica de manifestação das mirações também vai por três vias principais:

1- Explicação “espiritualizada”: O Daime primeiro mostra o seu poder de forma “espetacular”, para que a pessoa saiba “do que ele é capaz”. Como diz o hino do Mestre: “Eu tomo esta bebida que tem poder inacreditável”. Depois já não é mais necessário que as mirações sejam tão fortes. Elas o serão quando a pessoa necessitar ver claramente alguma coisa (e isto não é decidido pelo sujeito, mas sim “pelo Daime” ou “pelo Mestre”:

Já, e muitas, muitas. Desde assim do 1º dia. O 1º dia inclusive foi dos mais importantes. Parecia que abriu tudo, uma coisa da Força que disse: “olha, isso aqui é um resgate. Eu tô te mostrando tudo, e conforme o tempo for passando e você for se perfilando, talvez as mirações não serão mais tão presentes. Eu tive uma certa noção disso. Isso eu senti não só no 1º Trabalho, mas nos 1os Trabalhos, conforme foi perdendo a intensidade, e as mirações começaram a vir de outra forma.(S8)

2- Explicação “institucional”: Alguns entrevistados mais antigos, com mais de 15 anos de doutrina, afirmaram que “a doutrina mudou”. Na visão destas pessoas, os Trabalhos espirituais eram mais simples no início, e não havia uma grande preocupação com o rigor ritual, fiscalização e normas (pelo menos nos primórdios das igrejas do Rio de Janeiro), até porque o número de participantes era pequeno, havia menos distração e barulho. As pessoas se preocupavam mais com a busca espiritual e o Trabalho em si, e menos com os aspectos normativos:

Tem uma coisa que eu sinto, que o Padrinho gostava muito, no início os nossos assuntos eram muito mais espiritualizados, eram muito mais interessantes, o nível de miração era mais alto. Eu sinto que a gente perdeu um pouco isso. Hoje em dia a gente conversa muito sobre as dificuldades e problemas de cada igreja. A gente dispende muita energia com algumas demandas locais. A ponto da gente deixar de mirar coisas interessantes. A gente vivia isso mais antigamente. Quando o Daime chegou aqui no Rio de Janeiro, não tinha Igreja. Era um grupinho. O trabalho era muito mais individual mesmo com um do lado do outro. (...) A gente não tinha fiscalização, canto,era um gravadorzinho tocando e cada um por si. No máximo o que a gente fazia era dar a mão pra um irmão, ajudar um irmão a vomitar, fazer uma limpeza.. Então era diferente. Hoje em dia a gente tem tanta ocupação dentro da Igreja, que se a gente não tem uma concentração... (S16)

3- Explicação fitoquímica/ enteógena: um menor número de entrevistados mencionou que o tipo de daime usado no Trabalho tem influência direta sobre a qualidade das mirações. Primeiro porque existem, segundo estes daimistas, diferentes qualidades do chá que são destinados à Concentrações, outros tipos mais próprios para Hinários, e outros ainda usados em Trabalhos de Cura. Em segundo lugar, outros mencionaram que o feitio é um momento muito especial, e que o Daime feito na mata, em lugares bem distantes das

grandes cidades e suas distrações, fica mais forte, com mais potencial para gerar mirações. Bons feitores de daime também tem influência sobre o chá que está sendo preparado:

168

Ao tipo de Daime. Ao tipo de feitio. De onde veio esse Daime, quem fez esse Daime? Por isso que o Daime da floresta, do Juruá é o que todo mundo mais quer, eu considero o mais puro, porque as pessoas que fazem são mais simples, estão mais integradas na natureza, tem menos coisas na cabeça... Mas isso não quer dizer que um Daime feito na cidade não possa ser muito bom. Isso quer dizer que um Jagube e uma Rainha criados no seu próprio eco-sistema, entendeu? Ele tem a força, não só espiritual, mas da própria terra, dos minerais, do clima daquele lugar. Se eu pego aquelas plantas e trago pra um lugar diferente, um clima diferente, fica diferente! (...) Mas o Daime da floresta, ele realmente... É a força da Floresta. E o Daime que tem um feitio, que ele tem uma experiência, ele chama os seres do Astral quando ele está cozinhando, sabe? Ele tem aquela atenção especial, não se conversa, não se briga, 3 dias antes e 3 depois não tem relação sexual, não come carne, e tal... Aquilo eleva! Já num feitio com brigas e desavenças o Daime perde a força, com certeza!(S21)



Preparo. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte: [www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)

Consultado em 08/02/10

Desta maneira, tudo que é vivido dentro do estado alterado de consciência ganha sentido: tudo opera para aumentar o auto-conhecimento dos participantes da doutrina. Isso é importante, pois muitas vezes a miração traz vivências de desconforto e por vezes até de



sofrimento físico (como dores de barriga, vômitos, etc) e portanto é importante que tudo seja compreendido como algo pelo qual a pessoa precisa passar para alcançar uma *cura*, ou um melhor entendimento acerca de algo.

#### **4.7- Contar ou não contar: eis a questão**

Os entrevistados afirmaram que a miração tem componentes “coletivos” e “pessoais”. Com relação a estes últimos, enfatizaram que a miração traz informações pessoais e intransferíveis<sup>64</sup>. Ela pode usar uma simbologia universal (por exemplo, visões de cobras ou de florestas e do mar) mas o que aquela símbolo significa ou que papel ela desempenha diz respeito à vida do sujeito que vivencia aquilo naquele momento. Por isso, a primeira pessoa que precisa compreender e interpretar (se este for o caso) é a própria:

A pessoa vai entender a miração, digamos, em duas partes. Uma é o conhecimento para você pessoal, informação codificada, só o seu ser é capaz de entender aquilo ali. O conteúdo é intransferível. Mas a experiência é comum. Então se circunstancialmente você tem experiências ou muito difíceis, você vai para lugares muito difíceis, ou experiências em que você vai para lugares em que você pacifica o seu próprio ser interior, (...) uma realização, isso é comum. Agora, o conteúdo é quase que compreensível para cada um. É pessoal. Ele escolhe, usa temas, é como uma língua, é um código que você é capaz de entender...(S19)

Isso corrobora um aspecto essencial da doutrina que, em nossa opinião, faz com que ela seja tão bem aceita entre a classe-média alta das grandes cidades contemporâneas: a privacidade da espiritualidade e o individualismo. A experiência espiritual no Santo Daime é conduzida pelo coletivo (músicos, puxadoras de hinos, “zeladores/servidores<sup>65</sup>” do Daime, e não necessariamente requer a presença de um sacerdote. Embora exista a figura do dirigente ou do padrinho/madrinha, estes não conduzem a cerimônia como um padre ou pastor. As normas rituais são transmitidas aos visitantes e novatos antes do Trabalho, existem os fiscais que tem entre suas funções fazer com estas normas sejam respeitadas, mas a experiência espiritual é muito pessoal e subjetiva. O auto-conhecimento é realmente

---

<sup>64</sup> Ou seja, seria impossível dois indivíduos terem mirações exatamente iguais. Sempre há um componente pessoal nestas vivências.

<sup>65</sup> Os servidores de Daime são os fardados encarregados de servir os despachos (doses) de Daime durante a cerimônia. Esse cargo por costume não é exercido por mulheres, fato que causa críticas entre alguns fardados (e sobretudo fardadas).

um dos aspectos essenciais dentro da doutrina. Podemos resumir da seguinte maneira: “O Daime é você, Deus e a chave para fazer essa conexão (o chá)”.

No entanto, o ritual em si, seus elementos iconográficos, o modo como o salão é arrumado e as pessoas se distribuem no espaço, as já citadas normas e muito especialmente os hinos exercem uma forte influência sobre as mirações. Como afirmou um dos entrevistados:

Porque boa parte dos hinos parece um filme, *né?* “Eu estava passeando na beira do mar/ ouvi uma voz mandaram me buscar”. *Pô*, esse hino do Mestre, quantas vezes eu passei com N. Senhora. na canoa, *né?* Com esse hino. Ele cria o “ambiente”. Tem um outro, como é? “Um estrondo e uma voz ralhou”. “Subi o monte e encontrei com meu Mestre sentado num trono dourado”. Esse do Pd. Sebastião... Você entra num trabalho forte, com maracá, violão, sanfona, irmãos, incenso, tudo, e “Entrei num salão dourado”... Você, lógico, entra no salão dourado, claro! (risos) Você não vai estar em outro lugar que não seja o salão dourado. E isso é maravilhoso, *né?*(S1)

Além dos aspectos coletivos envolvidos da experiência do ritual, existe toda uma gama de relações psicossociais envolvidas nas relações pessoais pós-trabalho. Os entrevistados afirmaram que gostam de contar suas mirações para amigos ou pessoas em quem confiam (cônjuges, ou pessoas mais velhas na doutrina com quem se tem algum tipo de relação mais íntima) simplesmente para partilhar a experiência. Nesse sentido podemos perceber que contar uma miração é uma prova de confiança, uma dádiva que fortalece o vínculo de amizade com aquela determinada pessoa. A vontade de dividir com alguém um momento muito forte e especial costuma ser apontado como o principal motivo para que alguém conte uma miração para outrem. Soma-se a isso a vontade e tentativa de interpretar o sentido da miração, de encontrar o significado de alguma imagem simbólica surgida na vivência:

Eu acho que o trabalho de auto-conhecimento, e pra mim o Daime é muito um trabalho de auto-conhecimento, se eu quero conhecer a Verdade eu não vou perguntar para alguém o que é. Se vem pra mim, eu que tenho que destrinchar. Quando aquilo já foi destrinchado, aí que eu vou e conto. Normalmente eu não conto algo que eu ainda não destrinchei. Eu que tenho que destrinchar. Ninguém vai destrinchar por mim, eu acredito.

Exatamente pra mim o Santo Daime traz essa liberdade. Traz essa Força, de você ir buscar isso dentro de você. As suas respostas. (S14)

Há os que consideram que existem pessoas fora da doutrina capazes de ouvir e/ou entender suas mirações (parentes próximos, a mãe, ou o companheiro, ou analista), mas outros acham difícil para pessoas que nunca tomaram daime entender as mirações sem pré-conceitos. Os que possuem famílias na doutrina mencionaram que gostam de dividir suas experiências quando consideram nisso importante para o fortalecimento da união familiar (por ex.emplo, quando a miração diz respeito à vida familiar ou a algum membro da mesma).

Por outro lado, muitos mencionaram já ter sofrido incompreensões por parte de pessoas de fora da doutrina e também por pessoas dentro da doutrina. Não há, pelo menos no que diz respeito aos daimistas do Rio de Janeiro, um hábito de contar suas experiências aos padrinhos, madrinhas ou dirigentes das igrejas do Sudeste. Mencionou-se muito a questão de que a pessoa mais indicada para interpretar ou entender uma miração seria a própria, ou então alguém que esteja muito próximo e conheça bem a vida de quem viveu a miração em questão.

Bem, a miração é um mistério, né! Todas as religiões tem “leia a Bíblia”, “Escute o padre, o pastor” O Daime não, é a miração, ela é a porta pra comunicação com Deus, né. Não é Bíblia, não é padre, não é pastor, não é ninguém. É você, Deus e a chave. (S9)

Em alguns casos, os entrevistados consideraram que uma opinião vinda de quem não os conhece (e mais ainda de quem nunca tomou daime) poderia confundir a questão, mais do que esclarecer. Já um amigo teria além da boa vontade em ouvir, um genuíno interesse em ajudar a interpretar ou decifrar a miração. Ou seja, as mirações são partilhadas e pode-se afirmar que há uma rede de troca de narrativas de mirações, mas que passa mais pela via dos vínculos afetivos do que pela via da autoridade.

Embora a memória social daimista registre que o Pd. Sebastião “passava a limpo” suas mirações e hinos com o M. Irineu, e que este era um costume entre os fardados de sua época, essa prática não parece ter se enraizado muito na atualidade. Alguns entrevistados mencionaram o fato de que os dirigentes das igrejas são “pessoas muito ocupadas”, e que

não teriam tempo de atender as pessoas caso houvesse o costume de lhes levar as mirações. Outros, porém, reiteram o fato de que a miração é um momento pessoal e intransferível, e que portanto seria muito difícil partilhá-la com quem não está diretamente convivendo com a pessoa<sup>66</sup>:

É circunstancial. Porque o próprio padrinho, (...) É um ser humano limitado, está vivendo as mesmas experiências, lidando com as mesmas dificuldades e possibilidades que você. Então... “Ah, vou pegar o Pd. Alfredo!” Bem, a paciência educada ele vai ter com certeza. Mas ele vai dar uma explicação do ponto de vista dele. Não vai me resolver. A opinião do outro sobre a minha miração não me resolve nada na verdade. Não resolve o que você quer tirar daquilo, o suco. Nem açúcar pro suco eu acho que dá, é intransferível. A pessoa ouve e tal, mas qualquer opinião que ela der é de fora, é alienígena, na verdade ela vai usar uma simbologia que explique... Porque ela sabe, às vezes o racional explica, mas o buraco é mais embaixo! Não satisfaz, a opinião, pode até ajudar, mas pra mim pessoalmente não satisfaz.(S19)

Há também uma questão importante dentro da dinâmica psicossocial do Santo Daime: embora os dirigentes das igrejas sejam em geral chamados de “padrinhos” e “madrinhas”, eles em geral não são considerados como pessoas especialmente dotadas de conhecimento espiritual suficiente para entender o significado das mirações dos fardados. Esta habilidade parece ser um dom especial de alguns padrinhos e madrinhas “de antigamente”, “do norte”, ou de alguns raros padrinhos e dirigentes “do sul” na atualidade. Não se verificou entre os entrevistados algo semelhante à confissão, tal como ela é praticada na igreja católica, ou às práticas de testemunho, encontradas em algumas igrejas neopentecostais.

Há um consenso sobre o valor da liderança do Pd. Alfredo e seu papel como promotor e incentivador da expansão da doutrina. No entanto, os entrevistados explicaram que ele viaja muito pelas diversas igrejas do Brasil e exterior, e este seria o motivo pelo qual não há uma prática de procurá-lo para partilhar mirações, como acontecia com o M. Irineu e o Pd. Sebastião:

---

<sup>66</sup> Oficialmente, ou seja, de acordo com as instruções do Mestre e do padrinho, narrar mirações é proibido (ou pelo menos não recomendado). Portanto, não há o hábito de contar as mirações para o padrinho ou madrinha das igrejas, pois isso seria uma transgressão.

Bom, veja bem, quando o Padrinho *tava* vivo, e os padrinhos antigos do Norte... Porque existem vários clãs nessa linha, os Mota, os Carneiro, os Corrente... Esses padrinhos quando estavam vivos realmente o negócio era com eles. Eram os gurus. Nós estamos vivendo uma nova etapa na doutrina. Eles se foram, *né*. Não há uma autoridade eminente. A autoridade mais eminente é o Alfredo, que é o filho... O Alfredo, naturalmente, e a Md. Rita, mas as responsabilidades dele são tantas, que não dá nem pra chegar. Então é uma 2ª etapa.(S9)

#### 4.8- Irmandade

O Santo Daime é uma religião que promove uma ampla interação entre o individual e o coletivo, o ritual e o cotidiano, o auto-conhecimento e a transformação grupal. A vida e as práticas comunitárias são estimuladas e bem vistas. Tal como já foi mencionada em nossa pesquisa de mestrado (ARAÚJO 2005), os daimistas levam muito a sério o hino que diz: “É rezar e por em prática”.

A argumentação de que o Daime é uma religião onde a coletividade é enfatizada encontra respaldo tanto nos textos dos hinos, quanto nas práticas rituais, e é defendida pela ampla maioria dos estudiosos do tema.

Essa experiência coletiva, de acordo com os daimistas, não é apenas objetiva, mas em grande parte subjetiva. O momento da miração expõe uma série de fenômenos psicossociais muito interessantes e relevantes. Embora seja inegável que a miração seja algo que “passe a limpo” a vida da pessoa, e traga muitos entendimentos sobre seu Si-Mesmo, seu *Self*, sua missão na Terra, etc, também é inegável a forte influência e troca entre o indivíduo e o grupo no momento ritual.

Neste trecho da análise das entrevistas, iremos num primeiro momento examinar como o sentimento de coletividade é sentido durante o ritual, e depois passaremos a abordar os aspectos da irmandade e da coletividade tal como ela é vivida no cotidiano. Essa separação é meramente didática, para que possamos compreender melhor determinados aspectos psicossociais.

Durante os hinários, em que todos dançam e cantam unidos, é particularmente perceptível os efeitos da união do grupo sobre o estado mental dos participantes. O ritmo, os hinos, o daime, as fardas se unem e contribuem para que todos sintam partes de um todo maior. Mauss (1974) descreve um ritual realizado por tribos da Nova Guiné onde as

mulheres dançam por toda a noite e usa este exemplo para analisar a profunda relação entre a psicologia e o grupo social:

Este movimento rítmico, uniforme e contínuo, e a expressão imediata de um estado mental em que a consciência de cada um é monopolizada por um só sentimento, uma só idéia alucinante- a Ada finalidade comum. (...) Confundidos no transporte de sua dança, na febre de sua agitação, formam um só corpo e uma só alma. Só então é que o corpo social se realiza verdadeiramente, pois, num momento desse, suas células- os indivíduos- estão tão pouco isoladas como, talvez, as células do organismo individual. (MAUSS, 1974, p.161)

No caso do Daime, Groisman (1999) já menciona o sentimento de coletividade vivido no trabalho de Daime, a chamada *corrente*: estar na corrente, sentir a corrente, é essencial para que o trabalho com o Daime aconteça:

A corrente espiritual marca uma sintonização de forças cósmicas. Enquanto parte central do rito, a corrente é um fator motivador das performances individuais e grupais. Neste sentido, a corrente é o resultado da integração das forças espirituais, pessoais e coletiva, envolvidas no ritual.(...) Quando a corrente está forte, há a possibilidade de cada um ascender a planos mais altos na espiritualidade, conforme o merecimento pessoal. (GROISMAN 1999,p.70)

O autor afirma que o canto dos hinos forma a base e o fortalecimento da corrente. São os hinos que constroem a corrente, que unificam as pessoas, funcionando como mantras que conduzem os indivíduos para um sentimento de coletividade. Concordamos com este aspecto, e consideramos que o bailado, a dança ritual, também é um elemento muito forte na formação da corrente. Os hinos alinham o grupo numa determinada vibração, numa determinada atmosfera, “são, ao mesmo tempo, mensagem substantiva e mensagem perceptiva” (Groisman, 1999,p.70)

A corrente apresenta alguns fenômenos considerados reais pelos daimistas e que apresentam difícil descrição e abordagem dentro da psicologia científica: produz sensações de que se está captando informações das pessoas presentes (telepatia), ou faz com que várias pessoas aleguem ter sentido a mesma sensação ou emoção, enfim, ter tido mirações semelhantes num determinado momento do ritual. “A informação passa pela corrente e

alguns são capazes de captá-la” seria um resumo das explicações dadas por nossos entrevistados:

inclusive de no mesmo dia no salão as pessoas terem mirações coletivas, tanto no externo quanto a nível intuitivo, assim, na meditação. Então eu acho que realmente pode, porque a informação está no cosmos e as pessoas mais sensíveis podem captar dali uma mesma coisa. Porque que vai ser sempre diferente, se está todo mundo ali no mesmo contexto, todo mundo no mesmo mundo, então às vezes uma pessoa vê de uma forma, outra vê de outra, mas todo mundo vai captar a mesma coisa.(S8)

Este elo interpessoal começa a ser construído no início do trabalho espiritual e depende de uma série de fatores: das pessoas presentes estarem concentradas estarem concentradas no ritual, terem feito a dieta que o precede (abstinência de sexo, álcool e alimentos “pesados”, gordurosos, etc, três dias antes), rezarem e cantarem com força e fé, etc. A harmonia no canto e na dança sem dúvida fortalecem a corrente, e o fato dos fardados presentes no ritual estarem bem concentrados e atentos ao que está se passando também. São citados outros fatores “espirituais” que estão fora de qualquer tentativa de controle dos presentes: num dia a corrente pode ser sentida como forte, em outros como difícil, pesada, ou em outros como fraca.

Além disso, os entrevistados afirmaram que os daimistas que estiverem mais “sintonizados” podem captar melhor as informações que passam pela corrente. Essas pessoas, por terem o propósito de elevação espiritual bem firme em suas mentes, podem inclusive ter mirações semelhantes, pois estão buscando coisas parecidas. Portanto, a emoção e o objetivo com que se toma o Daimé pode unir essas pessoas dentro da corrente:

Acho que estando numa corrente, onde está todo mundo ali, participando em conjunto, pedindo força, saúde, acho que as entidades da força e da saúde, os seres todos, se apresentam são sentidos, ou visualmente ou... Acho que é muito por causa disso, por causa da corrente. Às vezes até correntes em lugares diferentes, tipo um trabalho que está sendo realizado aqui, outro em outro lugar, as pessoas sentiram coisas parecidas ou iguais. Em igrejas diferentes. Tipo: se comunicaram antes do trabalho e depois do trabalho, e “Poxa!” Isso já aconteceu. Muito por uma corrente espiritual, uma turma... (S17)

Foi explicado também que quando a corrente está forte, a força de cura e a possibilidade de “ascender a planos superiores” é maior. Por isso, para que as

possibilidades de cura e de conhecimento sejam potencializadas, não basta que os cuidados ou o saber individual sejam incrementados. As pessoas precisam estar unidas para que o ritual e as mirações apresentem toda sua força e eficácia:

Eu acho que o grande objetivo assim de um trabalho espiritual seria você conseguir alinhar todo mundo que está ali numa coisa só- num só coração, num só pensamento. Aí você entra naquela corrente que te leva... Todo mundo mirando, entende? Nesse sentido sim. E todo mundo naquele instante, conseguiu alinhar no mesmo som do maracá, no mesmo som da afinação da voz, no mesmo bailado, todo mundo alinhado em Sol, Lua, Estrela, faz uma corrente só, e leva todos a um estado maior. Aí sim, estaria todo mundo numa miração. Agora, as mirações de cada um vão ser diferentes, porque tem a ver com a experiência de cada um. (S6)

Alguns entrevistados consideram que embora seja possível fazer trabalhos de Daime sozinho, é preciso a força e a união coletiva para que ensinamentos mais elevados possam ser alcançados:

Mas eu sempre falava pra ela (*uma amiga daimista, com quem a entrevistada fazia trabalhos em pequenos grupos, de 3 ou 4 pessoas, n.a.*) que Cura, grande, era na Corrente. Eu sempre soube, mas tem uma história do Santo Daime que quando estamos na corrente, principalmente aquela corrente que o Mestre colocou, quadrada, sem abertura, fechada, é como se fosse um mundo girando, (faz o som do maracá com a boca: *tchá,tchá,tchá...*). Aquilo ali vai criando uma aura que eu creio que irradiando *pro* que *tá* em torno, *pro* que a gente não enxerga, muita coisa. (S20)

Por isso, os entrevistados com mais anos de farda consideram importante zelar pela organização e pelos aspectos objetivos do ritual, para que outros participantes possam através da corrente alcançar conhecimentos, saberes e curas já vividos por eles:

Como eu também tenho muito serviço do trabalho, que é ajudar os outros, ajudar na parte estrutural do trabalho, manter a vela, estar atenta e tal. Você tem que estar atenta com as coisas ali, e aí eu não tenho muita miração. Eu tenho mais uma sensação de bem-estar... Porque pra miração abrir assim, você passa por um processo muito forte. Então como agora eu tenho mais o serviço assim, eu me sinto bem, mas não tenho mais aquelas revelações. (...) Mas você também tem que aprender a trabalhar com a Força, no serviço, menos nesse processo interno, né. Afinal, você



já viu tanta coisa, chega uma hora que você tem que doar mais mesmo. Então isso é muito sutil, vai mais pela intuição... (S14)

Isso não parece implicar num sacrifício em prol do outro, mas simplesmente é um aspecto do trabalho com o Daime. É preciso que aquele grupo se torne cada vez mais unido e harmonizado, para que todos possam crescer juntos.

Nas entrevistas foi muito comum a concepção de que na força do Daime o grupo ali presente tem uma força maior do que a simples soma das pessoas no salão, e que durante o trabalho algumas informações podem vir ao mesmo tempo para vários participantes. Em alguns dos relatos e descrições de mirações extremamente fortes e “elevadas” (por ex., visitas a lugares paradisíacos, encontros com N. Senhora ou Jesus), a pessoa percebeu que havia outras pessoas neste “outro plano”, algumas das que estavam fisicamente presentes naquele determinado trabalho. Vejamos:

Então eu via estrelas e aí o Chico Corrente, na miração ali acontecendo, só tinha umas 3 ou 4 pessoas que viram isso, mas do lado de lá eu via quem estava junto comigo. Daquele monte de gente só tinha uns 4 lá. E o Chico falou: “A Virgem da Conceição, aqui presente”- ele falou isso, ele viu Ela. Ele falou e eu só ria, ia falar o quê? Eu só ria. Então eu tive esse privilégio, de vê-la, de ter esse conhecimento, que pra mim mudou minha vida. (S10)

(...) é porque o Daime é corrente, o Daime é grupo, ele não é uma experiência isolada, ele sempre é em grupo. Então se num trabalho os aparelhos estão capacitados e gabaritados, naquele momento, se as circunstâncias permitirem, essas pessoas vão pra lugares incríveis, e vão junto. E é a melhor coisa do Daime. Até agora eu falei do individual, mas o Daime tem aquela coisa do grupal, do barco, do navio, e esse navio é uma nave. Ela sobe porque os aparelhos estão capacitados pra subir. E quando ela sobe, todo mundo vê junto. Uns mais outros menos, mas todos juntos. (...) Mas quando todos vão, todos vivem isso. E todos sabem que viveram isso. E aí é inesquecível. Essa capacitação como o coletivo é o grande segredo. (S19)

Esse “espírito de grupo” não se assemelha a uma lavagem cerebral, pois uma mesma informação que “passa pela corrente” pode ser captada de formas diferentes pelos participantes. Por ex., muitas pessoas podem sentir uma determinada sensação ou perceber que uma determinada energia atravessou o grupo, mas cada um irá explicar esse fenômeno

a sua maneira, ou utilizar códigos diferentes para descrevê-la. Ou seja, o sentimento de ser um só com o coletivo é forte e muito comum na doutrina, mas não podemos dizer que as pessoas, por mais “gabaritadas” que sejam, vejam exatamente as mesmas imagens ou recebam exatamente as mesmas informações:

Eu particularmente teve uma época que eu estava na igreja X, que durante um momento eu vi tudo, tudo iluminado sobre a Igreja e um barulho assim do universo, um barulho diferente, que ficou um tempo. E aí esse barulho se afastou e foi embora. Pra mim era uma nave. Pensei: uma coisa muito forte aconteceu aqui. E depois neste dia eu escutei outras pessoas falando desse momento conversei com outras pessoas que afirmaram que com certeza viram a mesma coisa que eu. (...) Se naquele dia a gente chamou e fez contato com aquela energia, porque foi muito real. E cada um falou que era uma coisa. Uns falaram que era uma energia de São Miguel, eu achei que era uma nave...Mas foi um muito intenso, forte, vivido por todos.(S20)

Estar na corrente e sentir a união espiritual do grupo na força do Daime é algo de suma importância, muito enfatizado pelos entrevistados. Consideramos que as explicações dos entrevistados sobre estes momentos também se alinham com o ecletismo e as linhas espirituais mais evocadas por esta ou aquela igreja. Ou seja, igrejas que possuem uma tônica mais espírita tendem a explicar a corrente em termos de aproximação de determinada entidades e de determinadas “vibrações”. Membros de igrejas que possuem mais influência das práticas orientais tendem a explicar a corrente dentro de uma ótica que leva em conta a meditação, a concentração mental, a atenção plena. Por exemplo, uma entrevistada frequentou durante algum tempo uma igreja que se situa ao lado de uma fazenda comunitária dos Hare Krishnas, e teve a seguinte miração:

E uma outra que foi muito linda, muito suave e fantástica, que veio pra mostrar a igualdade de todos. Foi nesse lugar que tem uma conexão muito forte com a linha oriental e lá tanto faz você estar com os olhos abertos ou fechados (...) mas nessa eu via cada pessoa com uma chamazinha no coração. Eu olhava para um e outro, outro, outro, e todos estavam com uma chamazinha viva no centro do peito. E sentia aquela coisa boa, um calor, uma coisa de ver em si e no outro.(S11)

Como vimos, os daimistas têm esses momentos de união com o coletivo em alta conta. Ao mesmo tempo, existem alguns cuidados e perigos a se ter com a corrente. A

sensação de estar “aberto” ao outro, captando o que passa pela corrente, deve acontecer sem que a pessoa perca sua concentração ou seu foco no trabalho. Muitos entrevistados afirmaram que é possível captar pensamentos e “confusões” alheias, ou ainda, remontando às raízes xamânicas da doutrina, que pessoas podem captar os pensamentos e segredos dos outros e usar isso para causar prejuízos. Tal como afirmou uma de nossas entrevistadas:

E a gente tem que tomar cuidado com quem está do lado, ter o famoso corpo fechado, porque quem está na corrente, é bom sempre estar entronizado naquela energia que é tua e não deixar entrar coisas negativas, nem de um lado nem do outro. São aparelhos que tem que saber se limpar rápido. O trabalho espiritual é muito fino, e no daime às vezes a gente vai enxergando isso. Tem horas que eu olho a corrente e vou vendo coisas (*intuindo questões dos outros, na.*). (S20)

#### **4.9 - A irmandade no dia-a-dia**

A experiência de fazer parte da irmandade de forma alguma se restringe ao momento ritual. Podemos afirmar que a experiência do Santo Daime como um todo é muito forte para o grupo tanto no ritual quanto no cotidiano. Os ensinamentos dos hinos e os entendimentos alcançados dentro do ritual só fazem sentido se forem pontos de partida para mudanças no comportamento do daimista com sua família, seus amigos e com o mundo a sua volta.

O Santo Daime propõe uma série de atividades ligadas à igreja. Atualmente, a maioria das igrejas daimistas no Estado do Rio possuem um Jardim. Entende-se por Jardim uma plantação (em geral pouco extensa) de jagubes e rainhas, e pede-se aos membros da igreja que periodicamente doem algumas horas de trabalho no manejo dessas plantações. Esse trabalho, embora demande um certo esforço, especialmente entre daimistas urbanos que não estão acostumados a lidar com a terra, é considerado muito especial pelo contato com a natureza que proporciona. Os Jardins, no caso do Santo Daime, são cultivados seguindo-se o modelo de agro-floresta: os jagubes e rainhas são cultivados dentro da mata atlântica, e não de forma extensa e isolada, como nas monoculturas.

Nesse sentido, nosso convívio com os daimistas durante o trabalho de campo permite acrescentar que o amor à natureza é quase que um imperativo dentro da doutrina. As pessoas em geral têm muitas plantas em suas casas, gostam de ter jardins floridos ou se

possível morar longe de áreas densamente povoadas, apartamentos, etc. Embora a questão da ecologia e do amor à natureza não tenha sido investigado diretamente em nossas entrevistas, pudemos observar como a preservação da mata, das plantas e dos animais é uma preocupação e um tema recorrente nas conversas informais.



Estrela da farda. Foto de Marco Gracie Imperial, cedida pelo autor. Fonte: <http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=14701326862365035609&aid=1220117708>  
Consulta: 10/02/10

As igrejas do Santo Daime, tal como já afirmamos, ficam em sua maioria em locais de muita natureza, se possível perto ou dentro de reservas ambientais ou APAs. Os daimistas são muito interessados pela Floresta Amazônica, berço da doutrina, mas também se preocupam com a natureza local e muitas vezes se engajam em projetos de proteção à Mata Atlântica, no caso do Rio de Janeiro. Também estão sempre bem atualizados em temas como aquecimento global, enchentes, desastres ambientais e formas de preservar a natureza. Embora a questão da preocupação com o meio ambiente não tenha sido diretamente abordada em nossas entrevistas, ela surgiu espontaneamente em vários momentos.

Muitas entrevistas foram inclusive realizadas a beira mar, ou numa casa nas montanhas, entre as árvores, ou a beira d'água. Os daimistas possuem um forte amor pela floresta, pelos rios e pelo mar, e essa relação com a natureza é mencionada, buscada e exaltada em vários momentos. Entre os daimistas cariocas há uma visão muito otimista e por vezes idealizada da natureza, que é sempre associada à beleza, à harmonia e a sentimentos de pureza.

Porque muita gente que chega no Daime é tão verdadeiro, a estatura espiritual que a gente chega, é tão real, que as pessoas querem entregar completamente, àquele mundo, digamos assim. Só quer falar disso, os interesses, só naquilo. Não é nem a bebida. Não é nem que as pessoas fiquem procurando tomar Daime o tempo todo, não é isso, porque o Daime é muito forte, mas é aquela coisa prazerosa que tem principalmente na linha do Pd. Sebastião que é a irmandade. As pessoas querendo ficar juntas, às vezes até juntas demais.(S20)

Existem também encontros para festas de aniversário das igrejas, onde daimistas de todo Brasil e do exterior se reúnem. Esses momentos não fazem parte do calendário oficial do Cefluris, mas são bem conhecidos e divulgados, via internet ou por convites entre amigos mesmo.

Cada igreja estabelece mutirões para construção ou manutenção, por exemplo., do quarto ou da casinha onde ficam as crianças durante os trabalhos, ou de cozinha geral (quando há uma), ou para a limpeza da igreja.

Um ponto alto de reunião de membros da doutrina são os feitos do Santo Daime, quando os participantes vão para determinada igreja a fim de produzir o sacramento. É importante ressaltar que os feitos acontecem regularmente nas igrejas do sudeste, feitos com o cipó e as folhas de seus próprios jardins, não se restringindo mais à região amazônica. Os feitos duram alguns dias, durante os quais homens e mulheres, separados por tarefas específicas, trabalham no preparo do chá (o que em si é uma espécie de ritual) e realizam vários trabalhos espirituais à noite, numa intensa experiência comunitária.

Particularmente nesses momentos nota-se a preocupação de se comportar de acordo com o *ethos* daimista: ser bom, cordial, calmo, alegre, evitar ações e palavras agressivas ou impacientes, e assim por diante. Tais formas de cordialidade são bastante presentes e evocadas.

Há também encontros para estudo de hinários, a fim de aprimorar o canto e a parte instrumental nos rituais. Estes encontros podem acontecer nas igrejas, mas as pessoas também se reúnem umas nas casas das outras.

O convívio e as atividades comunitárias se traduzem também no modo de se vestir. As referências à estética *hippie* são abundantes. Isso é uma questão interessante, pois alguns autores, como o próprio Lucio Mortimer (2000) contam que os *hippies* eram mal-

vistos pelos daimistas “do Norte”, quando os primeiros mochileiros começaram a chegar no Acre e querer participar dos rituais. Tal como já foi discutido, a igreja do Pd. Sebastião foi na época a única que aceitou a presença e adesão de *hippies* e mochileiros em seus trabalhos. No entanto, o conservadorismo dos nortistas, especialmente em relação às mulheres, permaneceu durante muito tempo e possivelmente ainda tem seus defensores até hoje.

No que tange ao modo de se vestir, Mortimer conta que numa determinada época houve a recomendação de que os “cabeludos” cortassem os cabelos, o que foi cumprido pelos *hippies* da doutrina. Hoje em dia e, sobretudo no Sudeste, não há uma regra para cabelos e roupas nos momentos cotidianos, mas percebe-se uma preferência por um estilo mais *hippie* entre os daimistas urbanos. Há também uma preferência por cores claras, em qualquer momento. É raro ver daimistas usando roupas muito curtas, e tons de preto ou vermelho também são evitados:

Existe isso, existe. Tinha esse estilo, e quem está em comunidade ainda tem;. E quando eu entrei no Daime eu ia muito nas comunidades. Ou era em Mauá, ou era num Feitio, ou era num ensaio na Igreja, e tudo de saião. Aí comecei a adquirir saião, chinelinho... Coisas que não eram muito do meu estilo. Eu fui hippie com 15 anos, passou. Eu era executiva, vestia roupa normal. E depois eu fui vendo que no final de semana eu preferia saião, preferia estar mais simples. Aí a própria família começa a ver diferenças enormes. Porque se antes o seu tempo era dividido 50% pra você, 50% pra família, porque nessa época eu já morava sozinha, mas tinha muita relação ainda. Aí eu passei a viver 50% pra mim, 30% pro Daime e 20% pra família. Era 80% pro Daime, porque eu e ele éramos uma coisa só... E a família começa a te dar um *feedback* de todo o seu comportamento, que você mudou, que você está diferente, que não é mais a mesma. (S20)

Isso se estende a vários aspectos da vida do grupo. O vegetarianismo é muito defendido e incentivado entre os daimistas do Rio (embora se “compreenda” o fato dos daimistas caboclos gostarem de comer carne), e há de maneira geral uma grande desconfiança com relação à medicina alopática, dando preferência a modalidades de tratamento que levem em conta o ser humano “como um todo”- homeopatia, acupuntura, florais e por vezes métodos ainda mais alternativos. Alguns por exemplo, já tomaram o

kambô, a “vacina de sapo”, utilizada por alguns grupos indígenas para combater entre outras coisas o desânimo, a depressão e a falta de interesse pela vida (*panema*).

Os registros bibliográficos afirmam que a dieta dos daimistas da Colônia 5 mil e do Céu do Mapiá consistia basicamente de macaxeira, arroz, feijão, carne e café. Mortimer (2000) conta que ele e os demais *hippies* da Colônia foram os primeiros a cultivar verduras e inseri-las no cardápio dos daimistas. Originalmente, até pela escassez de recursos nas comunidades do Acre, não havia a preocupação com uma alimentação “mais natural”, e o Pd. Sebastião autorizava a caça e pesca artesanal com vistas à sobrevivência das famílias.

No entanto, os primeiros daimistas “do Sul” tinham a crença de que a experiência com o Daime poderia ser intensificada com uma alimentação mais leve, com pouca ou nenhuma carne. Mac Rae (1992) assinala que isso chegou a gerar alguns conflitos entre os daimistas “do Norte” e “do Sul” a algum tempo atrás:

Outro exemplo de diferença de atitudes pôde ser detectado em relação à dieta alimentar. Os sulistas, em grande parte adeptos da alimentação natural, ficavam quase escandalizados com o uso no Mapiá de arroz branco, açúcar refinado, enlatados, cigarros etc. (...) Quando os daimista do Sul tentam ensinar-lhes outros conceitos alimentares mais “naturais”, são freqüentemente ridicularizados. Naquela ocasião, corria a história de que no Mapiá o termo para qualificar alguém como irritante era “macrobiótico”. (Mac Rae, 1992 p.134)

A relação entre o “Povo do Norte”, os “caboclos da doutrina” e o “povo do Sul”, ou “povo da caneta” como uma entrevistada de nossa pesquisa de mestrado disse que eles eram chamados, é um tópico de análise psicossocial dos mais interessantes. Essa interação entre os dois grupos tão distintos já passou por uma série de desdobramentos. Se num primeiro momento os pesquisadores e escritores da doutrina apontam para um certo deslumbramento em relação à “pureza” e “simplicidade” do povo do Norte, podemos afirmar que do ponto de vista do daimista urbano houveram mudanças significativas nesta atitude para com “o Outro”.

Em primeiro lugar, a convivência entre os dois grupos se estreitou bastante, pois hoje em dia existem as “caravanas” que trazem os padrinhos e madrinhas do Mapiá para

visitas às igrejas do Brasil e da Europa. Essas caravanas incluem alguns músicos e cantoras daimistas, que ficam hospedados na casa dos daimistas.

Em segundo lugar, o Mapiá mudou muito em sua organização e estrutura ao longo desses quase 30 anos de convivência e trocas. Embora existam elementos da antiga organização comunitária, nossos entrevistados contaram que a Vila hoje já é bem mais “capitalista”, e por outro lado, mais estruturada, menos pobre. A presença da televisão é constantemente mencionada como um fator que fez o “Povo do Norte” ficar cada vez mais parecido com “o povo da cidade”:

Mas depois que o pessoal do Norte passou a vir pro Sul e depois ir pra Europa, eles pararam com aquela coisa do saião. Hoje em dia eles cortam curtinho, botam brinco, esticam o cabelo, chapinha, maquiagem (risos)...Igual eles vêem na novela, eles gostam, normal.(S20)

Ainda segundo nossos entrevistados, ou seja, segundo a perspectiva do “Povo do Sul”, houve um certo “deslumbramento” com os hábitos e o modo de ser “caboclo” no início, e uma certa tentativa dos “sulistas” de imitar seus hábitos, seu modo de falar, de se vestir, e assim por diante:

Apesar que eu acho uma coisa muito louca, principalmente no início, entre mapienses e o povo do Sul. Pra eles, todos nós somos “do Sul”: cariocas, paulistas, mineiros e eles são “do Norte”. Esse é o entendimento deles, no início a gente chegava lá, era pouquíssima gente, e ninguém vinha aqui, não tinha essa troca que nem tem hoje. E esse povo do Amazonas, mais do Acre trocando com o povo daqui foi muito interessante. Porque quando o pessoal daqui começou a trazer a bebida, esses pioneiros, o Paulo Roberto, o Alex, a Vera Fróes, o Marco Imperial, foram as 1<sup>as</sup> igrejas, depois os discípulos deles... Eles trouxeram a coisa ritualística da floresta e com o tempo os hábitos da floresta, a alimentação da floresta, a macaxeira no Feitio, começou... E roupas. A gente começou a mudar muito, a imitar. Andar de saião... Isso o povo do Acre mais que andava. Deixar o cabelo crescer. (S20)

No caso dos “daimistas do Norte”, percebemos que os entrevistados que tem mais contato com “os caboclos da doutrina” ressaltam sempre seu bom humor, e a tranquilidade dos mais velhos, mas também revelam uma certa estranheza com relação a seu modo de ser e seus costumes. A convivência entre “Povo do Sul” e “Povo do Norte”, embora mostre



uma inegável admiração, também revela alguns pontos uma lúcida compreensão das desigualdades sócio-culturais entre estes dois grupos.

Esse convívio “lá e cá” nem sempre apresenta uma total harmonia entre a irmandade. Quando o Santo Daime era restrito ao “Povo do Norte”, já havia uma série de menções a conflitos entre os daimistas já no Alto Santo. O hinário “O Cruzeiro”, do Mestre, já fala do “Correio da má notícia” (significando fofoca), bem como expressões como “Aqui tem um professor/ que vai parar de ensinar”, porque as pessoas “não querem escutar”, “não prestam atenção, não dão valor”, etc. Com o Pd. Sebastião não foi diferente: existem em seu hinário algumas advertências nesse sentido: “Quem ama a Jesus Cristo/Não fala de seu irmão”.

Alguns entrevistados que já estiveram no Acre, seja na Colônia 5 mil ou no Mapiá contam alguns episódios em que sentiram uma certa incompreensão por parte dos daimistas do Norte, como por exemplo.: “E depois, falando com os mais antigos, alguns até me ouviram, mas outros falaram: “Ah, viu nada!” Não sei o quê... Mas vi! E isso é a miração.”(S17)

Já outros contam que os padrinhos mais antigos, como o Pd. Sebastião e o Pd. Corrente (“Vô” Corrente) tinham uma maneira cabocla de ensinar, muito caracterizada pelo bom humor. É interessante notar que o Mestre quando surge nas mirações é descrito como “sério”, “salvador”, etc. Mas os padrinhos, encarnados ou desencarnados, são descritos como muito alegres, por vezes exibindo traços brincalhões, *tricksters*<sup>67</sup>:

Aí eu já *tava* completamente enlouquecido de dor. Foi uma experiência muito forte, de dor. (...) E às vezes eu ia falar com o Padrinho, “Padrinho, tô sofrendo tanto...” Aí ele ria, uma gargalhada, eu chorando com ele, ele abria a boca, sem nenhum dente, e ria: “Eu não tenho dor de dente!”(risos) E aí eu ficava mais... Mas imagina quantas dores ele teve pra ficar daquele jeito! Essa que era a brincadeira dele. E ele: “Toma Daime!”(S19)

Outra vez, eu me lembro que eu caí e comecei a chorar. E parecia que eu ia me afogar nas minhas próprias lágrimas, entendeu? Era um barco que estava se afogando... E eu me lembro do Pd. Corrente olhando pra mim e morrendo de rir, entendeu? Ele morria de rir, quanto mais eu chorava. E aquela coisa dele rir de mim, eu comecei a sair daquela história,

<sup>67</sup> *Trickster* significa aqui um tipo que ensina por meio de truques, de brincadeiras, de situações onde se brinca com coisas aparentemente sérias.

entendeu? E eu vi que eu estava chorando por todas as coisas que eu tinha feito, por todas as pessoas que eu tinha perdido... E aí comecei a trabalhar, né?(S21) 186

Essas experiências aparentemente desagradáveis são descritas como ensinamentos de valor por quem as viveu. Muito especialmente a convivência com o “povo do Norte”, particularmente os mais antigos, os padrinhos e madrinhas fundadores do Cefluris foram descritos por nossos entrevistados como momentos de encontro com a sabedoria.

Parece haver aí uma oposição feita pelos sujeitos entre conhecimento formal x sabedoria “da vida”, fruto da vida dura na floresta e dos anos de doutrina. Gostaríamos nesse momento de examinar o discurso dos entrevistados acerca do Pd. Sebastião. Na verdade, apenas cinco de nossos entrevistados realmente conheceram o Pd. Sebastião em vida, uma vez que ele “fez a passagem” em 1990. Mas as descrições sobre sua personalidade são muito vívidas e relevantes para nosso estudo, uma vez que, como vimos, as representações sociais estão intrinsecamente ligadas à memória social.

Desta maneira, investigar como foi o convívio com o Padrinho é um elemento importante para a compreensão não só da memória e das representações sociais daimistas, mas também de outras questões psicossociais relacionadas ao Daime.

O Padrinho é descrito como um homem simples, com saúde frágil, mas incrivelmente sábio e dotado de grandes poderes de cura e clarividência. Os entrevistados que o conheceram ou conviveram com ele, seja porque moraram no Mapiá, seja porque o receberam no Rio de Janeiro, contam que ele era extremamente carismático e bem-humorado, e ao mesmo tempo muito consciente de sua missão com relação à doutrina:

É, e o meu encontro com o Pd. Sebastião foi muito forte. Porque eu nunca vi um amazonense, seringueiro, analfabeto, com tanta sabedoria de vida. Eu era filha de um pai que era o contrário disso: filósofo, culto, e ele não tinha a filosofia de vida desse homem seringueiro Sebastião Mota de Melo, que pra mim foi meu mestre, é meu mestre até hoje, desceu à Terra pra ser mestre de muitos. E toda expansão do Santo Daime deve-se à cabeça desse homem, pois ele era um homem com a cabeça completamente atual. Um seringueiro completamente atual! Nunca tinha saído do Amazonas! Ele veio ao Rio de Janeiro e via tudo naturalmente. Ele achava tudo muito bonito, mas não se espantava com nada. Ele estava tão seguro de quem ele era... Então eu me encantei com esse homem, porque ele dizia coisas, ele olhava e dizia coisas incríveis. E uma coisa

que ele falava comigo e com todos que chegavam a ele (e que batia muito com o que eu buscava) era: “Você se conhece? Você sabe quem você é? De onde você veio, pra onde você vai? Você se conhece?” (S15) 187

O Padrinho foi considerado como um fator determinante para que essas pessoas não só entrassem no Daime, mas também se engajassem nas questões políticas em torno da legalização do chá e da estruturação tanto da Vila Céu do Mapiá quanto do Cefluris como um todo.

Os entrevistados afirmaram que a presença do Padrinho e seu exemplo de vida foram fundamentais para gerar um forte compromisso em defesa da doutrina e também uma grande certeza em relação a esta escolha, mesmo quando surgiram diversas dificuldades:

Espiritualmente o grande lance foi ter conhecido o Pd. Sebastião no Mapiá. Embora eu já tivesse engajado, já tivesse visto espiritualmente em outros trabalhos, compreendido o Santo Daime e compreendido as possibilidades que ele tinha, eu acho que só quando eu conheci o Pd. Sebastião eu entendi mais completamente o potencial, as possibilidades que ele dava. De ter conhecido ele pessoalmente, (...) O Padrinho era um cara muito especial mesmo. Eu estou até hoje no Santo Daime, e vou estar até o fim sem dúvidas maiores, porque eu conheci o Padrinho. A certeza que eu estou no lugar certo... Você não tem certeza de nada na verdade, essa percentagem de 100% de certeza, *tantos erros que você vê, tantos equívocos, as pessoas são a pessoas (grifo da autora), né?* Balançam muito. Mas tudo, eu zero essa parte porque eu conheci o Pd. Sebastião. (S19)

Outra característica muito ressaltada e lembrada foi a simplicidade do Pd. Sebastião, o fato de que ele não se comportava como alguém especial. Mesmo sendo uma forte liderança entre os acreanos, e mais tarde muito considerado e tratado como uma espécie de guru, de mestre espiritual pelos daimistas urbanos, o Padrinho era uma pessoa muito tranqüila no trato pessoal. Muitos lembraram que nos hinários ele não gostava de bailar na frente, perto da mesa central (esse fato é inclusive registrado em algumas fotos). Ele preferia bailar no fundo, a fim de demonstrar humildade e tentar diminuir as disputas por status dentro do grupo, até por já ter vivenciado isso na própria pele no Alto Santo:

Um homem analfabeto, simples, mas com um conhecimento incrível. (...) E que os últimos seriam os 1ºs... Então aquela coisa de quebrar a hierarquia, porque do “eu sou mais importante porque sou mais antigo”

não vale nada, e por isso a gente tem que observar. Porque ele mesmo quando chegou no M. Irineu já havia toda uma hierarquia, um staff em volta. E quando ele chegou, por último, e chegou com aquele astral dele, cantando os hinos deles, imagina!(S21) 188

O que nos chama atenção nesses relatos é perceber o quanto as atitudes e o modo de ser de Sebastião são tomados como exemplos de conduta para os daimistas. Outro elemento que podemos destacar dentro desses relatos é comprometimento com o seu próprio processo de auto-conhecimento, com a sua “verdade interior”, alcançada através do sua vida dedicada ao trabalho com a espiritualidade:

Era surpreendente um sujeito que conseguia ter... Uma simplicidade absoluta. Uma alegria de viver, uma força enorme de cura mesmo, que a gente percebia no trabalho espiritual. Uma coerência com a palavra, com o discurso, completa. Um compromisso com a própria verdade, sem se colocar como um sábio, como um ser superior, pelo contrário, ele agia como uma pessoa comum. Se mostrava de fato uma pessoa comum. Lidava com as pessoas como uma pessoa comum. Lidava com os próprios erros como uma pessoa comum. Ele tinha um humor... Todos eles, os padrinhos e madrinhas antigos, mais superiores do Santo Daime tem um humor muito especial. *E o Padrinho, ele me deu a certeza que eu podia seguir ele. Era um homem que não pedia pra ninguém seguir ele (grifo da autora).* Ele até brincava muito, falava: “Você me segue, se eu pular do precipício você pula comigo?” Isso pra mostrar: “eu também erro.”(S19)

Em nossa opinião, fruto desses e dos relatos recolhidos durante a pesquisa para o mestrado, a atitude do Padrinho de acolher os forasteiros foi a mola mestra para a expansão da doutrina. Sem dúvida, a experiência com o chá é muito rica e chama a atenção entre os que estão buscando novas maneiras (e por vezes maneiras bem exóticas) de comunhão com o divino. Mas sem a abertura do Pd. Sebastião e por consequência a acolhida de sua família e da comunidade daimista, estes forasteiros não teriam permanecido na doutrina.

Essa questão do vínculo e da admiração com o Pd. Sebastião por parte dos daimistas do Cefluris contrasta com a opinião que as demais linhas ayahuasqueiras têm sobre ele. Tal como aponta Goulart (in: LABATE E GOULART 2006), os membros do Alto Santo tecem muitas críticas à liderança do Pd. Sebastião e à própria existência do Cefluris. Os membros da UDV e da Barquinha também tem uma visão crítica sobre o

Cefluris, talvez pelo fato de que o Cefluris foi a religião ayahuasqueira que mais se expandiu nos últimos 20 anos.

Outro elemento muito interessante comentado por nossos informantes é o fato de que tanto o Mestre Irineu quanto o Pd. Sebastião aparecem nas mirações, seja de quem os conheceu pessoalmente, seja para quem nunca os viu em carne e osso.

Muitos entrevistados relataram já ter tido mirações com o Pd. Sebastião. Para alguns, essa miração foi interpretada como um chamado para se fardar. Vejamos:

Porque tem gente que recebe uma chamada, um convite para se fardar. Eu inclusive fui meio assim. Não de ter visto o fardamento, nem estrela nem nada disso não. Mas eu estava numa miração linda com o Padrinho Sebastião, cheio de flores e beija-flores, um cheiro maravilhoso, porque tem mirações com cheiro, tem isso.... E naquela maravilha eu tive a certeza de que aquela doutrina do meu coração. Senti no meu coração que ela era a minha doutrina.(S5)

Aí tive um sonho com o Pd. Sebastião, nesse dia, que estava numa praça assim e ele me pedia ajuda. Que eu viesse ajudá-lo, ele estava precisando da minha ajuda. E aí eu resolvi fardar, pra poder compreender também aquilo tudo.(S23)

O Pd. Sebastião é descrito como um ser espiritual cheio de alegria, risonho, e os relatos que envolvem essa miração ou esse sonho com ele podem estar ligados a este chamado para entrar na doutrina. Outra situação também relatada é quando ele aparece como um guia espiritual, um “guru” que ajuda a pessoa a fazer escolhas, a tomar o caminho “certo”, assumindo uma função de orientador espiritual:

Um guia, que eu conheci na Terra, vivo, e que hoje continua comigo no plano espiritual. Pra mim ele é um guru. (...)Então ele me vê no sonho, me vê na miração, me vê sem nada, normalmente, seja num sentimento ou numa sensação... Ele se apresenta em várias situações. Traz um certo norte pra mim. Quando eu tenho uma dúvida, eu vou nele, vejo o quê ele tem pra me dizer. Num conflito então... É entregar ali pra ele, porque eu sei que ele vai me explicar. (...) Eu sinto ele na Força, mas o mais forte da doutrina é o amor.(S16)

O Mestre Irineu, que nenhum dos daimistas do Sul conheceu pessoalmente, também é abundantemente citado quando se trata de miração. Segundo as descrições dos entrevistados, ele se manifesta como uma presença muito forte, e mais sério do que o Pd.

Sebastião. Nos relatos, ele parece estar associado também à função de trazer as pessoas para a doutrina. Alguns entrevistados afirmam que ele os “aceitou espiritualmente” dentro do Daime mesmo quando eles estavam levando uma “vida errada”: envolvidos com álcool, drogas, etc. A presença espiritual do Mestre dentro das mirações, em certos casos, foi um ponto chave para o abandono dessas práticas e adesão ao Daime:

E eles me receberam, me deixaram tomar o Daime, e eu senti todo aquele conforto, vindo do M. Irineu, que eu tenho a maior ligação com o Mestre. Eu amo o Padrinho, mas quem me buscou, quem me colheu mesmo foi o Mestre, que me tirou do buraco fundo que eu tava entrando. E quando eu tomei daime, nunca mais consegui botar uma grama de pó no meu nariz. Nunca mais consegui. Naquele dia eu me transformei.(S4)

Desta forma, a presença dos fundadores da doutrina permanece viva e desempenha um papel importante tanto em relação ao grupo quanto em relação à identidade grupal. Isso porque a presença desses líderes nas mirações é muito especial, sobretudo se formos pensar nos seres de outras linhas que ecleticamente também se manifestam. Some-se a isso o fato de que segundo os relatos eles aparecem em “cenários” descritos nos hinos: em tronos no meio da floresta, cercados de flores e aves, em salões dourados, com perfume de rosas, etc. Polari (1986) descreve em um de seus livros uma miração muito interessante, na qual ele passou muito mal e saiu da igreja, no Mapiá. E quando ele estava quase desmaiando, segurou num galho próximo. Esse galho se transformou na mão do Mestre, que o sustentava. Isso durou algum tempo, e em seguida ele percebeu que estava segurando em um jagube, simbolizando o próprio Mestre em forma vegetal.

No entanto, a vivência do grupo também apresenta uma série de dificuldades e discordâncias, e consideramos oportuno examiná-las a seguir, a fim de compreender detalhadamente as interações entre o sagrado e cotidiano, e seus efeitos sobre a dinâmica social da doutrina.

#### **4.10- Considerações críticas sobre o “estar em grupo” no Santo Daime**

O Santo Daime tem como um de seus ensinamentos principais o amor e o respeito à natureza, à humanidade e entre os membros da doutrina. Isso está expresso em hinos, manifesta-se em mirações, faz parte das recomendações e conselhos que os mais velhos

dão aos mais novos... Justamente por conta destes ideais há conflitos. Os ideais de conduta e de postura são necessariamente os indicadores do não cumprimento destes na vida cotidiana.

Os daimistas do Rio teceram considerações muito interessantes acerca do que é pertencer a este grupo. Do ponto de vista psicossocial surgiram uma série de elementos que mostram muito sobre as práticas sociais e principalmente sobre o *ethos* daimista, uma vez que as argumentações sobre o que é indesejável no convívio entre os membros da doutrina apresentou muita coerência e pontos em comum.

Para eles, a convivência dentro da irmandade tem momentos espinhosos, como afirmou um de nossos entrevistados: “É isso aí, a história Do daime é muito linda, doutrina é perfeita, a comunidade que não é.”(S21)

Para começar, muitos entrevistados consideraram que a experiência com o Daime (como um todo, e não só em relação às mirações) é tão forte que desperta uma espécie de fascínio, de vontade de ficar junto, em grupo, a maior parte do tempo. E como já dissemos, existem muitas atividades “extra-trabalho espiritual” que envolvem a vida social dos membros da doutrina. Se por um lado isso traz um forte sentimento de união (dentro e fora da corrente), por outro é inevitável que, com o tempo, as desavenças surjam:

As pessoas querendo ficar juntas, às vezes até juntas demais. É aquela história do porco espinho, as pessoas querem ficar juntas, mas aí se espetam se chegar muito perto, aí se afastam demais, tem que ter um jeito de ficar junto mas sem tanto espinho. Sem um espetar o outro. Mas até que consegue ultrapassar, nada como continuar a sua rotina de trabalho, manter as suas relações, sem deixar de fazer nada, nem tomar todos os Daimes do calendário oficial que tem, enfim... (S19)

Esse “ficar muito junto” às vezes gera exageros no que toca a como seguir as regras da doutrina, atitude que foi criticada por alguns entrevistados. Segundo eles, o Santo Daime não deve ser seguido de maneira rígida e sectária, mas sim com leveza e bom humor. Do ponto de vista mais sociológico, essa concepção nos parece digna de nota, pois vai de encontro aos posicionamentos mais fundamentalistas, radicais e/ou proselitistas característicos de muitas religiões na contemporaneidade. Há uma série de críticas contra quem assume opiniões muito radicais e fechadas:

Quando eu falo fanatizado, eu nem gosto de usar essa palavra, porque ela é usada por outras pessoas como se fossemos todos fanáticos! Mas tem aquelas pessoas muito... Envolvidas, naquele sentido comunitário da palavra, que só vivenciam o grupo e as coisas do Santo Daime. (S20) 192

A questão da alegria e do bom humor foi levantada por alguns entrevistados, não só quando era feita uma alusão ao exemplo dado pelos fardados mais velhos, que são considerados muito bem-humorados, como também como advertência contra esse excesso de rigor em relação aos ensinamentos do Santo Daime. Não que a doutrina não deva ser levada a sério, pelo contrário, mas é preciso que os mesmos sejam encarados com uma certa leveza:

Vamos tirar o Jesus da cruz, que Ele está de saco cheio de ficar sempre na cruz. O Padrinho falava sempre isso: se não tiver alegria, nada vale a pena. Parou esse negócio de sofrimento, de tristeza, “vamos sofrer”, chega, a época é outra agora ! Se tiver Amor e Alegria, demorou! Então tem que ter Amor, Alegria, vamos ficar bem, vamos ficar harmonizados, porque hoje estamos aqui, amanhã estaremos em outro lugar... (...) Então é importante a gente aproveitar o máximo, e o Daime dá essa consciência pra gente, o tempo inteiro. Não precisa tomar Daime toda hora, nem todo dia, nem todo mês, mas precisa tomar de vez em quando, quando você sente necessidade. (S21)

Para este e outros entrevistados, a questão não é tomar daime sempre, mas aproveitar ao máximo os entendimentos a que a pessoa chega num trabalho espiritual. A maioria dos entrevistados afirmou que embora o momento do ritual não seja apropriado para que se fique racionalizando sobre o que se está vivendo, é fundamental que exista uma reflexão *a posteriori* sobre o que foi vivido, seja individualmente ou através da contribuição de amigos, padrinhos ou familiares. A reflexão é importante para que a pessoa compreenda e também relativize o que foi vivido no ritual.

O progresso dentro do Daime é gradual, raramente acontecem mudanças bruscas, fruto de um único trabalho espiritual. Essa “evolução” ou mais apropriadamente, esse aprofundamento são considerados salutares, a maneira “certa” de compreender e conduzir a experiência com o Daime.

Além disso, pessoas muito “deslumbradas” com a doutrina podem realizar mudanças muito “radicais” em suas vidas, romper com família, sair do emprego, querer



virar agricultor, viver “da terra”, morar “no mato”, sem ter o mínimo conhecimento ou base para fazer essas mudanças. Isso foi muito ressaltado e criticado por alguns entrevistados, sobretudo os mais antigos, que já viram isso acontecer:

Porque eu acho que a vida é longa, e a experiência com o Daime é tão forte que o cara acha que a vida vai terminar ali. Que é aquilo ali. E o cara ainda vai viver 60 anos. Então com meus filhos eu sempre disse: “Se capacita na vida, aqui. Seja...” Todos os meus filhos tomam Daime... “Se afirme na vida, seja completo”. Não precisa ser rico, não precisa ser pobre, mas...(pausa) Se você está bem espiritualmente isso se expressa no seu trabalho, e vice-versa. Quê que adianta chegar no Trabalho Espiritual todo endividado, você não conseguiu nada, é um desempregado crônico... Como é que você vai viver desse jeito, isso é uma esquizofrenia, dois seres- “Só vive *pro* espiritual...”(S19)

A própria miração também precisa ser posta em questão em certos casos, pois as pessoas podem viver uma série de situações ilusórias e considerá-las como mirações ou revelações verdadeiras. Saber fazer esse discernimento é muito delicado, algo que só se aprende com a prática na doutrina:

Mas a gente tem que ficar muito ligado, porque miração engana muito. Quer dizer, não é miração. É a nossa mente que engana. Você vê, eu trabalho muito como fiscal, e volta e meia eu pego gente desesperada, porque viu na miração a mãe morrendo, viu uma coisa horrível acontecendo... E eu sempre falo: “Você se acalme, eu te garanto que nada aconteceu, depois a gente telefona para a sua família, mas eu posso te garantir que está tudo calmo, isso que você viu não aconteceu de verdade” Porque? Porque o sujeito fica enredado ali nos medos dele, nas confusões lá da cabeça dele, e confunde isso com miração, com a verdade. E isso não é fácil de discernir, não é mesmo!(S24)

Isso gera uma série de complicações, pois estas pessoas podem dar total crédito às mirações, tomando-as como verdades absolutas<sup>68</sup>, o que pode inclusive gerar uma série de transtornos e “confusões” mentais:

E eu falo quando alguém me procura: se tem muita coisa confusa e enrolada, não acredite. Entendeu? Se a pessoa começa a contar e a coisa

<sup>68</sup> Mais à frente, iremos discutir o discernimento entre mirações e “ilusões”, “confusões”, discutido por muitos de nossos entrevistados)

começa a enrolar e confundir demais, olha, seguinte: não é verdade. Fique atento. (S14)

A questão do discernimento entre o que é uma miração “verdadeira” e o que é “ilusão”, “erro”, “confusão” é para nós um ponto chave na análise psicossocial da miração. Por este motivo, iremos nos deter neste ponto a seguir.

#### **4.11- Interagindo com as mirações: “surfando” nas ondas do Daime**

Neste momento, gostaríamos de analisar mais a fundo as interações intencionais e não intencionais com a miração. Consideramos esta possibilidade de direcionamento das mesmas particularmente revelador da diferença entre a miração e o delírio ou alucinação. Se, tal como viemos defendendo ao longo de nossa pesquisa, a coletividade e suas práticas afastam a miração do campo da psicopatologia e a aproximam de uma noção de “verdade maior”, de “revelação”, também existem muitos casos em que se pode achar que se está vivendo uma miração e mais além se perceber que aquilo era uma “ilusão”. Tal como afirmou um de nossos entrevistados:” “ *E desde o começo eu me dei muito bem com a bebida, me senti muito bem mesmo. Ao contrário do que falam, que é uma bebida de alteração... Pra mim, pelo contrário, é uma bebida que me devolve pra mim mesmo*” (S9).

Os próprios daimistas deixam isso bem claro: para eles, se uma miração se apresentar de forma muito confusa, são grandes as chances de que ela não seja uma expressão de uma verdade maior, mas sim fruto das fantasias e medos das pessoas. Nem tudo que se vê ou se sente dentro do estado alterado de consciência faz parte do contato com o “mundo do Astral”. Os daimistas afirmaram que as mirações são muito diferentes de delírios, projeções ou vivências psicopatológicas.

Segundo nossos entrevistados, só o tempo e a prática na doutrina são capazes de ensinar a pessoa como fazer este discernimento. No início, é normal que a pessoa faça confusões e compreenda de forma parcial ou distorcida o que foi experienciado. Mergulhar em situações de confusão mental ou emocional, viver experiências que parecem ser verdadeiras mas que, na verdade, são “miragens”, ou “ilusões” fazem parte da experiência com o Santo Daime. A questão é que com o tempo e a prática os daimistas vão

desenvolvendo um saber que lhes permite perceber mais rapidamente quando estão entrando nesses estados e maneiras de sair desse processo.

Neste sentido, percebemos que nossos entrevistados traçam a seguinte diferença entre as mirações “difíceis” e as ilusões:

- 1- Existe por vezes a necessidade de se passar por uma miração desagradável- ou seja, viver situações de medo, (como vivenciar a “morte”), tristeza, etc., como provações necessárias ao processo de conhecimento e cura dentro do Daime; Estas situações não devem ser evitadas, mas enfrentadas, pois a idéia é que a pessoa vai sair dessa experiência mais sábio, fortalecido ou “curado”.
- 2- Existem situações que parecem ser mirações, mas são confusões criadas pela mente. São situações potencialmente perigosas, pois a pessoa pode se envolver numa situação complicada, ou acreditar que aquilo é verdade, quando na verdade é apenas uma projeção de seus medos internos. Nestes casos, existem dois processos envolvidos. Primeiro, perceber que aquilo não é realmente uma mirações (não é “verdade”). Segundo, saber sair dessa experiência, ao invés de “embarcar nela”. Por ex:

Se você não estiver muito firmado naquilo, que você está sentado, dentro de um trabalho, você pode se confundir, achar que aquilo está acontecendo. Bem, aquilo está acontecendo realmente, mas num outro plano, no plano astral... Só que eu já tive vários momentos tão fortes que eu me perguntei: será que eu tenho que me levantar daqui pra socorrer alguém? A sensação era tão forte que eu tinha que me lembrar: não, estou num trabalho, isso está acontecendo num outro nível...(S14)



*Mensagem*. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte: [www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)  
Consultado em 08/02/10

Tomar Daime em grupo é fundamental para que se aprenda a fazer este discernimento e controle da experiência. Percebemos que os membros da doutrina conseguem realizar este processo com um grande grau de eficácia. Um de nossos informantes, brincando, disse que “*o que conta no Daime não são os anos de farda, mas as horas de vôo!*”.

Podemos afirmar que existe uma interação da pessoa como processo de mirar. Em muitos casos, embora a miração não possa ser controlada racionalmente, percebemos que existem práticas que procuram dar um sentido, um direcionamento intencional à experiência. Por ex., se concentrar nos hinos é uma maneira muito comum de se manter a calma e direcionar a experiência para o sentido da espiritualidade e do conhecimento de si e do mundo. Alguns entrevistados afirmaram também que respirar fundo ou praticar a respiração profunda utilizada na meditação oriental também ajuda muito a “centrar” a pessoa, a devolver-lhe a tranquilidade em relação ao que está sendo vivido:

No começo é difícil, porque você tem uma certa resistência de se entregar ao desconhecido, aquilo que você não controla. Outra questão é você

dominar a mente. Não deixar que a mente te domine. Porque aí entram 3 questões quando você toma o Daime. O medo e a dúvida. Primeiro você tem medo: “Ai meu Deus, será que eu vou morrer? Será que eu vou enlouquecer? Pra onde é que eu vou?” Entendeu? Depois: “Isso é loucura? Será que eu vou pirar? Vou surtar? Será que eu nunca vou voltar a ser eu mesmo?” Então quando você supera o medo e a dúvida e você se entrega, e você escuta, mas escuta no sentido de perceber o que o Daime vai te ensinar, qual é a lição do dia. Acalmar a mente, porque a mente não pára, a mente fica o tempo inteiro. (S21)

Estas técnicas de concentração são mencionadas já na entrevista inicial com os novatos na doutrina, e muitas vezes são lembradas durante os trabalhos espirituais, sobretudo nas concentrações e trabalhos de cura. Os dirigentes das igrejas costumam, em certos momentos do trabalho, orientar os presentes para prestar atenção nos hinos, ou para respirar profundamente, manter a coluna ereta e não ficar com medo.

Ficar com medo do que está sendo experienciado, ou se refugiar numa tentativa de análise racional durante o ritual são apontados como grandes equívocos, podendo gerar momentos bastante desagradáveis. O medo deve ser afastado ou substituído pela confiança de que o que quer que aconteça dentro do ritual está acontecendo para o bem da pessoa. Ela sairá fortalecida e com maior conhecimento, pois a miração está ali para ensinar alguma lição que precisa ser aprendida.

E ter esta confiança é necessário, porque não são poucas as vezes em que se passa mal, se vomita, ou se tem vivências difíceis:

E foi assim, na 1ª vez que eu tomei eu tive essa miração! Eu me vi na barriga da minha mãe, depois eu me vi morto, no chão... Sabe? Eu olhava e via eu mesmo no chão, com os bichinhos me comendo, fiquei meio apavorado... Mas depois eu fui entender aquilo tudo. Porque era aquele antigo eu chegou ao fim. “Agora você vai ser você mesmo. Isso tudo que você sempre buscou, que está lá dentro do seu coração, que é a sua essência...” Então é uma coisa muito forte.(S7)

Se a pessoa tem coragem e consegue viver a experiência, na maioria dos casos elas consegue entender porque aquilo foi necessário, consegue encontrar um entendimento maior para os momentos desagradáveis.

Soma-se a esta argumentação o fato de nossos entrevistados terem afirmado que é possível, algumas vezes, “pedir ao daime” para se obter esclarecimento ou entendimento acerca de alguma questão relativa à vida pessoal ou a conflitos interpessoais, por exemplo:

Porque eu acho que tem duas maneiras de tomar Daime. Uma é você tomar e se entregar, “vamos ver no que vai dar”, e outra é tomar focando numa coisa, “Vamos mexer nisso, vamos focar nisso”. Eu acho muito legal, às vezes eu faço isso, vou para o trabalho com um foco e em outros trabalhos eu vou mais para a caridade. (S4)

“Se a pessoa tiver merecimento”, o daime pode revelar o que está por trás da situação. Por exemplo, se este conflito tem suas raízes em questões vividas em outras encarnações, ou se existe alguma maneira da pessoa conseguir resolver aquela questão. O que é importante destacar neste momento é que ao longo da vivência em grupo foram sendo criadas estratégias e saberes para se lidar com a miração, e em certos momentos é possível interagir intencionalmente com ela.

Isso em não esvazia o lado misterioso e incontrolável da miração. Na maior parte das vezes, a miração não é passível de controle, não importa o quão “treinado” seja o daimista. Os entrevistados foram bastante enfáticos em ressaltar que a miração segue caminhos próprios na maior parte das vezes. Por ex., foi muito comum a afirmação de que às vezes se toma um copo grande de daime e não se sente nada, outras vezes uma pequena dose pode produzir uma longa e intensa miração.

Numa das histórias narradas, o daimista estava com problemas no casamento e pediu “ao daime” que lhe fosse revelado o que estava acontecendo. E ele passou o ritual inteiro mirando com uma outra moça (que ele mal conhecia) presente naquele ritual, a qual veio mais tarde a se tornar sua esposa depois da subsequente separação do casal. Ele não relatou que lutou com a visão da outra moça pois não queria “confundir ainda mais a situação”, mas a miração se impôs.

Percebe-se aí que a miração possui também um direcionamento e uma natureza que em muitos casos foge a qualquer tentativa de controle objetivo ou subjetivo. Muitos dos momentos narrados dão conta deste lado misteriosos e incontrolável da miração.

Outro exemplo de interação intencional com o processo de mirar consiste num ensinamento do Pd. Sebastião acerca de “buscar as lembranças do passado”. Isso consiste

em “pedir ao Daime” que mostre onde a pessoa estava encarnada durante a época em que Jesus Cristo andou na Terra. Muitos entrevistados afirmaram já ter posto em prática este ensinamento: se concentraram no pedido de recuar no tempo e ver aonde e o que elas estavam fazendo no tempo de Jesus.

O Pd. Sebastião acreditava que os daimistas eram os cristãos “originais” reencarnados, ou que eram pessoas que tinham vivido nos tempos do Novo Testamento e que agora teriam reencarnado para se reunir novamente em torno dos ensinamentos cristãos presentes no Santo Daime. Portanto, segundo ele, seria de suma importância que os daimistas buscassem saber através da miraçãõ se eles estavam entre estes discípulos ou entre os detratores de Jesus, que no momento atual viriam com a missão de se retratar e seguir os ensinamentos cristãos:

Tem um hino que fala: “Meu Senhor Jesus Cristo/ Filho de Deus/ Onde eu estava quando o senhor nasceu?”, que é justamente a orientação do Pd. Sebastião. A gente procurar onde nós estávamos na Terra, principalmente na época de Jesus. Onde a gente estava, de que lado a gente estava? Estávamos jogando pedra n’Ele ou aprendendo com Ele? Entendeu? Então essa é uma das principais orientações para quem toma Daime. (S18)

Nem todos os daimistas conseguem atingir o objetivo de saber se realmente estiveram numa outra vida seguindo os ensinamentos do Cristo. Em nossas entrevistas, apenas uma entrevistada afirmou:

Tem a coisa do daimista da “lembrança do passado”. É um tipo de miraçãõ que você recua *pro* tempo de Jesus Cristo. O Pd. Sebastião é que fazia esse estudo. De você tentar, em todo trabalho você pedir pra ir pro tempo de Jesus e ver qual era o seu papel nesse tempo de Jesus. Que isso ia ser uma chave pra você poder... Seguir, destrancar o seu karma, espiritualmente falando. E essas mirações eu tive, logo nas primeiras concentrações. Sempre em concentraçãõ. Que eu tava numa estrada, na altura de um deserto... Aí tinha uma caravana passando. O tempo não era muito de sol, era uma coisa meio que de tempestade de areia... Eu tava com umas roupas daquele tempo mesmo. E várias pessoas já me disseram que já tiveram essa miraçãõ.(S23)

Este ensinamento nos parece digno de nota porque é um belo exemplo da possibilidade de se conduzir dentro desse estado alterado de consciência.

Além disso, esse exercício é interessante pois reforça a questão da construção da identidade grupal entre os daimistas. Eles consideram que já viveram juntos, já partilharam a mesma fé em “outras vidas”, e que na encarnação presente teriam a missão de relembrar esta fé dentro do Daime. Soma-se a isso a questão da missão confiada ao Mestre Irineu pela Rainha da Floresta, que seria “replantar as Santas Doutrinas”, ou seja, as doutrinas do cristianismo antes que ele fosse corrompido e alterado pelo poder dos homens.

Essa concepção afasta o Daime do catolicismo e do protestantismo, que negam a possibilidade de reencarnação, mas o aproxima do espiritismo kardecista, que não só crê no reencarnacionismo como baseia seus argumentos em trechos da Bíblia, sobretudo em algumas explicações dadas por Jesus no Novo Testamento<sup>69</sup>. Desta forma, os daimistas sedimentam sua identidade como cristãos que comungam de um novo sacramento, que é capaz de lhes revelar o mais a verdade com “V” maiúsculo.

Além disso, podemos notar a existência de um certo grau de direcionamento sobre as mirações. Este direcionamento, segundo os relatos, é aprendido na medida em que se vai conhecendo e se familiarizando com os trabalhos de Daime, e também através das conversas com membros mais velhos da doutrina. Isso reforça os elementos psicossociais associados à miração, uma vez que se percebe que ela não é um fenômeno puramente individual e subjetivo.

#### **4.12- Ecletismo e ecumenismo: “No Santo Daime, tudo se soma”**

Uma característica essencial da doutrina é o ecletismo - a integração, dentro do *ethos*, das crenças e práticas do Daime de outras linhas e seres espirituais, e o ecumenismo - a crença daimista de que existem várias escolas espirituais que permitem um contato com o divino, e que portanto, “vários caminhos levam a Deus”.

Embora alguns autores considerem o Daime uma religião sincrética, há a discussão empreendida no campo da Antropologia e da Filosofia que difere ecletismo de sincretismo. A noção de ecletismo como uma construção teológica em que diversos elementos religiosos

---

<sup>69</sup> Praticamente todo o livro “O Evangelho segundo o espiritismo”, de Allan Kardec, se dedica a fundamentar o espiritismo como uma doutrina (e uma ciência) cristã. Allan Kardec é chamado pelos espíritas de “o Reformador”, ou seja, alguém que veio reformar o cristianismo, e não romper com ele.



se integram e interagem num todo coerente parece se aplicar muito bem à doutrina do Santo Daime.

Embora possa haver a impressão de que o “ecletismo” daimista poderia desestruturar a doutrina em algum ponto, isto não é o que de fato acontece. Os conceitos trazidos pela contracultura foram ressignificados de forma harmoniosa dentro da doutrina, que passou cada vez mais a trabalhar com a noção de que outras crenças e práticas voltadas para o auto-conhecimento poderiam se somar ao Daime, tal como afirma Alex Polari em uma entrevista publicada pela “Revista das Religiões”:

Sim, o próprio nome da igreja, Centro Eclético de Fluente Luz Universal, presta tributo a todas contribuições espirituais. A base da doutrina é a espiritualidade xamânica, mas ela também incorpora elementos do Cristianismo, do Kardecismo, das religiões africanas e da religiosidade oriental, como a idéia da reencarnação. Este ecletismo permite que qualquer pessoa, de qualquer crença, passe a limpo sua fé dentro da luz do Santo Daime por meio dos *insights* e das visões. O Santo Daime trabalha com a consciência visionária das mirações, ou seja, as revelações que temos ao tomar a bebida. (Alverga In: Revista das Religiões 2003, p. 63)

Os daimistas descrevem aspectos relevantes das mirações e da experiência do Daime utilizando termos e conceitos também encontrados em outras linhas religiosas. Por exemplo, a questão da vida após a morte e da reencarnação do espírito é considerada uma verdade inquestionável, transmitida pelos hinos e desvelada nas mirações. Há um hino do Mestre Irineu que trata desta questão, deixando clara a crença na reencarnação:

Só eu cantei na barra  
Que fiz estremecer  
Se tu queres vida eu te dou  
Que ninguém não quer morrer

*A morte é muito simples  
Assim eu vou te dizer  
Eu comparo a morte  
É igualmente ao nascer*

*Depois que desencarna  
Firmeza no coração  
Se Deus te der licença  
Volta a outra encarnação*

Na terra como no Céu  
É o dizer de todo mundo  
*Se não preparar o terreno*  
*Fica espírito vagabundo*

Note-se neste hino a advertência de que após a morte é preciso ter “firmeza no coração” e que se “o terreno não for preparado”, ou seja, se não houver um preparo espiritual antes, após a morte<sup>70</sup> “fica espírito vagabundo”. Este conselho é bastante alinhado à concepção de que é preciso aprimorar e evoluir o espírito, presente no kardecismo.

A doutrina é comumente definida nas pesquisas sobre o assunto como uma interação entre o cristianismo e o “xamanismo” do caboclo amazônico. Há os que se referem a um *ecletismo evolutivo*, onde Jesus Cristo e a Virgem Maria ocupam o topo da hierarquia. Concordamos com a posição de Groisman:

Através de uma abordagem original e inovadora, Irineu Serra e seus seguidores institucionalizaram uma rica ideologia cristã-espírita esotérica, depositária da influência xamânica que dá suporte e estrutura ao uso coletivo deste potente psicoativo. (GROISMAN, 1999, p.134)

Como vimos anteriormente, as representações sociais são elaboradas por um grupo para criar um consenso acerca de um determinado objeto. Formam um tipo de conhecimento prático e visam a construção social de uma realidade. As representações se apóiam nas relações sociais estabelecidas dentro de um grupo, e no discurso deste em relação a um determinado objeto.

Dentro da tarefa de tornar um objeto não-familiar em familiar, de dar-lhe sentido, forma-se um consenso do grupo em relação àquele fenômeno, objeto ou evento. Representar um objeto não é copiá-lo fielmente, tal como ele é “na realidade” ou idealmente, mas sim estabelecer o que ele é a partir das relações que entre este objeto e o grupo em questão.

Toda representação social possui uma face figurativa e uma face simbólica. Ela é a união de uma imagem- seu lado figurativo - e um significado – seu lado simbólico. O processo de elaboração destas duas faces da representação gera novos comportamentos,

---

<sup>70</sup> É bom assinalar que os daimistas chamam a morte de “passagem”. Tal como no espiritismo, morrer é “fazer a passagem”.

pois as representações são saberes práticos: servem como base de elaboração de julgamentos e opiniões do grupo, e orientam as percepções dos indivíduos em relação ao objeto. Além disso, as representações sociais são dinâmicas, circulam e se modificam, pelo discurso e pela prática da sociedade, ancorados nas categorias de tempo e espaço. Neste sentido, as representações sociais de acordo com Jodelet possuem caráter autônomo e criativo. Elas constroem e também modificam a realidade social.

O enraizamento da representação social de um fenômeno ou objeto passa pela ancoragem. Segundo Sêga: “São dados os utensílios para a estabilização, a *ancoragem*, segundo processo de representação social. Esse segundo processo trata do enraizamento social da representação e de seu objeto. Nesse caso, a intervenção do social se traduz na significação e na utilidade que lhes são conferidas”. (SÊGA, 2000, p.3)

A ancoragem é a inserção do objeto representado dentro de um sistema preexistente. O grupo busca em concepções já consolidadas informações que possam explicar o novo fenômeno. A nova representação é ancorada em sistemas já conhecidos e aceitos pelos membros do grupo. A representação social estabelece parâmetros para que um fenômeno seja conhecido, avaliado e comparado a outros. Ela consegue, portanto, exprimir eventos comuns a um determinado grupo.

O processo de ancoragem pode ser claramente percebido se observarmos a gênese das grandes religiões. O cristianismo é um bom exemplo: possui em seu cerne o monoteísmo judaico, respeitando o Antigo Testamento, alia esta religião com a filosofia grega, e une elementos das antigas religiões da Ásia Menor e Oriente Médio, como por exemplo a comemoração dos dias santos coincidindo com os equinócios e solstícios. Numerosos autores apontam para as semelhanças entre o cristianismo e as religiões pagãs, que acreditavam num deus-menino nascido de uma virgem fecundada por um deus-consorte.

Ao mesmo tempo, este instrumento do processo de representação social possui um aspecto intrinsecamente criativo: ele integra a novidade a um sistema preexistente, mas cria novos sentidos para este sistema.

Desta forma, não podemos de forma alguma afirmar que o Santo Daime é uma bricolagem aleatória de práticas do caboclo amazônico, do catolicismo popular e das

religiões afro-brasileiras. É uma religião que integra estes e outros elementos numa combinação única e criativa. A doutrina não absorveu todo e qualquer elemento ou prática das religiões supra-citadas, mas utilizou os aspectos que melhor se combinavam (na visão do grupo) às experiências vividas na miração e ao *ethos* da doutrina.

Como o Santo Daime é uma religião muito nova, com menos de um século de existência, é possível percebermos com muita clareza esse processo de ancoragem. Isso torna a doutrina extremamente interessante do ponto de vista psicossocial, pois podemos observar *in loco* a formação das representações sociais.

Assim, muitas vezes as imagens e símbolos percebidos na miração são explicados com base em sistemas de crenças e concepções de espiritualidade criadas em outros tempos e em outras culturas. Muitas das representações são geradas a partir da combinação entre a vivência pessoal das mirações e sua correspondência com os hinos da doutrina. Outras ainda são legitimadas porque encontram correspondência em algum trecho da história de vida do Mestre ou dos padrinhos e madrinhas.

Como já dissemos, os entrevistados evitam explicações racionais e categorizações das mirações no momento do ritual, mas buscam interpretações com verdadeiro entusiasmo depois, com base em religiões com as quais já tiveram algum contato, em conversas e também em leituras.

É importante notar que muitos daimistas já tinham tido os mais variados contatos com outras religiões quando conheceram a doutrina. Muitos foram criados como católicos, muitos já tinham freqüentando a umbanda ou centros kardecistas, outros, como afirmou Soares (SOARES 1994) eram “andarilhos religiosos”, buscadores de uma vivência espiritual menos rígida e dogmática (e mais “autêntica”) do que as oferecidas pelas grandes religiões. Houve então quem já tivesse circulado pelo budismo, pelas práticas do Yoga, ou por experiências místicas proporcionadas por psicoativos como o LSD.

Há muita troca de informações sobre espiritismo, Umbanda, diversas vertentes do pensamento oriental (especialmente o budismo e o hinduísmo) e as concepções do xamanismo nas conversas daimistas. Não há por parte da direção do Cefluris ou pelos dirigentes das igrejas a recomendação sistemática de que se leia a Bíblia ou outro texto sagrado, mas alguns entrevistados revelaram que costumam ler textos do budismo, do

espiritismo kardecista, e expressaram ter conhecimento de dados do xamanismo, ou leituras de Carlos Castañeda, e há quem tenha mencionado ter estudado junto com um grupo da irmandade os textos dos padres do deserto, os primeiros cristãos místicos, como São João Crisóstomo, etc:

O budismo é uma beleza. Eu leio muito budismo, gosto muito. Eu leio agora só leitura esotérica pra ter a confirmação do que o Daime me mostra. Em todas as leituras o Daime está presente me mostrando.(S15)

No meu caso a questão cultural é importante. Por ex, a leitura não é muito incentivada, mas no meu caso ajudou muito, gosto muito, leio leitura espírita, isso me ajudou, vai dando uma base, um tijolinho pra quando vier, *bum*, a Força, você tem ali um conhecimento pra ali te guiar.(S9)

Tenho também uma vida espiritual, porque aqui fazemos estudos periodicamente. Estudos bíblicos, espíritas, os Evangelhos, os textos dos Padres do Deserto, tudo isso já estudamos (...)(S24)

Sendo um “saber prático”, as representações sociais dentro de nosso grupo vão procurar classificar e entender as experiências vividas nas mirações. Desta forma, como as mirações são consideradas revelações sagradas, busca-se no conhecimento das religiões do mundo informações (tanto práticas quanto teóricas) para explicar o que é vivido dentro do ritual, e para dar conta de experiências que são em grande parte muito diferentes das que se vive no estado ordinário de consciência. Tal como afirma Jodelet:

O caráter sincrético desse modo de pensamento não tem nada de surpreendente, se atentarmos para o tipo de conhecimento a que ele serve. Conhecimento inteiramente prático,(...) e que deve às vezes decidir com urgência, enfrentar o imprevisível para encontrar os caminhos de uma acomodação mútua. Isso supõe uma atividade cognitiva que, não podendo aplicar um modelo de interpretação predefinido, utilize todos os materiais contidos no patrimônio coletivo de saberes, valores e imagens, cujo destino é administrar a relação cotidiana com o meio. Com isso, a atividade cognitiva apenas desloca para um objeto novo os procedimentos geralmente empregados no conhecimento corrente, para o qual todos os elementos do capital cultural são muitas vezes equivalentes e intercambiáveis (Jodelet, in: JODELET (org) 2001 pg. 363)

Como nas mirações aparecem constantemente seres e fenômenos que os daimistas identificam como pertencendo a uma série de outras tradições religiosas, o Santo Daime não exclui estas linhas, mas as “captura” e tece sua própria rede, desde que estas

manifestações estejam orientadas para “fazer Bem, não fazer Mal” e tenham uma performance ritual condizente com as normas daimistas:

Mas dentro do Daime você vê hoje uma quantidade de gente da umbanda. E não é um ritual do Mestre. Mas o Mestre recebeu hinos da umbanda. Quando ele canta por ex: “Os espíritos estão chegando, pela linha devagar/ Se preparem aparelhos para ouvir e ensinar/Eles estão vindo do céu, também estão vindo do mar/ Da floresta e das montanhas, para todos doutrinar”. Isso é o povo da umbanda, são seres da natureza que ele tá chamando que eles vêm pra doutrinar. Mas o ritual dele não tem nada de gira.(S20)

Um detalhe muito interessante que foi relatado por uma de nossas entrevistadas: ela contou que durante um período incorporava uma cabocla que é citada num hino que pertence ao hinário do Mestre, mas que não é conhecida na umbanda:

Olha, na verdade eu comecei incorporando uma entidade que dentro da Umbanda não era conhecida. Mas que dentro do Hinário do M. Irineu tinha! E eu demorei a perceber. Era a Estrela D’Água. Ela se deu o nome, quando se apresentou pra mim. Na Umbanda... Não tinha cabocla estrela D’Água! Mas no dia do hinário eu ouvi (cantando) “Vou chamar a Estrela D’Água”... E ela veio na mesma hora! E era assim, quando eu falei o nome dela dentro do grupo, não era conhecida, essa cabocla, mas está lá, no hinário do Mestre! No hinário dele ele chamava a Estrela D’água.(S14)

O Daime é ecumênico, pois considera as mais diferentes tradições espirituais como legítimos caminhos para chegar a Deus. Observem como um de nossos entrevistados explica essa postura doutrinária:

Todas se manifestam no Daime, afinal numa igreja que se coloca como “Eclética”, como o próprio nome diz, isso é natural e esperado. Eu venho de uma origem católica, freqüentava muito a igreja na minha infância, depois na juventude larguei disso e fiquei bem ateu mesmo. Mas para mim, cada religião era separada, era como uma série de baias- ou você é católico, ou você é budista, ou vc é protestante, ou, ou, ou... Então eu não podia me interessar pelo espiritismo (na minha cabeça de antes), porque afinal eu era de outra religião, uma anulava a outra. E o Daime, na 1ª vez que eu tomei já derrubou isso completamente. Me mostrou que todos os caminhos levam a Deus mesmo... Você vê, se numa religião tem a Sta. Bárbara, que tem todas aquelas características, e numa outra religião tem uma outra entidade com as mesmíssimas características dessa santa, não

mudou nada, a essência é a mesma, só muda de acordo com a cultura, com aquela determinada sociedade, mas o ser é o mesmo.(S24)

Lembremos que Moscovici elaborou uma extensa discussão sobre o *eu*, o *si mesmo* e o *outro* (in: Sá[Org.] 2005). Ele destaca que o ritual –seja ele de pensamento, de dogmas, de linguagem, de formas de comunicação- suscita um autêntico sentimento de conexão entre o *eu* e o *outro*. A relação entre o Daime e Umbanda é uma relação intersubjetiva uma conexão entre grupos com práticas e crenças diferentes mas que encontram pontos em comum. Tal como o autor afirma:

A pergunta é: como se desenvolve a relação intersubjetiva entre o eu e o outro? A resposta provisória seria: pelo ritual. Esse modo de troca, que pode se revestir de um caráter excepcional no decorrer de reuniões ou cerimônias, é também cotidiano, servindo para preservar o elo entre os indivíduos ou desencadear de sua parte tais e quais ações. Nestas, encontramos esquemas cuidadosamente ordenados, elaborados ao longo do tempo, e exatamente por isso, sugestivos. É por isso que contém uma significação. (Moscovici In: SÁ 2005, pg.32)

Muitos entrevistados citaram o próprio nome da linha do Pd. Sebastião, Cefluris - Centro *Eclético* de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra para defender o princípio ecumênico. Há também muita referência ao hino do Pd. Alfredo que diz: “A doutrina é verdadeira/ O Santo Daime em tudo se soma/ O Mestre é o Nazaré/ E o mistério é da Amazônia”, querendo dizer com isso ao unir o chá com a mensagem cristã a verdade é apresentada:

Isso eu acho legal no Daime, ele é um ajudante, uma ferramenta para certos grupos de pessoas. Porque tem vários grupos, né? Porque dizem que se você sair assim da Terra, tem vários grupos, você vê vários focos de luz, então são vários movimentos envolvidos, e o Daime é um deles, nele você vê aquele brilho, você ouve o canto...É muito incrível, porque as almas ouvem você cantar, é impressionante... (S4)

Só para citar mais um hino que celebra esse ecletismo, podemos citar o recebido pelo Pd. Alex Polari, que diz: “Eu sou Buda, eu sou Cristo eu sou Krishna/ A minha glória até hoje ninguém viu/ Meu reino é em esferas invisíveis/ Mas sou o Daime que você bebeu”.

#### 4.13-Ecumenismo

O ecumenismo é um conceito bastante associado ao eclecismo e ao sincretismo. Ser ecumênico significa afirmar que existem muitos caminhos que levam a Deus, ou seja, que existem várias religiões e práticas espirituais válidas para quem quer conhecer melhor a si mesmo e estabelecer uma re-ligação com o plano espiritual. Muitos entrevistados defenderam que o Santo Daime não é a única religião capaz de estabelecer e/ou fortalecer este elo entre o homem e o divino.

Há uma concepção interessante por parte dos adeptos, manifestada em algumas entrevistas, que defende que aqui, no plano da matéria, existem divisões entre as religiões e seres espirituais, mas que no “plano astral” essas diferenças são relativizadas ou não existem:

Eu acho que eu já vi um pouquinho de tudo. Eu acho que por ter essa mistura tão grande de tudo, da Umbanda, de indígena, que é muito forte, de espiritismo, e aí indo para os hinos do Alex, do Oriente, enfim... E acho que sim. Nunca parei pra pensar nesse assunto, mas acho que tem uma grande variedade de seres ali, que no fundo, no fundo, são uma coisa só: que é Deus, ou a natureza, e seus diversos ajudantes. Que seriam, se você quiser chamar, os orixás ou os santos... Junto também com os demônios, que também fazem parte. (S17)

Sem dúvida, os entrevistados expressaram satisfação por terem encontrado a doutrina e ser fardados, mas não verificamos em seus discursos uma posição proselitista, uma defesa de que “todo mundo deveria tomar Daime”, ou que “só o Daime é uma religião verdadeira”. A escolha pessoal pelo Daime é defendida, mas considera-se que o importante é que a pessoa tenha alguma prática espiritual, alguma fé:

Mas depois eu entendi que se você chega num certo ponto se você não cai *pra* dentro você fica na periferia. Não tem problema nenhum, mas você não segue nessa história. Eu não tive nenhum problema, cheguei na minha casa mesmo. É minha casa. Não tenho nenhuma curiosidade de seguir buscar outro caminho. Eu sou super aberto, tenho curiosidade, acho tudo interessantíssimo, mas não tenho o menor... Já cheguei. Já encontrei meu Mestre. O Padrinho falava uma coisa muito simples, e muito interessante: “Quem tem dois Mestres, não tem nenhum”. Não importa o Mestre, importa o Caminho, tem que seguir o rumo. (S19)



O ecumenismo dentro do Daime se manifesta numa aceitação de diversas linhas religiosas e também numa tolerância em relação à busca religiosa dos adeptos, que em geral não são recriminados por terem pertencido a outras religiões ou por eventualmente participarem de cerimônias dos Hare Krishnnas, retiros ou meditações budistas, estudos espíritas. Algumas igrejas inclusive realizam amiúde cerimônias xamânicas, convidando pajés ou xamãs da América Latina ou da América do Norte para cerimônias de Fogo Sagrado, Tenda do Suor ou, mais raramente, cerimônias de peiote.

Desta forma, a doutrina se constrói de maneira criativa, e seus seguidores vão elaborando representações sociais ligadas à sua memória social, bem com a época e os lugares por onde o Daime vai passando. Por outro lado, determinadas ancoragens muito usadas no passado parecem estar sendo lentamente deixadas de lado, esquecidas. Vejamos:

Se num primeiro momento havia uma série de referências ao serviço militar, como por exemplo o estabelecimento de graus e patentes (prática criada e mais tarde abolida pelo Mestre), hoje em dia não há tanta ênfase a esta referência, embora ela não esteja abandonada. Os adeptos continuam sendo fardados, os grupos de homens e mulheres na hora do trabalho continuam sendo chamados de “batalhões”, mas “na batalha quem mais corta/ É a espada do perdão”, como diz o hino do Pd. Alfredo. A guerra é do Bem, do Amor, a ser empreendida com calma e com firmeza.

Por outro lado, as referências à Umbanda entre os daimistas do Rio de Janeiro são bastante fortes e parecem estar em franca expansão. Muitos daimistas falaram de si mesmos como filhos deste ou daquele orixá, e os hinos que fazem referência aos guias de Umbanda são em geral cantados com muito entusiasmo pelos presentes. Os daimistas acreditam que todos temos um grupo de espíritos protetores e guias que estão conosco desde o nascimento e que possuem afinidades com nosso modo de ser, com nossa “vibração”. Estes seres não são escolhidos por nós, mas são frutos do *karma* (positivo ou negativo) adquirido em encarnações anteriores e também possuem relação com a “missão” que viemos desempenhar na vida atual. Através da miração é possível conhecê-los e comunicar-se com eles.

Você mira muitas deidades, é fantástico! Então você entra nessa interação também. Você vê outras tradições espirituais, em outras igrejas. Aquelas

que você traz, aquelas que você gosta, aquelas que você não entende...(S11)

Isso aí sem dúvida. O Santo Daime, ele tem esse lado eclético muito forte, é uma espiritualidade muito aberta a manifestações e comunicações com outras falanges, com outras religiões, isso é muito comum. Muito comum. A pessoa já traz o seu código, adquirido nessa vida, ela já traz esse código, e ele se manifesta também, venha de onde vier, e ela trás também um código interno, de outras vidas, que ele aflora dentro da Força do Daime. A pessoa de repente pode manifestar um ser sabe-se lá de onde. (S22)

Se vc considerar, como acredito que os ayahuasqueiros consideram que você é uma federação de seres... Não é uma pessoa, tem seres que você carrega, seres que vem falar com você . Então você pode ter a instrução que é um ser lhe falando ou um dos seus caboclos, seus guias, tudo isso, podem lhe dar essa instrução.(S11)

Estes seres que formam a “família espiritual” do indivíduo não precisam necessariamente ser da umbanda. Muitos daimistas relataram que podemos ter protetores orientais (“da linha do oriente”: chineses, indianos, ciganos, egípcios, etc), ou das tradições indígenas da América do Norte:

Eu acho que aparecem, para cada pessoa de acordo com suas vivências passadas. Eu, por ex, nunca tive nenhuma miração com o povo oriental. Nunca tive lembrança, dessa linha... (...) Eu acho que não tenho muita identificação, muita ligação com esse povo, entende? Já com o povo dos índios Norte Americanos eu tenho o tempo todo, eles sempre me aparecem. São meus companheiros, estão na minha linha. Na verdade eu estou na deles. Eu acho que aparece de acordo com a linhagem espiritual da pessoa. (S18)

Vieiralves de Castro, em seu artigo “Mandingas neopentecostais...” (CASTRO, In: VILHENA, J; VIEIRALVES-CASTRO,R.; ZAMORA, M.H 2005) discute sobre o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro<sup>71</sup>. A umbanda é fruto de uma simplificação dos ritos do candomblé, unida à adoção de práticas e crenças do espiritismo kardecista. Para Castro, a

<sup>71</sup> Oficialmente, a Umbanda surgiu em Niterói em 1908, fundada por Zélio de Moraes, que era espírita kardecista e começou a incorporar o Caboclo das 7 Encruzilhadas. Conta-se que este caboclo queria “trabalhar” de uma forma não autorizada pela liturgia espírita (por exemplo, usando charutos, ou dançando) e após estas proibições o médium Zélio foi orientado a criar uma “linha de trabalho espiritual” onde isso fosse permitido, mas que fosse ao mesmo tempo um lugar onde os princípios da caridade e do cristianismo kardecista fossem respeitados. Surgia aí a Umbanda.

umbanda não é necessariamente um “candomblé branqueado”, mas sim uma religião mestiça por excelência: ela une os conceitos kardecistas (como a tese da reencarnação e do mérito decorrente das boas ações) a algumas práticas muito simplificadas das religiões afro-brasileiras (por exemplo, a liturgia iorubá é substituída pelo português), somando-se também ao trabalho com os caboclos, os espíritos dos índios e descendentes indígenas brasileiros:

A umbanda não se tornou branca, fez-se mestiça. Os pretos velhos lembram o sofrimento da escravidão mas aconselham complacência, tolerância e piedade para com brancos e negros. Os caboclos mostram a força da natureza indígena brasileira e recuperam o mito da força e exuberância do país. São Cosme e São Damião, brancos crianças, renascem sem crueldade, dominância e usura. A umbanda veio para ser uma religião de conciliação e assim, mestiça como o Rio de Janeiro e o Brasil, traduzir o próprio país. (Vieiralves -Castro In: VILHENA, J; VIEIRALVES-CASTRO,R.; ZAMORA, M.H 2005 pg.73)

A relação do Santo Daime com as práticas da Umbanda são recentes e muito ligadas ao Cefluris e demais igrejas ligadas à linha do Pd. Sebastião. Alguns entrevistados contaram que a Umbanda era muito mal vista dentro da doutrina especialmente pela história vivida na Colônia 5 mil, que envolveu o “macumbeiro Ceará<sup>72</sup>”, gerou uma forte resistência e aversão à umbanda por parte de muitos daimistas. Esta ferida foi sendo curada aos poucos. Primeiro porque o Pd. Sebastião autorizou e promoveu algumas sessões de umbanda no Céu do Mapiá e em igrejas do Rio de Janeiro. E depois houve o empenho de daimistas que já tinham um envolvimento com a umbanda no sentido de integrar as duas linhas espirituais:

Evoluiu muito. É, sempre houve uma proximidade. A doutrina é espírita. Apenas a maneira de trabalhar com a vida espírita tinha suas diferenças. Mas sempre teve, digamos, irmãos com a mesma mãe e um pai diferente, uma coisa assim. No caso específico da linha da doutrina do Padrinho, teve, não sei se você leu o livro do Alex, o “Livro das Mirações”, ele conta, teve um cara, o Ceará...

E- Da doutrinação do Tranca-Rua?

---

<sup>72</sup> A relação da comunidade da Colônia com o “feiticeiro”, que gerou uma série de conflitos, é contada no 1º capítulo.

S9- Tranca rua... É, aquilo foi uma barra pesada... aquilo deixou um rombo, um trauma muito grande. Tanto é assim que quando a gente chegou havia uma resistência, só o Padrinho mesmo que queria, o Padrinho e algumas pessoas... O pessoal do Acre tava traumatizado com esse negócio desse cara, devido a esse episódio, que era um mago negro, um cara mesmo resolvido a fazer o mal e fez, né? Aquilo ali quase que foi um negócio que entornou o caldo, né? Ali foi pertinho mesmo... Mas o Padrinho não teve medo e doutrinou mesmo a entidade. O cara se foi, antes fez mil *merdas*, destruiu algumas famílias mas a entidade ficou e ficou do nosso lado. Aí a partir daí vieram doutrinações. Veio o trabalho de Estrela, né? Que abriu *pras* incorporações dentro do trabalho de Estrela, e aí veio o trabalho de Mesa. A partir daí as incorporações passaram a ser bem-vistas, porque antes elas eram mal-vistas, como se fosse uma instrumentação equivocada, sabe? Hoje em dia isso passou. (S9)

Essa resistência inicial em relação aos rituais que fundem a Umbanda e o Daime parece ter sido posta de lado, pelo menos em relação aos daimistas do Rio. Afinal, uma das grandes responsáveis pelos rituais de “Umbandaime” possui uma igreja/terreiro no Rio e em Lumiar, sendo muito respeitada dentro da irmandade.

No entanto essa parceria entre Daime e Umbanda está longe de ser integralmente consolidada. Os entrevistados ressaltaram que existem atitudes inadequadas dentro do Daime que são muitas vezes justificadas por argumentos ligados à Umbanda.

Uma atitude muito criticada foi a de justificar erros e defeitos pessoais com base no argumento: “não fui eu, foi um espírito (exu, caboclo, etc) que me influenciou/impeliu a fazer tal coisa”. Os daimistas consideram que este argumento revela uma fraqueza pessoal, uma dificuldade em assumir responsabilidade pelos próprios atos, não quer ver seu “lado negativo”:

Eu acho que quem não admite que tem de tudo isso um pouco, não vai pra frente. Esse negócio de “baixou uma coisa em mim, aí eu bebi, fumei um cigarro...” Cara, admite que era você mesmo! Pode ser que os seus campos áuricos estejam abertos, e mais propícios a receber energias mais negativas, sim, isso também. Mas quando você faz qualquer coisa quando você tem mais de 16 anos, (...) acho que você não pode culpar nenhuma entidade, nenhum ser... (...) Não adianta culpar ninguém. Eu odeio esse negócio que o povo fala: “Eu recebi tal entidade, que me domou...” Domou porque você deixou! Domou porque você deu mole, você mesmo... O mais difícil é enxergar nosso lado negativo, trabalhar nossa sombra. (S17)

A experiência coletiva no Santo Daime é fortíssima, e de acordo com a crença dos fardados tal coletividade também se entrelaça a outro lado, espiritual. As filiações e laços espirituais que cada um traz se unem e se apresentam no momento do ritual. Isso marca uma diferença importante entre a doutrina e as práticas do curandeirismo ayahuasqueiro. Neste último, a experiência de contato com os seres (bons ou maus) que podem, por exemplo, estar adoecendo uma pessoa são mediadas e dirigidas pelo curandeiro, ou mestre, como é tradicionalmente chamado. Segundo uma de nossas entrevistadas:

Porque o Daime é um ritual coletivo, ele não é um ritual individual. Não é como no Peru que só o xamã toma o Daime pra ter a miração e pra fazer um diagnóstico... Como é coletivo, as mirações também podem ser coletivas. Tá todo mundo naquela mesma vibração, na mesma energia, e a miração acontece para todos. Às vezes no final do trabalho, aliás muitas vezes o Padrinho se atuava e dava uma preleção, e todo mundo tinha a mesma sensação, e no final ele sacramentava com aquilo que todo mundo tinha percebido. Agora, essa capacidade só alguns tem. O Padrinho, você chegava perto ele lia o seu pensamento.(S21)

Já no Daime cada um é responsável por seu próprio processo de auto-conhecimento ou cura. As pessoas são orientadas a prestar atenção aos hinos e não ter medo de ser guiados pela Força e pela Luz do Daime. Por este motivo, alguns autores como o antropólogo La Rocque Couto (1989) defendem a idéia de que o Daime é um xamanismo coletivo, onde cada um é seu próprio xamã, ou pode vir a se tornar um. MacRae (1992) também considera o Daime uma religião com fortes elementos do xamanismo ayahuasqueiro do Alto Amazonas. Um de nossos entrevistados, fazendo eco a esta afirmação, considera que: *“Também não é fácil pra ninguém, vou te dizer, a doutrina não é fácil pra ninguém. É um trabalho xamânico, eu costume dizer pras pessoas: “Olha, isso aqui é um xamanismo, de guerreiro xamânico mesmo!”* (S22)

#### **4.14-Alterações de tempo e espaço**

Muitas situações e mirações narradas nas entrevistas dão conta de alterações de tempo e de espaço. Os daimistas consideram extremamente plausível que a miração produza viagens pelo tempo e pelo espaço. Na maior parte das narrativas, as pessoas tem a

vívida sensação de que não estão mais no salão da igreja, mas que recuaram no tempo e estão testemunhando eventos acontecidos a muito tempo atrás.

Há quem tenha vivenciado a Terra em seus primórdios, antes mesmo que o homem tenha sido criado. Relatos de mirações sobre a Terra ainda desabitada, varrida por tempestades e vulcões, ou relatos de visões da Terra pré-histórica, que causaram profundo feito sobre quem “testemunhou” este momento:

Uma foi com certeza foi ter visto a criação do mundo. Sabe, foi ter visto nitidamente como... Só que eu lembro que eu não tinha acesso a todas as esferas, até porque nem poderia ter, e acho isso até hoje. Mas de estar vendo nitidamente como os mundos eram gerados, como nós éramos gerados, e entender como nós somos uma particulazinha disso. Essa foi uma das mais fortes, lembro que eu fiquei horas... (...) E parecia que era tanta informação no meu cérebro, que eu tive que me acalmar pra conseguir entender um pouquinho daquele processo.(S17)

Outros contam que se viram como outras pessoas, vivendo em outras culturas, e explicam isso como uma regressão a vidas passadas. Nestes casos, essas vidas passadas, as épocas e as pessoas se mostraram de alguma forma relacionadas à pessoas com as quais os entrevistados estavam convivendo no momento. Como já foi mencionado, estas mirações parecem querer explicar uma determinada relação interpessoal do presente evocando uma situação semelhante vivida em outra vida.

Em outras situações, não há a sensação de recuo no tempo, mas sim de mudança no espaço: o salão se torna uma nave brilhante, ou a pessoa sente -por exemplo- que o chão sumiu e que ela está bailando nas nuvens. Em geral, nossos informantes relatam ter sentido uma emoção de intenso assombro, e tais mirações são consideradas especialmente fortes e incomuns.

Como já foi mencionado, o Daime faz parte de uma “família” de Plantas Mestras, ou Professoras- vegetais, fungos ou substâncias feitas a partir destes com poder psicoativo. Uma grande *curandera* mazateca, Maria Sabina, que viveu e trabalhou no México durante o século passado, resumiu sua experiência nesta afirmação preciosa que parece se encaixar muito bem com a relação entre os enteógenos e esse tipo de “viagem espaço-temporal”:

*Cuanto más penetras el mundo de teonanácatl<sup>73</sup>, más cosas se ven y miras nuestro pasado y nuestro futuro como una sola cosa que ya se llevó a cabo, que ya sucedió (...) Veo caballos robados y ciudades enterradas cuya existencia es desconocida y que están a punto de salir a la luz. Veo y sé millones de cosas. Conozco y veo a Dios: un inmenso reloj que palpita, esferas que giran alrededor y adentro de las estrellas, la tierra, el universo entero, el día e la noche, el llanto y la sonrisa, la felicidad y el dolor.* ( Maria Sabina in: Schultes e Hofman,2000, epígrafe)

As mirações que fazem a pessoa se sentir numa viagem através do tempo e do espaço estão vinculadas à idéia de que para o Daime nada é impossível. Reforça a crença de que o Daime “tem poder inacreditável”, como diz o hino do M. Irineu, e em geral também se articula a uma concepção mais ampla acerca da própria existência do sujeito:

Então, eu estava lá, concentrado, olhando aquela paisagem incrível, quando tive uma espécie de visão (mais mental que visual) da Terra toda, do globo terrestre, todo cheio de cores e formas, e eu ali, aquele ponto microscópico sentado na pedra, no alto de uma montanha alta, no meio de uma floresta, perto do mar... eu parte do mundo, do universo, minúsculo, mas vivo, parte da criação, da vida... (...) E ao mesmo tempo de entender que eu tinha uma importância, que eu estava ali com um propósito, tinha uma missão ali para cumprir, tinha meu papel na Criação. Foi fantástico. Eu que sempre fui muito centrado no Ego, de repente vi o meu tamanho real...no Universo... (S24)

Estas experiências foram abundantemente citadas como verdadeiros “divisores de águas” na vida dos entrevistados. Redimensionar a importância de sua existência e de sua vida em relação à existência do Universo, ver-se dentro de um plano universal, muito maior do que a existência terrena e no entanto tendo o seu papel, são mirações que possuem um profundo significado existencial para quem as viveu.

Esta mudança de perspectiva com relação a se papel na existência, quer tenha se manifestado numa única e muito significativa miração, quer tenha sido construída passo a passo em diferentes momentos, possui imenso valor por trazer aos sujeitos uma visão mais

<sup>73</sup> Teonanácatl: cogumelos da espécie *Panaeolus sphinctrinus*, *Psilocybe acutissima*. Os cogumelos (hongos) são usados pelos descendentes indígenas mexicanos (mazatecos e chinantecos) em cerimônias de cura. O uso sacramental dos hongos, de forma similar à ayahuasca, sofreu influência do cristianismo. São popularmente conhecidos como “hongo de San Isidro”. Para mais informações, ver em “Plantas de los Dioses”, de Schultes e Hofman.

desprendida do “Eu” e das pequenas vicissitudes do dia-a-dia, que tantas vezes tendemos a supervalorizar.

Tais experiências foram fundamentais na construção de um sentido mais espiritualizado em relação à vida pessoal, às relações sociais e ao modo de se ver estar no mundo. Tal como já foi analisado em nossa dissertação, muitos dos que se engajaram no Daime tinham toda uma história de lutas pelos direitos sociais, ou envolvimento com o movimento de esquerda na década de 60-70. Outros estiveram ligados ao movimento “Nova Era”, eram *hippies*, ou buscavam maneiras alternativas de viver suas vidas.

Se considerarmos que as crenças e práticas individuais estão sempre interagindo e modificando as práticas e a memória social de um grupo, e que o grupo também possui papel fundamental na constituição da subjetividade individual, percebemos que esta rede, no caso específico do Daime, manteve em sua trama alguns elementos tanto do movimento de esquerda quanto do hippismo brasileiro<sup>74</sup>.

A seguir, discutimos as mudanças nas histórias de vida e algumas práticas e crenças que se “somaram” à doutrina.

#### 4.15- “Novo sistema, Nova Era”

Entrar para o Santo Daime trouxe uma série de mudanças significativas para a vida de nossos entrevistados. Gostaríamos, neste trecho da pesquisa, de analisar algumas delas, e suas repercussões, não só dentro, mas também fora da doutrina, na relação entre os fardados e seus familiares, e também no que toca a crenças e práticas fora do convívio com a irmandade.

Neste sentido, mais uma vez nos deparamos com essa concepção de que a miração revela, aponta caminhos, mas não é capaz por si só de realizar as mudanças consideradas úteis e necessárias na vida dos sujeitos. Estas dependerão de sua força de vontade e livre-arbítrio para serem praticadas no dia-a-dia.

---

<sup>74</sup> Diversos artistas e pessoas ligadas à cultura que viveram nas décadas de 60 e 70 no Brasil afirmam que o movimento hippie/ Flower Power brasileiro teve diferenças significativas em relação ao hippismo europeu e americano. Em 1º lugar, ele chegou ao Brasil com alguns anos de atraso. Em 2º, a ditadura militar e a repressão política no Brasil deram um tom mais contido e menos festivo ao movimento hippie. Uma boa fonte de consulta para se entender mais sobre os aspectos específicos deste movimento no Brasil é o filme *Loki-Arnaldo Baptista*,(2009) produzido pelo Canal Brasil e que traz uma série de depoimentos de pessoas ligadas a este brilhante músico brasileiro, líder dos Mutantes.



Alguns de nossos entrevistados mais antigos que viveram os anos 60/70 afirmaram que o fato de terem defendido a ideologia socialista no passado foi inicialmente um entrave, uma resistência para a adesão ao Daime. A religião era considerada uma ilusão, o “ópio do povo”, um atraso que mantinha as pessoas escravizadas a um sistema religioso:

Mas eu fui lá estudar a comunidade (*Colônia 5 mil, n.a.*) e na verdade quem me estudou foi o Daime. Mudou completamente a minha concepção. Aquela concepção materialista, marxista, que religião era o ópio do povo, que tinha mais era que pegar em armas mesmo, a revolução da classe operária e trabalhadores rurais... E fui vendo que cada vez mais a história era outra. (S21)

Tal como já foi dito em nossa dissertação (ARAÚJO 2005), a comunidade do Pd. Sebastião dividia o trabalho e a colheita entre as famílias. A produção era dividida entre as famílias de acordo com a necessidade de cada uma, e o dinheiro praticamente não circulava dentro da Colônia 5 mil e mais tarde na Vila Céu do Mapiá.

Os ensinamentos da doutrina e dos hinos eram o código de comportamento e de ética entre os moradores, e as revelações espirituais (especialmente as trazidas pelo Pd. Sebastião e pelos padrinhos e madrinhas) eram de grande importância da dinâmica social.

Ajudar na construção e sustento deste projeto comunitário, defender o uso ritual do Santo Daime entre as autoridades brasileiras, e criar projetos ecológicos e auto-sustentáveis para o Mapiá foram e são fontes de atração para os que permaneceram na doutrina. Embora o Céu do Mapiá, segundo a voz de todos os que o conheceram no início, tenha mudado muito há ainda uma série de projetos dentro e fora da floresta que demandam esforço e política para ser concretizados.

Esse esforço de estruturar a comunidade e trabalhar na expansão do Santo Daime, tal como foi mencionado em nosso estudo anterior (ARAÚJO 2005) foi um incentivo e um convite para muitos entrarem e “se firmarem” no Daime:

aquela coisa que eu achei que estava formada, pronta, depois eu quando eu comecei a participar da organização e do trabalho na Igreja, depois dentro da organização do Mapiá, que é o nosso *Ashram*<sup>75</sup>, a nossa base. Aí eu vi que estava tudo por fazer. O Pd. Sebastião tinha praticamente

---

<sup>75</sup> Termo que designa casa ou espaço destinado a retiro espiritual e práticas voltadas para o aprofundamento espiritual.

acabado de chegar no Mapiá, (...) O M.Irineu deixou o ritual do SD pronto. Mas a história da expansão, que começou com o Pd. Sebastião, tava tudo por fazer. E eu vi que faltava (*gente para ajudar, n.a.*), que sempre tinha como estar presente, fazendo algo. Foi como eu comecei. Sempre tinha algo por fazer. Primeiro buscar as informações e recebendo todos que chegavam lá em BH. Depois colhendo informações do Mestre, de quem conviveu com o Mestre, e do Padrinho...(S20)

A já mencionada concepção de que no Daime “não há um líder humano<sup>76</sup>”, e que o grande líder da doutrina é um vegetal, uma Planta Mestra, também parece ter fascinado muitos dos que estavam ligados aos movimentos de esquerda:

E quando eu comecei a voltar pra comunidade e conhecer a comunidade eu fiquei encantada: “*Pô, péra* aí, esse pessoal está fazendo o socialismo agora, isso é a revolução agora!” Porque todo mundo que chegava fazia sua casa, o pessoal que chegava expulso dos seringais. O material de trabalho era comunitário, a produção era dividida, todo mundo doou suas terras para uma Associação comum. Então aquilo me mobilizou. Eu pensei: “isso aí é um socialismo agora a partir de um vegetal”, que conseguia aglutinar todo mundo. (S21)

A questão do ateísmo ou simples descrença com relação às religiões tradicionais pode ou não estar atrelada a um passado de militância política. Nem todos os entrevistados que destacaram que a grande mudança trazida pelo Daime<sup>77</sup> foi uma visão espiritualizada da vida e a adesão a um sistema religioso tiveram uma militância política no passado distante ou recente.

Alguns dos entrevistados haviam por algum motivo entrado em conflito ou se revoltado contra a religião de suas infâncias (na maior parte das vezes, o catolicismo). Outros simplesmente deixaram de frequentar os cultos religiosos de seus pais e avós por os considerarem vazios de sentido, dogmáticos, “chatos”, etc. As instituições religiosas são consideradas falhas, corruptas, sem relação com suas vidas ou com o mundo em que viviam. Vejamos:

<sup>76</sup> Embora o Pd. Sebastião tenha sido incontestavelmente um líder, e o Pd. Alfredo possua inegável autoridade, o discurso de que quem “manda de verdade” é o Daime é muito forte entre entrevistados e daimistas em geral nas conversas informais que tivemos ao longo de nosso convívio de anos com os fardados.

<sup>77</sup> Entenda-se aqui a doutrina como um todo, e não apenas as mirações.

porque fui criada em colégio de freira a vida inteira, eu era muito devota ali, mas no final eu comecei a ter uma briga espiritual dentro do colégio, (...) uma coisa de repressão, e foi num momento que eu justamente estava buscando uma força mais interna, e aí a gente começou a fazer teatro e ela veio e censurou assim da forma mais horrível. (...) aquela revolta, e comecei a querer sair dali, queria ir *prum* colégio com meninos, que lá não tinha... Daí me formei, saí dessa história, terminei. Aí eu deixei de ser fervorosa, tava num outro momento, não queria saber de religião.(S14) 219

Mas eu trabalhei em Centro Espírita antes do Daime, eu sempre fui... Quase toda a minha vida eu estudei em colégio de padre jesuíta, mas nunca fui muito religioso, nunca fui coroinha, mas conhecia todos os padres, ia pra cá e pra lá, tinha a maior liberdade, total. Eles me convidavam, eu era super chapa deles. Mas nunca tive uma experiência mística, só fui ter mais tarde, mas isso é uma outra história. Então a busca mística, a busca da experiência do Divino me encantava, sempre me encantou. A religião eu sempre passei, eu nunca fui muito do religioso...(S19)

O Santo Daime efetivamente convida seus adeptos a ter uma “experiência direta com o Divino”, e em termos psicossociais isso se harmoniza com as buscas espirituais pós Nova Era: é uma religião com poucos dogmas, onde a experiência individual conta muito, mas que ao mesmo tempo propõe um encontro e uma troca com o coletivo, manifestado no canto, na dança, nas indumentárias que torna todos “um batalhão da Rainha da Floresta”.

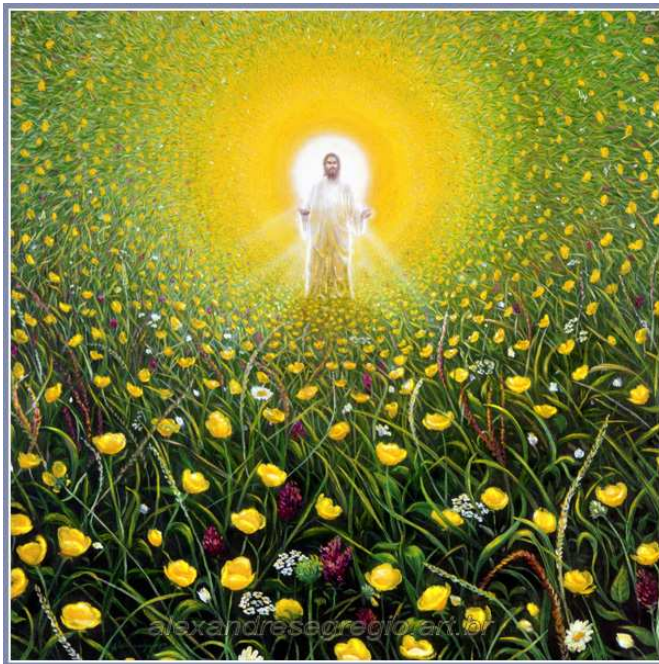
Grof, bem como Jung, traça severas críticas às religiões oficiais, que se apegam demais a regras dogmas e poder. Estas religiões, segundo os autores, se distanciaram da experiência espiritual, (ou da religiosidade, como define Jodelet):

A espiritualidade que emerge espontaneamente num certo estágio da auto-exploração experiencial não deve ser confundida com as religiões principais e com suas crenças, doutrinas, dogmas e rituais. Muitas destas religiões perderam completamente a conexão com sua fonte original, que é uma experiência visionária direta das realidades transpessoais. Elas estão preocupadas, principalmente, com assuntos como poder, dinheiro, hierarquias, controle ético, político e social. (GROF 1997 p.248)

Neste sentido, o cristianismo na perspectiva daimista deixa de estar associado ao catolicismo ou ao protestantismo (religiões com as que muitos entrevistados haviam rompido no passado, por vários motivos) e se apresenta como um sistema espiritualista

esotérico, onde os mistérios vão sendo revelados pelo mestre-vegetal, cristão e ao mesmo tempo xamânico:

E o Daimé abre pra receber esse mestre do astral. Não é o M. Irineu. O Padrinho e o Mestre chamavam de Mestre Juramidam, davam esse nome ao Mestre da bebida. E esse mestre na verdade não é um mestre específico, é uma sabedoria que você recebe, recebe segredos do universo. E todos vão dar na mesma coisa, no pensamento cristão. E Cristo foi mais amplo do que parece, ele não ficou só no Cristianismo. Se você pega, vamos dizer assim, o 11º mandamento: “Amai ao próximo como a ti mesmo”. Parece uma coisa simples, mas foi uma grande revolução no comportamento humano, na percepção humana perante si mesma, de 2000 anos pra cá. (...) Quando o Cristo veio com essa, esse ensinamento foi tão forte que permeou todo o conhecimento humano.(S19)



*Luz na Terra*. Alexandre Segregio. Óleo sobre tela. Fonte: [www.alexandresegregio.art.br/](http://www.alexandresegregio.art.br/)  
Consultado em 08/02/10

Essa busca por práticas que teriam o poder de expandir a consciência também é uma herança dos *hippies* e aventureiros da década de 70, e envolveu outras “viagens”. Muitos dos que estão na doutrina possuem um passado de uso recreativo e em certos casos abusivo de drogas e/ou álcool. De acordo com as entrevistas, os entrevistados, não só se afastaram do consumo de álcool e drogas como a cocaína, como também condenam seu uso e se dizem arrependidos do “tempo que perderam” usando estas substâncias. Embora não seja

nosso objetivo fazer uma avaliação estatística, a adesão ao Daime foi um fator fundamental para a diminuição e/ou abandono destas substâncias:

E eu fui totalmente virada de noites de pó, menti que eu tinha feito a tal da reunião, cheguei mentindo... Era a entidade (*da cocaína, n.a.*), né? E eles me receberam, me deixaram tomar o Daime, e eu senti todo aquele conforto, (...) quem me buscou, quem me colheu mesmo foi o Mestre, que me tirou do buraco fundo que eu tava entrando. E quando eu tomei Daime, nunca mais consegui botar uma grama de pó no meu nariz. Nunca mais consegui. Naquele dia eu me transformei. (...) E foi essa 1ª vez mesmo, tomei ali e já recebi minha cura. (S4)

Embora nossa pesquisa não tenha abordado diretamente o tema da Cura no Santo Daime, tivemos relatos que abordaram esta questão. A Cura é entendida como um processo que abarca a saúde física e espiritual, podendo se estender a uma cura da família como um todo. Por exemplo, uma de nossas entrevistadas entrou no Daime para conseguir a cura para o filho que sofria de uma grave doença neurológica. Eis o relato de seu processo:

“Tem que levar ele pra tomar o Daime, o Daime vai curar o teu filho”, não sei o quê, aí eu ainda passei algum tempo resistindo, resistindo, (...) E fui... Aí que veio esse Ser (*um ser indiano, sentado em posição de lótus numa nuvem de luz, segundo a narradora n.a.*) e disse: “Você está na casa certa, você vai encontrar o que você quer, e... A cura não vai ser só do seu filho, vai ser da família toda”. Todos tínhamos que nos curar.(S4)

Os entrevistados que afirmaram ter feito uso ou conhecerem os efeitos do LSD e outras substâncias de efeito psicodélico (como o peiote, por exemplo) compararam seus efeitos aos da ayahuasca. No entanto, o uso ritual e os princípios da doutrina expressos nos hinos são apontados como um diferencial positivo em relação ao uso meramente recreativo dos psicodélicos. Ou seja, o efeito do Daime é considerado igual ou parecido com os efeitos do daime/ayahuasca, mas o contexto e as práticas que envolvem o uso deste fazem com que a experiência seja substancialmente melhor e mais importante:

Não gosto de dizer isso, parece católico, mas tem dogmas, tem regras a ser seguidas, porque senão é que nem tomar um ácido, tu vai ficar só viajando, vai lá, dá muito menos trabalho. Agora, eu sei que tomar um ácido traz experiências menos autênticas ou traz menos respostas, que as experiências vividas no ritual. (...) O legal de você ter várias experiências com outras substâncias e chegar no Daime é você poder dizer: “Cara,

esse é o melhor ácido que tem”. É natural, eu tô me conectando com uma coisa muito maior que a minha cabecinha, tô junto a algo muito maior...(S11)

Os entrevistados que contaram ter sido mochileiros naquela época consideram que ter experimentado outras substâncias em outros contextos foi uma boa preparação para o contato posterior com o Daime. Além disso, a busca de uma “sociedade alternativa”, o sonho de um mundo mais livre e libertário são lembrados com carinho, como algo que de alguma maneira foi aproveitado e ressignificado dentro da doutrina:

E no Daime está cheio de ex-hippie. Um monte! A minha geração, toda uma geração dos mais velhos do Daime, que está sendo a minha geração (ai, dá um certo nervoso!) (*risos*). Mas é essa geração. Mas o Pd. Alfredo, a nossa geração, foi uma geração que viveu essa experiência, foi um momento que a humanidade viveu. Ali tá cheio de ex-doidão! E em geral são os melhores! Um bom rebelde, que compreende a história, é o melhor soldado que tem.(S19)

Os daimistas cariocas, mesmo os que foram *hippies*, defendem hoje em dia uma vida em contato com a natureza, sem álcool, e sem o uso de outras substâncias psicoativas lícitas ou ilícitas, com exceção da *cannabis*, defendida de em geral de forma velada (após a gravação da entrevista ter sido oficialmente encerrada) por alguns<sup>78</sup>. O uso do cigarro é criticado, não sendo permitido nem dentro nem em torno das igrejas.

Outra herança da Nova Era presente no Santo Daime é a busca de vias alternativas e mais “naturais” para cuidar da saúde física e psicológica. Os daimistas em geral desconfiam da medicina tradicional e procuram vertentes mais “holísticas”, que “abarquem o homem como um todo”: medicina chinesa, fitoterapia, florais, etc.

Nestes grupos o vegetarianismo é muito comum, sendo fortemente defendido dentro e fora do período de dieta (3 dias antes e 3 depois dos rituais). Embora ter uma alimentação com pouco ou nenhum uso de carne, evitando-se também alimentos enlatados não faça parte de nenhuma recomendação expressa nos hinos com os quais tivemos contato, essa mudança na alimentação foi um aspectos mais citados quando a questão era “o que mudou na sua vida após entrar no Daime?”

Muitos afirmaram que esta mudança foi lenta e gradual, e acompanhada de uma diminuição nas saídas noturnas para festas ou outros divertimentos presentes na vida das grandes cidades:

É, teve uma mudança, sem dúvida, com relação ao meu modo de vida. Eu bebia, parei de beber. Gostava de sair pra noite, hoje em dia não gosto mais. Até saio, mas não tenho mais essa vontade de sair pra noite.(S25)

A minha alimentação também mudou muito, devagarinho... Antes eu achava que era uma espécie de sacrifício, de um abrir mão com sacrifício de um monte de coisa, “não pode isso, não pode aquilo”. Nada! Hoje eu posso tudo, eu só não quero tudo. Certas coisas na alimentação simplesmente já não me fazem mais falta, não preciso delas... (S24)

É interessante notar que os daimistas usam esta questão das mudanças alimentares para comentar sobre o limite das mirações. As mirações raramente operam mudanças por si mesmas. É preciso que a pessoa tome consciência do que precisa ser mudado em sua vida e trabalhe isso em seu cotidiano. As mirações não tem um impacto permanente e definitivo na vida cotidiana: elas são pontos de apoio para determinadas mudanças, mas é a atitude e a vontade do sujeito que pode ou não gerar uma mudança:

(...) o Santo Daime é um conselheiro. Não é um ser, uma coisa que vai te pegar a força e te obrigar a algo, te botar no bom caminho. O Daime te aconselha, você faz se quiser. A miração te indica, mas não te obriga a fazer nada. Eu, por exemplo, sei de várias coisas que preciso melhorar, mas por falta de vergonha na cara não me corrijo, (*risos*). A gente tem sempre livre arbítrio.(S2)

As mudanças mais significativas associadas à adesão ao Daime também estão relacionadas à vida familiar. Nossos entrevistados contaram que o Daime estimula e desperta um forte sentimento de amor e aceitação da vida, e que esse amor se estende à vida familiar, mesmo quando a família não conhece o Daime e condena seu uso. Muitos contaram que seus pais inicialmente eram contra a participação dos filhos nos rituais, ma começaram a perceber uma mudança significativa no comportamento dos mesmos e acabaram aceitando e apoiando sua escolha religiosa:

A relação com meus pais era uma relação complicada, até pelo entendimento em relação ao uso de substâncias químicas... E em relação ao Daime foi uma coisa muito bem aceita, eu chegava com muito amor em casa depois do trabalho, então a relação com meus pais mudou bastante. (S25)

Uma entrevistada que conheceu o Daime através dos filhos também relatou que eles chegavam em casa após um trabalho “com um brilho lindo nos olhos, diferentes, calmos...” E que ela foi ao Daime porque “queria ficar desse jeito também”.

É claro que essa aceitação não foi feita rapidamente, de forma harmoniosa e sem conflitos. O que foi relatado é que a questão da mudança na atitude e comportamento dos neófitos no Daime foi muito importante para a aceitação de suas famílias em relação à doutrina. O comportamento mais pacífico e cordato, o abandono ou diminuição do uso de álcool e outras substâncias pode ter atuado a favor da aceitação no que tocou ao fardamento dos filhos:

A minha mãe já foi, duas vezes lá Igreja X inclusive, e disse que gostou muito, foi num hinário, achou tudo muito bonito, mas não senti nada com o daime. “Um negócio ruim, gosto ruim, não senti nada”. Mas a minha mãe é bem tranqüila em relação a isso. Sempre deu apoio, porque sabe que é uma coisa boa. Embora seja uma coisa “estranha”, uma coisa fora do comum, e muita gente tenha preconceito, na minha família não, graças a Deus. A minha família é bem aberta. O meu pai já é um pouco mais fechado, mas de certa forma ele aceita. Meio com o pé atrás mas aceita. (S2)

É possível também que a rejeição também tenha diminuído em função de uma maior exposição midiática sobre o chá e a doutrina, que vem crescendo nos últimos anos. Podemos citar os episódios da série “Êxtase”, vinculadas pelo famoso programa dominical Fantástico (que fez reportagens sobre o Daime, a Barquinha e a UDV), bem como a minissérie “Amazônia”, exibida pela Rede Globo, que em alguns de seus episódios contou a história do M. Irineu e até mesmo um hinário no Alto Santo, com a participação da Md. Peregrina, viúva do Mestre e líder da igreja (tal abertura foi um fato inédito, em se tratando do Alto Santo).

O pré-conceito e as rejeições à entrada no Daime se suavizam sem dúvida quando a família entra para a doutrina, ou quando os fardados se casam e seus filhos crescem dentro



dos ambientes daimistas. Nem todos os filhos das famílias daimistas se fardam, e há os que intercalam um período mais assíduo com períodos mais afastados<sup>79</sup>.

Um aspecto que não pode deixar de ser mencionado é o fato de que a irmandade daimista acaba se tornando uma segunda família para muita gente. Os motivos são variados: as pessoas passam muito tempo em rituais e atividades relacionadas à igreja, os adeptos falam do grupo como “a irmandade”, há uma abundância de hinos que falam de “Pai” (em geral associado a Deus, Jesus ou o Sol) e “Mãe” (em geral associada à Nossa Senhora e à Lua). Há também uma série de pessoas com problemas familiares que se sentem mais acolhidas e consideradas dentro da irmandade. Os hinos às vezes utilizam termos bastante carinhosos: Mãezinha, Papai, “meus irmãos e minhas irmãs” etc.

#### **4.16- A Cura no Daime**

A questão da cura através do Daime/ayahuasca é antiga, e vem sendo continuamente pesquisada. No caso da ayahuasca, há todo um uso medicinal praticado por xamãs amazônicos, visando não só a cura de doenças físicas como as doenças relacionadas a feitiços e ataques espirituais. O professor de antropologia Luis Eduardo Luna (1986) possui uma série de pesquisas que documentam e analisam os usos medicinais e mágicos da ayahuasca entre os vegetelistas do Peru, Colômbia e Alto Amazonas.

Dentro do cenário das religiões ayahuasqueiras brasileiras existem diferentes usos e opiniões no que se relaciona aos usos do daime/ayahuasca visando a cura. A UDV não parece incentivar o discurso que defende a cura pela bebida. Já a Barquinha considera que uma das suas missões como religião é “fazer caridade” entre os doentes, proporcionando-lhes a oportunidade de se “curar” com a ajuda dos seres divinos e da bebida.

O Santo Daime tem sua história muito associada à questão da cura e da saúde. Conta-se que numa das suasmirações com Nossa Sra. da Conceição, M. Irineu foi informado de que poderia pedir qualquer coisa, e Ela lhe concederia o pedido. Ele então pediu para ser “um grande curador, dos bons”. Ela respondeu que ele teria seu desejo realizado, desde que não quisesse se tornar rico com isso.

---

<sup>79</sup> Como a questão das famílias e sua relação com a doutrina não foi diretamente abordado no campo, não dispomos de informações mais apuradas sobre o assunto.

Na história do CICLU- Alto Santo, a questão da cura é sempre associada ao merecimento, adquirido através de boas ações nesta e em outras vidas. Há mais uma história paradigmática, que faz parte da memória social do Santo Daime, sobre a possibilidade de cura dentro do Daime:

Tinham as doenças que eram cármicas, em virtude de alguma questão das vidas passadas que a pessoa estava na vida presente pagando e consertando aquela história, como o próprio caso da ferida do Germano... Porque o Germano tinha uma ferida na perna incurável e ele um dia, o Padrinho contava que o Germano Guilherme foi ao Mestre e disse: “Mestre, eu queria saber porque eu não me curo? Tomo o Daime, sou uma pessoa boa, porque eu não me curo dessa ferida?” E o Mestre: “Olha, nós hoje vamos tomar um Daime e você vai saber qual é a história dessa sua ferida.” Daí que ele viu que ele tinha matado uma pessoa numa vida passada, que ele tinha levado um tiro de raspão na perna mas a pessoa tinha morrido e por causa disso a ferida dele nunca ia cicatrizar, porque era aquela história que ele tinha que resgatar... Então ele não teve a cura, mas pelo menos ele teve o conforto do entendimento.(S21)

Ou seja, parece haver aí um elo entre cura-merecimento-entendimento: ou a pessoa se cura, ou recebe um entendimento acerca do “porque” daquela doença. Este vínculo é de extrema relevância, pois oferece uma explicação tanto para as “curas” dentro da doutrina quanto para o fato de que nem tudo é concretamente curado através do Daime.

As concepções daimistas sobre saúde e cura são tema de algumas pesquisas, sobretudo em antropologia. Segundo a legislação brasileira, é vedado às religiões ayahuasqueiras fazer qualquer tipo de menção ou promessa de cura como forma de atrair novos adeptos. A Resolução nº 05 - CONAD, de 10 de novembro de 2004, regulamentou o uso religioso da ayahuasca/Daime, e criou o GMT-Conad, que tinha como objetivo discutir e diversos aspectos da Resolução que haviam ficado por ser melhor elucidados. O GMT – Conad reuniu pesquisadores de diversas áreas (como a psiquiatria e a antropologia), membros do Conad e representantes de diversas linhas ayahuasqueiras brasileiras com este fim.

O relatório do GMT-ayahuasca – CONAD deliberou sobre as formas de produção da ayahuasca/ daime (que concerne às igrejas), e reiterou a proibição de comercialização do chá (lembremos que não é considerado comércio a cobertura dos custos envolvidos na

produção), divulgação de informações e propaganda acerca das propriedades do chá, e o usos terapêutico do mesmo.

De acordo com o GMT, o uso terapêutico do daime/ayahuasca é um ato de fé, uma vez que não há ainda estudos científicos que comprovem quais são seus benefícios terapêuticos. Destacaremos a seguir os itens 36 e 39 do relatório, que tratam destas questões:

**36.** Tradicionalmente, algumas linhas possuem trabalhos de cura em que se faz uso da Ayahuasca, inseridos dentro do contexto da fé. O uso terapêutico que tradicionalmente se atribui à Ayahuasca dentro dos rituais religiosos não é terapia no sentido acima definido, constitui-se em ato de fé e, assim sendo, ao Estado não cabe intervir na conduta de pessoas, grupos ou entidades que fazem esse uso da bebida, em contexto estritamente religioso. Em outra condição se encontram aqueles que se utilizam da bebida fora do contexto religioso. Isto nada tem que ver com uso religioso, e tal prática não está reconhecida como legítima pelo CONAD, que se limitou a autorizar o uso da substância em rituais religiosos.

**39.** Com fundamento nos relatos dos representantes das entidades usuárias, verificou-se que as curas e soluções de problemas pessoais devem ser compreendidas no mesmo contexto religioso das demais religiões: enquanto atos de fé, sem relação necessária de causa e efeito entre uso da Ayahuasca e cura ou soluções de problemas. (Relatório GMT-CONAD ayahuasca, 23/11/07)

Portanto, o uso da ayahuasca como recurso terapêutico fora do contexto religioso, como por exemplo, em consultórios médicos ou psicológicos, ou em workshops vivenciais particulares, é assunto polêmico e carente de maior aprofundamento para ser legalizado. Tais usos dependerão de pesquisas científicas realizadas em instituições acadêmicas que comprovem a possibilidades terapêuticas do chá. Há um incentivo do CONAD para que estas pesquisas se realizem, por meio de editais de financiamento.

Dentro da linha do Pd. Sebastião há um forte consenso de que o Daime tem poder de cura. Como já foi mencionado, o próprio Padrinho foi beneficiado com uma cura já na sua primeira sessão com o Daime, e foi quem mais tarde criou o Trabalho de Estrela, que tem como objetivo principal a cura dos doentes.

No Mapiá, existe o Centro de Medicina da Floresta, que pesquisa a vegetação amazônica e os saberes locais a ela associada, bem como o desenvolvimento de diversas técnicas medicinais e terapêuticas naturais. Bons exemplos disso são o desenvolvimento do

Sistema Florais da Amazônia, criado por Maria Alice Campos Freire e Isabel Facchini Barsé.

Há também todo um saber caboclo sobre o “parto com daime”: esses partos são verdadeiros rituais, onde a parturiente e as parteiras tomam daime, fazem orações e catam hinos durante o trabalho de parto. Com o tempo e as interações entre o Povo do Norte e o Povo do Sul, foram surgindo massagens, banhos de assento e alguns outros cuidados que visam auxiliar nestes partos, geralmente feitos em casa.

No Rio, esta prática não é muito frequente, mas há várias menções e um respeito especial dedicado às parteiras do Daime, em especial a Md. Cristina, discípula do Pd. Sebastião e uma grande parteira, falecida em 2005.

A antropóloga Isabel de Rose dedicou sua dissertação de mestrado a um grupo específico da linha do Padrinho que se dedica a ser um “centro de cura”: a comunidade Céu da Mantiqueira, que fica no Sul de Minas e que desenvolve uma série de trabalhos voltados para espiritualidade, cura e terapia dentro da doutrina. Este grupo possui uma série de profissionais da saúde entre seus membros e atende a diversos indivíduos com distúrbios psíquicos e físicos. Rose (2006) descreve que este grupo utiliza uma série de recursos terapêuticos, como as tinturas de ervas, os florais, o kambô e também a medicina alopática durante o “processo de cura” dos pacientes.

Em sua pesquisa, a antropóloga também descreve a psicoterapia realizada neste centro, que envolve uma abordagem que trabalha com a dimensão espiritual do ser humano, aspecto tradicionalmente ignorado ou psicopatologizado pelas abordagens tradicionais.

Eventualmente, a pessoa que se submete a esta psicoterapia pode realizar uma sessão do que é chamado de “cura xamânica”: uma sessão psicoterapêutica que tem como objetivo trabalhar alguma questão particularmente difícil do paciente. A sessão é realizada pelo paciente e dois psicoterapeutas, e todos os três tomam daime. Segundo Rose (2006), esta sessão possui características de um ritual: há um altar presente com os elementos tradicionais de um altar daimista- fotos do Mestre e do Padrinho, vela, incenso - são cantados hinos e feitas orações, e assim por diante. Segundo os terapeutas entrevistados, é impossível prever o que acontecerá na “cura xamânica”, pois o “comando” da mesma é feito pelo daime, e não pelos terapeutas. Segundo Rose:

Este exemplo da psicoterapia com daime é paradigmático para refletirmos a respeito das fronteiras entre espiritualidade e terapia. Através das narrativas dos profissionais da área da saúde que realizam este trabalho, vemos que a sessão de psicoterapia é definida como um *ritual*. (...) Além disso, os terapeutas podem “receber” seus “guias” e “entidades” para orientar o paciente ou para dizer o que deve ser feito na sessão. Estes elementos característicos da doutrina daimista encontram-se combinados com técnicas e procedimentos advindos da psicologia e da psiquiatria. A partir deste exemplo, podemos perceber que neste contexto não é possível separar o que seria “propriamente espiritual” do que seria “propriamente terapêutico”.(Rose, 2006 p.13)

A autora procura defender que não é possível separar o terapêutico/medicinal do religioso, dentro do contexto deste grupo daimista. Dentro desse “centro de cura”, se constrói um *continuum* espiritual-terapêutico, escorado em dois processos: o primeiro seria uma *terapeutização* da espiritualidade: dentro desta comunidade, dá-se preferência aos profissionais de saúde ligados ao Santo Daime, bem como se acredita que o Santo Daime teria o poder de acelerar, potencializar e aprofundar o processo terapêutico (tendo em mente que a concepção de saúde e doença é holística- envolve corpo, psique e espírito).

O segundo processo seria de uma *espiritualização* dos procedimentos terapêuticos:

Neste processo, a espiritualidade, valor fundamental na cosmologia daimista e também no universo da Nova Era, torna-se uma parte importante do idioma e dos procedimentos terapêuticos das pessoas que trabalham profissionalmente na área da saúde e que estão ligadas ao Céu da Mantiqueira. (Rose, 2006, p.15)

Em resumo, podemos considerar que:

Desta maneira, enquanto no processo de *terapeutização da espiritualidade*, os valores característicos da biomedicina e das práticas terapêuticas chamadas de “alternativas” interagem com os valores característicos da doutrina daimista, influenciando-os, no processo de *espiritualização da terapia*, os valores e categorias característicos da doutrina daimista influenciam as práticas dos profissionais da área da saúde e os procedimentos terapêuticos, modificando-os e adaptando-os ao novo contexto. (Rose,2006 p.16)

Estes dois pólos no caso específico se encontram numa dinâmica permanente de mútua influência. As igrejas e profissionais que conhecemos e visitamos no Rio não

possuem esse perfil tão voltado para “cura e terapia”, mas o discurso que defende o potencial terapêutico do Daime está sempre presente.

Alguns de nossos entrevistados estiveram envolvidos com drogas e álcool antes de entrar para a doutrina, e atribuem ao Daime o abandono do uso destas substâncias. Outros ressaltaram as propriedades anti-depressivas do chá, afirmando que o mesmo atua como anti-depressivo e também tem a propriedade de prevenir doenças como o Alzheimer:

Então, além do daime ter propriedades curativas, pela fé e também pelas propriedades, porque ele tem 38 substâncias anti-cancerígenas, substâncias anti-hemáticas que combatem vermes, tem o DMT que é anti-depressivo, então ele tem essa capacidade também, além da questão do merecimento e do poder espiritual, ele tem essa capacidade também de ajudar no parto. (S21)

No caso de nossos entrevistados não foi feita uma pergunta diretamente relacionada à cura dentro da doutrina. Mas espontaneamente surgiram histórias de curas vividas pela própria pessoa ou testemunhada.

Estas narrativas englobaram a cura (melhora substancial) de uma criança com graves problemas neurológicos, o abandono de drogas e álcool, um parto muito difícil que se resolveu bem com a ajuda do chá, e algumas considerações muito interessantes sobre a relação doença, saúde e transformação pessoal.

A doença aqui é geralmente considerada um aviso de que algo está desequilibrado ou desarmonizado na vida do sujeito. O Daime pode tanto efetivamente curar esta desordem física, mental ou espiritual quanto mostrar para a pessoa as raízes da mesma, que muitas vezes podem englobar elementos da vida biográfica, mas também transcender, ir além. A concepção de cura no Daime pode ser explicada como se segue:

O reconhecimento de um mecanismo de cura tão geral exige uma compreensão inteiramente nova da natureza humana, e uma revisão radical da visão de mundo científica ocidental. O aspecto fundamental desse novo paradigma, para a psicologia e para a ciência em geral, é a percepção de que a consciência é um atributo primário da existência, e não um epifenômeno da matéria. ( GROF, 1988, p.223)

A cura no Daime passa por se tomar conhecimento de algo que estria causando uma desarmonia e se manifestando na forma de uma doença. A partir desta tomada de

consciência, é importante que a pessoa adote atitudes que possam restaurar o equilíbrio. Em muitos casos, a Cura não vem pelo alívio dos sintomas, mas por uma nova atitude em relação à doença: obtem-se mais paciência para lidar com o sofrimento, ou no jargão daimista, “um conforto”- o consolo de que a pessoa não está sozinha, e que aquela doença faz parte de sua missão na Terra.

Um de nossos entrevistados contou uma longa história sobre uma cura que ele obteve no Daime: ele estava no Mapiá (quando a Vila ainda totalmente desprovida de recursos médicos e odontológicos) e sofreu de uma terrível dor de dentes. Essa dor era terrível, produziu um grande abscesso, e ele tentou de tudo, mas não conseguia se livrar dela. Então, num momento de desespero, ele fez um Trabalho de Cura e tomou Daime deitado numa rede. Em sua narrativa, ele desceu até os infernos, tal como Dante:

Na miração eu compreendi que era uma questão espiritual de reencarnação. Era uma questão com um ser lá de baixo. Alguém estava me chamando lá de baixo, lá nos infernos. Eu tinha que resolver, não era nem nos meus infernos, era *no* inferno... Sabe aquelas coisas do Gustavo Doré, do “Inferno de Dante”? E o pior não é isso, o pior foi chegar lá, eu tive que passar por todos os infernos de dor e de sofrimento, igualzinho o do Gustavo Doré, igualzinho ao caminho de Dante, e a dor ali. Mas eu sabia que tinha que chegar lá. E era como se fossem horas. Aí eu cheguei num palácio, e sabia que lá dentro me esperavam. E um grandão lá, é quem estava me esperando. E ele veio, era um bichão. Aí que entra o racional... Contar essa minha ida aos infernos tudo bem, mas contar o meu trato com esse bichão, aí que é difícil pra te explicar. É complicado mesmo, eu fico com medo de estar mentindo, de estar distorcendo... Foi meio assim, ele: “Oh, eu tô te vendo a muito tempo, te conheço de longe... Eu tô aqui. E você está afirmando uma Luz, que eu daqui não vejo. Eu vejo você afirmando essa Luz. E a minha possível saída é confiar na sua palavra, porque eu não estou vendo a Luz, ma você está dizendo que há essa Luz.” Então eu estou te explicando isso de forma simbólica, porque o negócio é mais complicado. “Então ou você afirma essa Luz daqui pra frente, você é essa Luz daqui pra frente, ou você é meu! Eu te puxo pra cá, rápido!” Essa foi a essência do acordo. Foi um pouco mais complicado, mas basicamente foi isso... Eu falei: “Com uma condição. Sem dor. Acaba com isso! Sem dor.” Ele: “Tudo bem. A dor fui eu que te cutuquei, eu tiro.”(S19)

E quando ele voltou, estava praticamente sem dor. Após mais algumas passagens em que a lição espiritual se misturou à dor, fim da dor e o imperativo de que era preciso ter fé e acreditar no que a miração tinha mostrado, nosso entrevistado ficou bom do dente antes

de chegar ao Rio de Janeiro. Ao ser indagado sobre qual foi o significado desta vivência, ele respondeu que a grande questão foi ter aprendido a ter realmente fé no Daime e ter se comprometido a ser uma pessoa comprometida com o *ethos* daimista de amor, harmonia, verdade e justiça. “A ter confiança na cura pelo Daime”(S19).

Portanto, a cura pelo Daime passa por essa questão da transformação interior e comprometimento com um “novo modo de vida”, menos apegado aos bens materiais e mais ligado à espiritualidade. No entanto, é preciso ressaltar que não há no Daime (e essa parece ser uma posição tomada por todas as igrejas) recomendações do tipo: “doe tudo para a igreja, venha morar no mato e serás salvo”. Este tipo de comportamento foi visto com preocupação por nossos entrevistados, que afirmaram que a “entrega” da pessoa à doutrina deve ser feita com bom senso e consciência.

Outra questão a ser destacada é que segundo os entrevistados a cura é uma caminhada, um processo de médio-longo prazo. Curas “instantâneas”, obtidas num único ritual, são consideradas raras bênçãos, para raros escolhidos, como é o caso da cura do Pd. Sebastião.

Em geral, se enfatiza que a cura é um caminho a ser percorrido, onde vivência da espiritualidade, práticas sociais no cotidiano e saúde estão firmemente entrelaçados. Neste caso, há que se repensar o que entendemos por saúde, doença e cura, pois as concepções modernas de medicina e tratamento não são as mesmas que as do âmbito daimista. Mais uma vez, consideraremos que a “cura” é um aspecto relevante de um todo maior, dentro da dinâmica psicossocial da doutrina.

#### **4.17- Mirações, práticas e representações sociais**

As mirações, representações, as crenças e práticas formam uma rede interdependente, onde os fenômenos se afetam mutuamente. Para ficar mais claro, segue o quadro no qual realizamos um pequeno inventário dos fenômenos articulados às mirações:





**REDE DE FENÔMENOS ARTICULADOS ÀS MIRAÇÕES**

**ITENS DA TABELA**

- 1-Relação Hinos Miração: hinos guiando mirações, mirações que surgem através de hinos,etc
- 2-Sentimento de irmandade; de fazer parte da corrente; Sentir a corrente no ritual;
- 3-Mudança nos hábitos e comportamentos cotidianos:Alimentação, comportamento social; Abandono ou diminuição do uso de drogas/álcool. Mudanças de crenças, convicções e ideologias;
- 4-Mirações ligadas a família ou amigos (dentro ou fora da doutrina)
- 5- Revelações de ordem pessoal; Revelações de vidas passadas; auto-conhecimento, efeitos “psicoterapêuticos”
- 6-Integração de crenças ou práticas de outras religiões à doutrina; Fenômenos mediúnicos, incorporações
- 7-Benefícios curativos atribuídos ao Daime
- 8-Instruções, insights, sonhos-mirações, mirações que acontecem sem o Daime
- 9-As belezas das mirações: sensação de “maravilhamento”, encantamento;
- 10-As provações, perigos, peias da miração
- 11-Alterações de Tempo e Espaço: sentir-se em outro lugar, ou em outra época durante a miração
- 12-Mirações com o Mestre, o Pd. Sebastião, ou outras lideranças daimistas

Tal como foi mostrado ao longo deste capítulo, as mirações possuem aspectos fortemente psicossociais. Podemos destacar a *corrente*, um elo psico-grupal (e “espiritual”) que traz aos participantes um profundo sentimento de união. O canto dos hinos e dança (e, no caso das concentrações, o próprio silêncio e tranquilidade do ambiente) contribuem de forma significativa para que todos se sintam unidos dentro da corrente, e sintam sua força. Existem portanto práticas sociais que constroem esta corrente e a fortalecem, bem como comportamentos grupais e individuais que são desaconselhados pelos daimistas durante o ritual.

A *corrente* nem sempre é sentida o tempo todo e não são todos que conseguem percebê-la, mas é algo que os daimistas veteranos reiteradamente afirmam ser fundamental para que o trabalho aconteça de forma eficaz.

Outros aspectos psicossociais merecem ser destacados: as atividades de “dieta” que precedem o ritual e que são uma preparação importantíssima para que a pessoa faça um “bom trabalho”(forte, instrutivo, profundo e “curativo”). A dieta pós-ritual também se revela como algo capaz de manter a pessoa dentro da “vibração” do trabalho de Daime, lembrando melhor do que viu e aprendeu dentro da miração e também tendo a proteção e os insights que são comuns, segundo os relatos, após o ritual.

As mirações também revelam aspectos psicossociais: sua narrativa “entre amigos”, ou “dentro da família” é amplamente praticada. Contar a miração é uma maneira de revivê-la, de re-elaborar detalhes que não foram bem assimilados no momento do ritual e também de interpretá-la, em certos casos, com a ajuda de outra(s) pessoa(s). Essa troca de experiências fortalece os elos e vínculos sociais dentro do Daime e também permite que a pessoa reinterprete aspectos de sua vida. Em alguns casos, esta experiência gerou importantes decisões e mudanças, como ser mais paciente, mais amoroso, ou deixar de se drogar ou usar álcool, diminuir/abandonar hábitos alimentares considerados pouco saudáveis, e assim por diante.

As representações sociais são construídas dentro deste processo de mirar-narrar-interpretar. Mesmo quem não conta suas mirações sabe que o Daime nasceu das mirações do Mestre com a Rainha da Floresta, e mais tarde das mirações do Padrinho, que através delas tomou importantes decisões: romper com o Alto Santo e fundar o Cefluris, estabelecer o sistema comunitário, adotar e defender a o sacramento da Santa Maria<sup>80</sup>, levar seu povo para o meio do Purus e fundar o Céu do Mapiá são apenas alguns exemplos de um homem que era guiado pelo que as mirações (ou sonhos) lhe revelavam.

As representações sociais também estão presentes em diversos outros aspectos da doutrina. Dentro do material analisado neste capítulo podemos destacar algumas:

- A miração é o momento em que o adepto tem acesso a uma outra realidade, onde conhecimentos acerca do universo ou sobre si mesmo, dentro de uma ótica espiritualizada;
- A miração está mais associada a um fenômeno de “visões internas” (“ver” com os olhos fechados), se articula a uma série de sensações, sentimentos, intuições e “entendimentos” experimentados durante o ritual;

---

<sup>80</sup> O Padrinho, enquanto foi vivo, defendeu o uso da cannabis como sacramento, rebatizando essa planta de poder como Santa Maria. Ele contava que havia sonhado com um anjo, que havia lhe mostrado uma planta e dito que ele iria aprender a trabalhar nessa “nova linha”(ou seja, na linha de conhecimento dessa planta). O Padrinho Sebastião defendia o uso ritual e socialmente controlado da *cannabis*, o que lhe rendeu problemas com as autoridades e também com as demais religiões ayahuasqueiras (estas questões permanecem hoje e contribuem enormemente para uma série de preconceitos contra o Cefluris). Como o assunto é polêmico e existem ótimos estudos sobre o mesmo (por ex. MacRae “Santo Daime e Santa Maria usos religiosos de substâncias lícitas e ilícitas” In: LABATE E GOULART [Orgs] 2005), não iremos nos alongar neste tópico.

- Os “entendimentos” são as lições contidas nas mirações. Eles podem ocorrer junto com as mirações, mas muitas vezes acontecem em seguida ao processo visionário, ainda dentro do trabalho;

- Os entendimentos também resultam de reflexões pós-trabalho e conversas sobre a miração ou em conversas informais e extra-oficiais entre os adeptos, seus amigos e familiares- especialmente quando estes também são fardados.

- É difícil (e não recomendado) falar sobre as mirações com quem não toma daime. As mirações são mistérios que só são compreendidos por quem já tomou Daime;

- A “cura” no Daime envolve um amplo leque que vai da recuperação física à compreensões psicológicas: a pessoa passa pela cura quando entende o “porque” de seu sofrimento, e consegue em função disso transformar ou mudar algum aspecto de seu comportamento; Nem sempre a “cura” envolve a cura da doença- em muitos casos, trata-se de compreender e conformar-se com o sofrimento, vendo-o dentro de uma perspectiva espiritualizada;

-Existe uma relação muito forte entre a música/letra dos hinos e as mirações: os hinos podem influenciar as mirações de diversas maneiras;

- As mirações podem ter os mais diversos conteúdos: podem fazer o adepto se sentir em outro tempo ou em outro espaço, e podem haver mirações com “seres divinos”, entidades e espíritos desencarnados. Também são comuns mirações com supostas vidas passadas, em que o sujeito se vê em outro contexto histórico e em outra vida, que, no entanto, guarda semelhanças com a vida presente;

-As mirações com o Mestre, com o Padrinho ou com outros padrinhos desencarnados são especialmente valorizadas pelos adeptos. Em igual medida são as mirações com Jesus ou a Virgem Maria;

- Os adeptos consideram que a participação nos rituais pode gerar efeitos após o término do mesmo: podem haver “sonhos/mirações”, insights e reflexões na vida cotidiana que são considerados por eles efeitos *a posteriori* do Daime;

- O Daime é uma religião que aceita o conhecimento e os saberes de outras linhas religiosas. O conteúdo cristão-espiritualista foi bastante enfatizado pelos entrevistados, mas também são constantemente mencionados os saberes dos vegetalistas amazônicos

(especialmente no que diz respeito à natureza espiritualizada- o poder do Sol, da Lua, das Estrelas e do cipó e da folha contidos no chá, por ex.) e os saberes afro-brasileiros (especialmente com relação aos seres que aparecem nas mirações). Há uma representação do Daime como a religião que integra o melhor das demais religiões.

-Nem tudo que se vive dentro do ritual é miração. Existem muitas ilusões e confusões que podem ser vivenciadas pelo adepto. É o tempo e a frequência aos rituais, (e, em muitos casos, as conversas informais com os mais experientes) que vão ensinar como separar o que é “verdadeiro” do que “não é”.

Podemos também perceber que os fardados aproximam as representações sociais relacionadas às mirações e ao Daime das concepções de *auto-conhecimento*, *sabedoria espiritual*, *ecumenismo*, *universo das Plantas de Poder*, *Cura*. Estas ancoragens e vínculos afastam o Daime e as mirações de associações com *droga*, *alucinações*, *delírios*, “*barato*”, *fanatismo*, e assim por diante.

O discurso daimista também revela um saber extra-oficial especialmente relevante com relação à interação entre os sujeitos e as mirações. Embora se diga que “quando vem a miração, não há como fugir”, e isso seja um fato comprovável entre os que tomam daime com regularidade, percebe-se a construção de uma série de “técnicas de manejo” e saberes sobre como lidar com as mirações.

Desta forma, as mirações podem ser compreendidas como núcleos psicossociais, em volta dos quais diversos fenômenos, representações e práticas sociais se articulam.

## Conclusão

Nesta tese, procuramos seguir ao máximo a idéia de Moscovici (2005) de que é necessário um novo paradigma pra a psicologia social e para a teoria das representações sociais em particular. Como ele mesmo afirmou neste texto, não é uma proposta nova e sim algo que vem sendo discutido e na medida do possível praticado a algum tempo.

Dentro da doutrina do Daime, escolhemos um objeto (a miração) que embora a primeira vista pareça ser algo exclusivamente individual, revelou-se, após um exame mais atendo, como um fenômeno que apresenta inegáveis aspectos psicossociais. A miração, dentro do recorte psicossocial, vai muito além de alterações neuroquímicas de um psicoativo

sobre o organismo, e embora possa ser analisada dentro do universo neurofarmacológico e cognitivo, também pode ser discutida pelos seus efeitos sobre o(s) grupo(s) daimistas.

Esta foi nossa proposta. Foi interessante e relevante descobrir como estes conteúdos se manifestam na vida do grupo daimista, e que alterações este fenômeno provoca na vida destas pessoas, gerando uma série de fenômenos dentre os quais destacamos as representações sociais acerca das mirações.

Tendo em vista que os entrevistados são pessoas que fazem parte da doutrina, e que portanto elegeram o Daime como religião e orientação ética (e também estética, não podemos esquecer) para suas vidas, vemos que suas avaliações sobre tais mudanças são positivas.

Nossos entrevistados e a maioria dos daimistas com os quais convivemos ao longo de todos estes anos de pesquisa não nos pareceram, de modo algum, pessoas fanatizadas, obcecadas pelo chá, distantes da realidade macro-social, alienadas ou doentes mentais (seja por psicose, seja por adicção). Embora tais casos existam (como pode ocorrer em qualquer religião e em muitos grupos sociais), os daimistas do Rio de Janeiro são pessoas ordeiras, trabalhadoras, muito preocupadas com o meio ambiente e a saúde familiar<sup>81</sup>. Há em geral uma consciência de que a opção religiosa pelo Daime é “difícil”, não é “para todos<sup>82</sup>”, e que esta é uma religião que cresce sem alarde e sem proselitismo: no caso do Cefluris, é muito reforçado o fato de que “não se deve convidar”, a pessoa “tem que se apresentar, querer tomar o daime por si só, e não por influência de outrem.” Embora, é claro, convites discretos aconteçam amiúde, extra-oficialmente.

É importante ainda expressar nossa concordância com outros pesquisadores em relação ao uso do Daime: embora nossa pesquisadora não tenha trabalhado diretamente com esta questão, não observamos casos de dependência do chá. Em nossas observações e através das entrevistas, conhecemos pessoas que passaram períodos de meses ou anos sem tomar o chá, sem manifestar sintomas de abstinência. Também encontramos pessoas que faziam todos os trabalhos, chegando a freqüentar quatro ou mesmo cinco por mês, e pessoas que iam ao menos uma vez por mês (no caso dos entrevistados), sem que isso trouxesse

---

<sup>81</sup> Mais uma vez, reforçando que o conceito de saúde daimista envolve saúde física, psicológica e espiritual.

<sup>82</sup> no sentido de quem nem todos os que experimentam se adaptam às peculiaridades desta religião

nenhum problema. Como psicólogos, tendemos a prestar atenção a este tipo de comportamento, que não foi percebido em relação ao Daime.

Além disso, a miração possui uma série de aspectos psicossociais antes, durante e após os rituais. A preparação para o trabalho de Daime, envolvendo a “dieta” três dias antes é em geral seguida à risca pelos adeptos. Durante o ritual, é muito importante que os fardados estejam concentrados não só nos hinos, mas na igreja e participantes como um todo. Estar “em sintonia”, “atento” com o grupo que se reuniu naquela noite para tomar daime e fazer o trabalho é algo importante, que muitas vezes se aprende conversando após o trabalho com amigos ou fardados mais experientes. Isso fortalece a corrente, outro aspecto psicossocial muito presente na experiência espiritual com o Daime. Como foi muito bem ressaltado por um de nossos entrevistados e reforçado por tantos outros, “se a corrente está forte, o grupo ali presente pode subir muito alto. E todos vão juntos e sabem que estão unidos nessa elevação<sup>83</sup>”.

Após o trabalho de Daime, a miração pode se fazer sentir: ela gera insights, novas perspectivas, muitos sonhos, intuições e também mudanças no comportamento e nas práticas sociais dos daimistas, tal como foi discutido anteriormente.

Outra questão que merece ser mencionada é a articulação recente entre o Daime e diversas religiões de origem popular. No caso do Rio de Janeiro, talvez por ser a cidade que criou a Umbanda, é possível perceber uma série de laços que procuram criar vínculos entre o Daime a Umbanda. Diversos entrevistados afirmaram que “são linhas irmãs”, porque “as entidades da Umbanda se manifestam na miração” e também podem se manifestar através da incorporação e da irradiação (ou seja, o adepto sente a “presença”, a “energia” daquele ser espiritual. Isso é válido não só para os guias<sup>84</sup> quanto para os “desencarnados”, os espíritos “confusos, obsessões, sofredores”, que precisam ser “tratados com amor” e “doutrinados” para que não atormentem os encarnados- numa clara aproximação com o kardecismo.

---

<sup>83</sup> Ele completou com “Foi isso que o Mestre quis dizer no hino: “Subi,Subi,Subi/Subi foi com amor/Encontrei com o Pai Eterno e Jesus Cristo Redentor”.

<sup>84</sup> sejam orixás, pretos-velhos, caboclos, exus e também os da “linha do Oriente”(ciganos, hindus, chineses, etc). De maneira geral, como o Daime é a “religião da floresta”, a presença dos caboclos é muito sentida.

Mas não podemos deixar de mencionar os vínculos que o Cefluris vem construindo com as religiões neo-xamânicas, bem como os sistemas de conhecimento e de cura dos povos ameríndios. Como muito bem ressaltaram Grof (*op.cit.*) e Fericgla (*op.cit.*), existe uma série de práticas e saberes dos Povos das Américas que ficaram esquecidos/reprimidos durante todo o processo de colonização, cristianização e aculturação dos grupos indígenas.

Na verdade, após praticamente 500 anos, muitas das “tradições” são na verdade “criações”, ou “fusões”- grupos indígenas que perderam suas cerimônias tradicionais adotam práticas de outros grupos. Daí observa-se o que acontece, por exemplo, na América do Norte com a *American Native Church*, que reúne práticas sociais de diversos grupos indígenas sob uma mesma denominação.

Isso traz uma série de questões que merecem ser discutidas num trabalho futuro: que tipo de “identidade ameríndia” resultará deste processo? Que representações sociais estão sendo construídas dentro desse universo dos “povos nativos”? Seria possível resgatar uma “pureza original”? Acreditamos que estas construções psicossociais deverão ser necessariamente mestiças, posto que num mundo globalizado<sup>85</sup> como o nosso fica muito difícil definir o que é e o que não é “original”.

Mas o Daime não é um “saber índio”: assim como Vieiralves-Castro (in: VILHENA, CASTRO E ZAMORA 2005) comentou sobre a umbanda carioca, ele é fruto da mestiçagem brasileira. Ambas as religiões nasceram no início do século XX, quando o brasileiro buscava uma imagem que o definisse. Essa imagem não poderia ser a do branco europeu, nem a do negro africano, nem a dos perseguidos e de certa forma desaparecidos índios. Tanto umbanda quanto Daime consideram ser “a religião brasileira por excelência” porque “reúnem o melhor das três raças que formaram o Brasil”. Em ambas, obviamente com crenças e práticas sociais distintas, encontramos os saberes indígenas-caboclos, as entidades (e algumas práticas) afro-brasileiras, a ética cristã e o conhecimento espírita. A interação com pessoas das classes médias urbanas enriqueceu esta postura ecumênica. No entanto, podemos afirmar que a doutrina é singular, e especialmente na linha do Pd. Sebastião há uma preocupação do grupo e dos dirigentes para que as formas rituais, as

---

<sup>85</sup> Haja visto o projeto “Vídeo nas aldeias”, organizado por Vincent Carelli e colaboradores, que ensina os índios brasileiros de diversas aldeias a filmar, editar as imagens, trabalhar com a internet e assim produzir seus próprios filmes, sobre os assuntos que julgarem mais interessantes.



características rítmicas dos hinos e uma série de outros elementos sejam mantidos tal como foram deixados pelo Mestre e pelo Padrinho.

Assim sendo, procuramos contar brevemente a História do Santo Daime no primeiro capítulo, lembrando sempre que esta é em muitos momentos uma memória coletiva, uma narrativa que começou entre grupos que não tinham o hábito de deixar registros escritos. Há portanto algumas variações, dependendo de quem conta a História. No caso do Mestre, recomendamos vivamente alguns vídeos (disponíveis em [www.youtube.com](http://www.youtube.com)) que mostram antigos fardados sendo entrevistados e contando sobre esta época. As narrativas do Sr. Luis Mendes e de Pd. Chico Corrente e Md. Maria Brilhante, que conviveram com o Mestre e o Pd. Sebastião, são particularmente “saborosas”, contadas com toda riqueza de linguagem do povo do Acre. Passando pela fundação da linha do Pd. Sebastião e sua expansão para o Sudeste-Sul, nossa história seguiu até os dias atuais, em que o Pd. Alfredo comanda a doutrina que se espalhou pelo mundo inteiro.

O segundo capítulo procurou circunscrever o fenômeno da miração, privilegiando o recorte psicossocial: a relevância dos discursos que se produzem e se partilham acerca deste fenômeno entre os membros da doutrina. Abordamos inicialmente algumas pesquisas que tratam dos aspectos neurofarmacológicos do chá da ayahuasca e também seus efeitos cognitivos relacionados à ansiedade, pânico e depressão. A seguir, realizamos um olhar panorâmico sobre o universo das Plantas Mestras, plantas e substâncias psicoativas utilizadas há milênios pela humanidade com diversos propósitos. Há inclusive pesquisas que apontam que as experiências visionárias resultantes do consumo destas substâncias psicoativas podem ter sido importantes para algumas das mais importantes e antigas religiões do mundo.

Os estados alterados de consciência, longe de ser uma invenção moderna ou um “barato do momento”, são elementos presentes há muito tempo em diversas culturas e grupos sociais espalhados pelo planeta. A busca de ampliação ou modificação da consciência através da interação homem/fungo, homem/vegetal, parece ser uma prática social antiquíssima e legítima. Mais uma vez, é preciso ressaltar (tal como fez Levi Strauss) que tais experiências tem seus significados atribuídos pelos grupos sociais, e que portanto podemos encontrar um leque de práticas e crenças que variam enormemente através da

cultura, da História, das substâncias utilizadas e do que as pessoas consideravam importante fazer sob o efeito das Plantas de Poder.

O terceiro capítulo foi dedicado aos estudos em psicologia social e à Teoria das Representações Sociais. Defendemos aqui uma psicologia social das religiões, voltada para a análise dos fenômenos intra e extra grupais relacionados ao tema. Acreditamos firmemente que a psicologia pode encontrar muitos temas relevantes nas religiões contemporâneas para dedicar seus esforços de pesquisa. Existem processos cognitivos, emoções e memórias cultivadas, estimuladas e construídas dentro dos grupos religiosos. Também há uma série de representações sociais que apresentam características e dinâmicas de grupo para grupo, mesmo no interior de uma mesma confissão religiosa.

Tal como defendeu Jodelet (in: ALMEIDA E JODELET,2009), é impossível ignorar a relevância dos fenômenos religiosos e sua importância na contemporaneidade. Os estudos em representações sociais devem voltar sua atenção para estes grupos, suas representações, discursos e práticas, a fim de enriquecer cada vez mais o conhecimento no campo psicossocial.

O quarto capítulo tratou da pesquisa de campo. Nossa metodologia concentrou-se em três instrumentos: extensa revisão bibliográfica, entrevistas semi-estruturadas com membros do Santo Daime e confecção de um Diário de Campo. Os sujeitos escolhidos eram fardados adultos das igrejas do Estado do Rio de Janeiro há pelo menos um ano, e freqüentavam os rituais pelo menos uma vez por mês.

Foi feita uma análise qualitativa dos dados, fundamentada na análise de discurso de Bardin (1979). Procuramos abordar as experiências dos entrevistados com as mirações, como eles a sentiam e definiam, e especialmente, de que maneira partilhavam suas experiências no grupo daimista. O material coletado é riquíssimo e extenso.

Embora saibamos que as mirações possuem inegavelmente um aspecto esotérico impossível de ser descrito ou abordado num estudo científico, merece destaque o fato de que embora exista uma recomendação sobre guardar segredo acerca das mirações “para que elas não percam sua força<sup>86</sup>”, muito se fala sobre elas.

---

<sup>86</sup> Possivelmente partindo da velha premissa de que o mistério é potencialmente mais forte que a revelação.

Não só sobre as próprias mirações, mas sobre o mirar, considerado um profundo processo de aprendizagem, auto-conhecimento e cura psico-física-espiritual e em certos casos grupal. Existem mensagens e ensinamentos que são passados “para a corrente” através do que é sentido pelo grupo em certos momentos do ritual. Podemos citar também as abundantes menções aos fenômenos descritos por Jung como *sincronicidades*: por exemplo, o fato de o grupo (ou algumas pessoas mais “sintonizadas” do grupo) ter tido mirações de sentido semelhante.

Há também todo um saber acerca do mirar: o que se deve fazer para intensificar ou amenizar a força de uma miração, o que não se deve fazer quando se experiencia este estado, e assim por diante. As conversas pós-ritual são fundamentais, elas orientam, interpretam e dão sentido a muito do que é vivido pelas pessoas. Há que se procurar uma pessoa em quem se confie para separar o trigo da Verdade da miração do joio das auto-ilusões, medos e confusões. Até porque não há no Daime um ritual de confissão ou de orientação formal, instituído. As conversas se dão dentro das famílias daimistas, entre amigos mais e menos experientes, cada um devendo buscar “por si”(mas não tão sozinhos assim) a Verdade.

O aspecto ecumênico também foi muito ressaltado no trabalho de campo. A identidade dos grupos daimistas se fundamenta, entre outros aspectos, na capacidade de “somar”, de aceitar manifestações e saberes de outras religiões sem perder sua essência. Este sem dúvida tem sido um recurso psicossocial de extrema relevância para uma religião que começou entre o povo humilde do Acre e hoje transita nos círculos esotéricos da Europa, EUA e até mesmo no Japão e Havaí. “O Mestre é de Nazaré/ E o mistério é da Amazônia<sup>87</sup>”. Mesmo quem não é muito cristão encontra nos hinos a possibilidade de se “firmar” do Sol, na Lua e nas Estrelas, na Terra, no Vento e no Mar.

Além disso, os daimistas se consideram uma religião para poucos, e por isso, apesar de uma série de críticas vindas de outras religiões, procuram em geral não fazer alarde, proselitismo ou propaganda de suas práticas. Embora tenhamos que considerar que uma religião “da floresta Amazônica”, com seu “Mestre Vegetal” sem dúvida exerça fascínio e atraia em todo mundo interessados em conhecê-la, tal como se vê atualmente.

---

<sup>87</sup> Hino do Pd. Alfredo, hinário Nova Era.

As questões psicossociais ligadas ao Daime e às demais religiões e grupos ayahuasqueiros está longe de se esgotar com o presente estudo. Procuramos sempre ressaltar que o campo de estudo das religiões é fascinante, complexo e extremamente necessário no cenário da contemporaneidade.

## Referências Bibliográficas

ALVERGA, Alex Polari (Org.). **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. Cefluris, Céu do Mapiá. 1998.

ALVERGA, Alex Polari. **O livro das mirações- uma viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro, Record, 1995.

ALVERGA, Alex Polari. **O Guia da floresta**. Rio de Janeiro, Record, 1992.

ARAÚJO, M.C.R.. **Santo Daime: Teoecologia e adaptação aos tempos modernos**. 2005. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - UERJ Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Rio de Janeiro, 2005.

ARAÚJO, W.S. **Navegando sobre as ondas do Daime-história, cosmologia e ritual da Barquinha**. Campinas, Unicamp, 1999.

ARMSTRONG, K. **Uma História de Deus-quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BERGER, P. L.; LUCKMAN, T. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória-ensaios em psicologia social**. São Paulo, Ateliê, 2004.

BURROGHS, W; GINSBERG, A. **Cartas del yage**. Buenos Aires: Signos, 1971.

CASTANEDA, C. **A erva do diabo**. Rio de Janeiro, Record. 1974

CASTILLA, A. **Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

COHN, Norman. **Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos na Idade Média**. Lisboa, Editorial Presença, 1981.

COSTA, Maria Carolina Meres; FIGUEIREDO, Mariana Cecchetto; CAZENAVE, Silvia de O. Santos. Ayahuasca: uma abordagem toxicológica do uso ritualístico. **Rev. psiquiatr. clín.**, São Paulo, v. 32, n. 6, dez. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-60832005000600001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832005000600001&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: 29 dez. 2009. doi: 10.1590/S0101-60832005000600001.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção “Os pensadores”).

ENTREVISTA com o Sr. Luis Mendes, Bruxelas, 2004. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=gQaya6JiAxQ>>. Acesso em out. 2008.

FERICGLA, J.M. **As respirações catárticas, entre a Biologia e a Cultura. Uma técnica da consciência**. 13. ed. Disponível em: <http://arcadauniao.org/>. Acesso em: out. 2007.

FERICGLA, J.M. **Cultura y emociones: Manifiesto por una Antropología de las emociones**. Disponível em: <http://www.etnopsico.org>. Acesso em 10/2007

FERICGLA, J.M. **El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas**. Disponível em: <http://www.etnopsico.org>. Acesso em out. 2007

FERRETTI, S.F. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP Fapema, 1995

FREUD, S. **O Futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FRÓES, V. **História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime**. SUFRAMA: Manaus, 1986.

GALHARDO, Ricardo. O barato legal. **VEJA**, v.33, n. 37, 13 set. de 2000, ano 33, n 37. Disponível em [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org). Acesso em 9 fev. 2005.

GOMES, L.G. **O judeu-helenismo e as origens do cristianismo**. Anais da SBEC, 1983.

GOULART, S. L. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e calendário ritual. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

GROISMAN, A. **Eu venho da Floresta; um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis: UFSC, 1999.

GROF, S. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia**. Rio de Janeiro: McGraw-Hill, 1988.

GROF, S. **A Mente Holotrópica; novos conhecimentos sobre a psicologia e pesquisa da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GROF, S. **Psicologia do Futuro; lições das pesquisas modernas de consciência**. Niterói: Heresis, 2000.

GROF, S. **A aventura da autodescoberta**. São Paulo: Summus Editorial, 1997.

GUIMARÃES, M.B.L. Umbanda e Santo Daime na Lua Branca de Lumiar. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, Iser, n.17/1-2. P. 124-139.

GUARESCHI, P. Processos Psicológicos na representação religiosa. In: PAIVA, Geraldo José de; ZANGARI, Wellington (Org.) **A Representação na Religião; perspectivas psicológicas**. São Paulo: Eds Loyola, 2004. p. 161-178 Disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=ebcXEEM\\_hEIC&pg=PA166&lpg=PA166&dq=jodelet+religi%C3%A3o+representa%C3%A7%C3%B5es&source=bl&ots=cWtlws0kfJ&sig=2GR-pTVyt8cJ-](http://books.google.com.br/books?id=ebcXEEM_hEIC&pg=PA166&lpg=PA166&dq=jodelet+religi%C3%A3o+representa%C3%A7%C3%B5es&source=bl&ots=cWtlws0kfJ&sig=2GR-pTVyt8cJ-)

tjaK3bpAbwbHAI&hl=pt-BR&ei=romSSrCbL6OBtwf1yrnOBA&sa=X&oi=book\_result&ct=result&resnum=4#v=onepage&q=&f=false Acesso em 24 ago. 2009: 246

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1992.

HUXLEY, A. **The doors of perception and Heaven and hell**. Harmondsworth. Middlesex: Penguin Books, 1971.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JODELET, D.: *Répresentation sociale: phénomènes, concept et teorie*. In: JODELET, D (Org.) **Psychologie Sociale**. Paris: PUF, 1990.

JODELET, D. *Representações sociais: um domínio em expansão*. In: JODELET, D. (Org). **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JODELET, D. **Aperçur sur les méthodologies qualitatives**. Cuiabá: Universidade Federal do Mato Grosso, 2003. Tradução livre de Marie Annik Bernier, do Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia do PPG-Educação da UFMT.

JODELET, D. **Loucuras e representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005

JODELET, D. *Contribuição do estudo de representações sociais para uma psicossociologia do campo religioso*. In: ALMEIDA, A.M.O.; JODELET, D.(Org.) **Representações Sociais: interdisciplinidade e diversidade de paradigmas**. Brasília: Thesaurus, 2009.

JUNG, C.G. **Psicologia e religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

JUNG, C.G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. 50 ed. Brasília, DF: FEB, 1980.

LABATE, B. C.: **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, B. C. *A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras*. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, B. C.; PACHECO, G. *Matrizes maranhenses do Santo Daime*. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras. 2004.

LABATE, B.C. *Dimensões Legais, Éticas e Políticas da expansão do consumo da ayahuasca*. In: LABATE, B.C.; GOULART, S.L. (Org.) **O Uso ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

LA ROCQUE COUTO, F. **Santos e xamãs**. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia). UnB, Brasília, DF, 1989.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuaca antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004. 247

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon**. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1986.

LUNA, L.E.; AMARINGO, P. **Ayahuasca Visions. The religious iconography of a peruvian shaman**. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1999.

LÉVY-BRUHL, L. **L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs**. Paris: Félix Alcan, 1938 (Avant-Propos; Introduction).

McKENNA **O pão dos deuses: em busca da árvore do conhecimento original**. Santa Maria da Feira: Rainho e Neves, 1992.

MALINOWSKI, B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 (Coleção "Os Pensadores").

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974. V. 1. E.P.U.

MAUSS, M. **Antropologia**. In: FLORESTAN, F.; OLIVEIRA, R.C. (Org) São Paulo: Ática, 1979. V.1. E.P.U.

MORTIMER, L. **Bença, Padrinho!** São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MacRAE, E. **Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MERCANTE, M. **Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica**. Disponível em: [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em 10 ago. 2009.

MERCANTE, M. **Images of healing: spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system**. Ph.D Thesis in Human Sciences. Saybrook Graduate School and Research Center. 2006.

MOSCOVICI, S.: Sobre a subjetividade social. In: SÁ, C.P. (Org): **Memória, imaginário e representação sociais**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

MOSCOVICI, S.: Das representações coletivas às representações sociais: elementos de uma história. In: JODELET, D. (Org) **As Representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

MOSCOVICI, S. O Conceito de *Themata*. In: MOSCOVICI, S. (Org) **Representações Sociais: Explorações em Psicologia Social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOSCOVICI, S. **A Representação Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

REHEN, L.K.F. **Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime**. 2007. Dissertação (Mestrado). UERJ: Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2007.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. "Receber não é compor": música e emoção na religião do Santo Daime. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, dez. 2007. Disponível em **248**  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso)>. acesso em 29 dez. 2009. doi: 10.1590/S0100-85872007000200009.

ROSE, I.S.: **Espiritualidade, terapia e cura-um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis, USFC. 2005. Fonte: [www.neip.info](http://www.neip.info). Consultado em 11/2009

ROSE, I.S.: Repensando as fronteiras entre espiritualidade e terapia: reflexões sobre a “cura” no Santo Daime. **Revista Campos**, vol. 7, n.1, 2006. Fonte: [www.neip.info](http://www.neip.info). Consultado em 11/2009

SÁ, C.P. **A Construção do Objeto de Pesquisa em Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998

SÁ, C.P. Representações Sociais: O conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org.) **O Conhecimento do Cotidiano**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

SÁ, C.P. As representações sociais na história recente e na atualidade da Psicologia. In: JACÓ-VILELE, AM., FERREIRA, A.A.L., PORTUGAL, F.T. (orgs.) **História da Psicologia- Rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau. 2007

SANTOS, R.G. **Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Psicologia e processos comportamentais). UNB, Instituto de Psicologia Brasília, DF, 2006.

SANTOS, Rafael Guimarães dos; MORAES, Célia Carvalho de; HOLANDA, Adriano. Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica?. **Psic.: Teor. e Pesq.**, Brasília, v. 22, n. 3, dez. 2006. Disponível em  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722006000300014&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722006000300014&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 29 dez. 2009. doi: 10.1590/S0102-37722006000300014.

SÊGA, R.A. O conceito de representações sociais nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. Disponível em <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/6719/4026>  
Acesso em 17 ago. 2009.

SHANON, B. A ayahuasca e o estudo da mente. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

SHANON, Benny. Os conteúdos das visões da ayahuasca. **Mana**, Rio de Janeiro. v. 9, n. 2, p.109-152. out 2003, ISSN 0104-9313.

SILVA, C.M. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

SOARES, L.E. **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994;



SPINK, Mary Jane P., SPINK, P.K. A psicologia social na atualidade. In: JACÓ-VILELA, AM., FERREIRA, A.A.L., PORTUGAL, F.T. (orgs.) **História da Psicologia- Rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau. 2007

SPINK, Mary Jane P.. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, Sept. 1993 . Disponível em <[http://www.scielosp.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X1993000300017&lng=en&nrm=iso](http://www.scielosp.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X1993000300017&lng=en&nrm=iso)>. access on 21 Out 2009. doi: 10.1590/S0102-311X1993000300017. p.1 a 9.

STRAUSS, L. Os cogumelos na cultura. In: STRAUSS, L. **Antropologia Estrutural 2**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, p. 229-244, 1976.

VIEIRALVES-CASTRO, Ricardo. Mandingas neopentecostais: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. In: VILHENA, J; VIEIRALVES-CASTRO, R.; ZAMORA, M.H.: **A Cidade e as Formas de Viver**. Museu da República: Rio de Janeiro, 2005.

VIEIRALVES-CASTRO, Ricardo. O quarto de Getúlio: representações e memória na política brasileira. In: In: SÁ, C.P.(Org): **Memória, imaginário e representação sociais**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

VIEIRALVES-CASTRO, Ricardo; ARAÚJO, Maria Clara Rebel. Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões. **Fractal, Rev. Psicol.**, v. 20, n. 1, p.27-39, Jun 2008. ISSN 1984-0292.

TURNER, V.W. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. 4 ed. São Paulo: Cortez/Ed. da UNICAMP, 2001. Trad. Augustin Wernet.

ZULUAGA, G. A cultura de yagé, um caminho de índios. In: LABATE, B.C.; ARAÚJO, W.S. (Org.) **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

## Revistas

CÉU DO MAPIÁ 20 ANOS: Uma comunidade espiritual no coração da floresta. Rio Branco-AC, 2002, Fundação Elias Mansour; Centro de trabalhadores da floresta; IDA-EDOC.

REVISTA DO 1º CENTENÁRIO DO MESTRE IMPERADOR RAIMUNDO IRINEU SERRA. Rio de Janeiro: Beija Flor, 1992 .

REVISTA DAS RELIGIÕES- O Mundo da fé: *Comunhão de idéias: Alex Polari fala dos fundamentos do Santo Daime*. Dezembro de 2003, São Paulo, Abril.

REVISTA DAS RELIGIÕES- O Mundo da fé: *Religiões afro-brasileiras: entre o céu e o terreiro*. Dezembro de 2003, São Paulo, Abril.

TERRA- Para entender o mundo- Drogas da floresta. Junho de 2003, ano 12, n.134.

**Web sites:**

[www.neip.info](http://www.neip.info) acesso em 2008.

[www.santodaime.org](http://www.santodaime.org) acesso em 2008

<http://arcadauniao.org/indice.php?idEdicao=13> acesso em 2008

<http://www.etnopsico.org>. Acesso em out. 2007.

<http://www.luzdafloresta.com.br/conad.html>-consultado em 5/10/09

<http://www.xamanismo.com.br/Lua/SubLua1195383363It007> consultado em 05/10/09

[www.ayahuasca-info-](http://www.ayahuasca-info-) consultado em dezembro de 2009, 05/01/10

<http://hinarios.blogspot.com> . Consultado entre 2006 e 2010

<http://headoverheels.org.uk/>. Consultado em 12/2009

**HINÁRIOS:**

HINÁRIO O CRUZEIRO- MESTRE IRINEU

HINÁRIO O JUSTICEIRO- PAD. SEBASTIÃO MOTA DE MELO

HINÁRIO NOVA JERUSALÉM- PAD. SEBASTIÃO MOTA DE MELO

HINÁRIO O CRUZEIRINHO – PAD. ALFREDO GREGÓRIO DE MELO

HINÁRIO NOVA ERA– PAD. ALFREDO GREGÓRIO DE MELO

HINÁRIOCABOCLO GUERREIRO– PAD. CORRENTE

HINÁRIO NOVA ANUNCIAÇÃO- PAD.ALEX POLARI

HINÁRIO LUZ NA ESCURIDÃO - PAD. PAULO ROBERTO

HINÁRIO INSTRUÇÃO- LUCIO MORTIMER

HINÁRIO “TRABALHO DE CURA” - SANTO DAIME



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Sr2**

**Comissão de Ética em Pesquisa – COEP**

Rua São Francisco Xavier, 524, bloco I, 5º andar, sala 3018 - Maracanã.  
CEP 20550-900 – Rio de Janeiro, RJ.  
E-mail: - Telefone: (21) 2569-3490

**PARECER COEP 042/2009**

A Comissão de Ética em Pesquisa – COEP, em sua 5ª Reunião Ordinária em 18 de junho de 2009, analisou o protocolo de pesquisa nº. **029.3.2009**, segundo as normas éticas vigentes no país para pesquisa envolvendo sujeitos humanos e emite seu parecer.

**Projeto de pesquisa** – “*Dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime*”

**Pesquisador Responsável:** Ricardo Vieiralves de Castro

**Doutoranda:** Maria Clara Rebel Araujo.

**Instituição Responsável:** Programa de Pós-graduação em Psicologia Social

**Área do Conhecimento:** 7:00 Ciências Humanas – 7.07 Psicologia

**Palavras-chave:** Psicologia Social, Representações Sociais, Santo Daime, práticas sociais

**Sumário:** Esta pesquisa consiste num estudo psicossocial sobre a doutrina do Santo Daime, religião de origem amazônica que utiliza em seus rituais um chá com propriedades psicoativas, conhecido como ayahuasha/santo daime. Pretendemos realizar um estudo descrevendo as práticas sociais rituais cotidianas do grupo daimista conhecido como Cefluris, que possui diversas igrejas no estado do Rio de Janeiro, a fim de apreender quais são as Representações Sociais destes grupos acerca da miração: estado alterado de consciência resultante da ingestão ritual do chá santo daime.

**Objetivo:** Verificar quais são as relações psicossociais ente a miração, ou seja, a experiência espiritual vivida no Santo Daime, e possíveis mudanças na vida pessoal e coletiva dos daimistas.

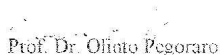
**Considerações Finais:** A COEP considerou o projeto relevante, apresentando coerência interna desde a introdução, apoiado em bibliografia adequada à proposta do estudo. O TCLE é claro e de fácil compreensão, estando bem detalhado. A metodologia utilizada está adequada aos objetivos propostos.

Ante o exposto, a COEP deliberou pela **aprovação** do projeto.

Faz-se necessário apresentar Relatório Anual - **previsto para julho de 2010**, para cumprir o disposto no item VII. 13.d da RES. 196/96 CNS. Além disso, a COEP deverá ser informada de fatos relevantes que alterem o curso normal do estudo, devendo o pesquisador apresentar justificativa, caso o projeto venha a ser interrompido e/ou os resultados não sejam publicados.

**Situação: Projeto Aprovado**

Rio de Janeiro, 01 de julho de 2009.

  
Prof. Dr. Olinto Pegoraro

Coordenador da Comissão de Ética em Pesquisa - UERJ

**QUESTIONÁRIO - DADOS GERAIS**

252

1-SEXO

FEMININO  MASCULINO

2-IDADE

18-25 anos  26-35 anos  36-45 anos  46-55 anos  
 56 a mais de 60 anos

3-ESCOLARIDADE

Não alfabetizado  
 Somente alfabetizado  
 Elementar -1º grau  
 Médio -2º grau  
 Superior-3º grau  
 Mestrado ou Doutorado

4- COR

Negra  Branca  Parda/mestiça  Indígena  Amarela

5- RENDA FAMILIAR

até 1 salário mínimo  1 a 3 salários  4 a 6 salários  
 7 a 10 salários  10 a 15 salários  15 a 20 salários  
 mais de 20 salários

6- HÁ QUANTOS ANOS ESTÁ NO DAIME

MENOS DE 5 ANOS  ENTRE 5 E 10 ANOS  10 E 20 ANOS  
 MAIS DE 20 ANOS

7- VOCÊ EXERCE ALGUM CARGO OU FUNÇÃO DENTRO DA DOUTRINA?  
QUAL?

- 1- Você já teve mirações?
- 2- Porque ocorrem mirações?
- 3- As mirações revelam sobre o presente e o futuro da humanidade?
- 4- Você considera que nas mirações aparecem fatos, experiências, entidades ou seres mais antigos ou de outras tradições religiosas?
- 5- Você acha que outros membros do Santo Daime tiveram mirações semelhantes às suas?
- 6- Que razões você atribui a este fenômeno (ter ou não ter mirações semelhantes a outros daimistas)?
- 7- Você conversa com outros membros do Santo Daime (padrinhos, madrinhas ou fardados) sobre as mirações?
- 8- Nesta conversa vocês tentam entender o significado das mirações?
- 9- Quem você considera capaz de entender as suas mirações? Porque?
- 10- Descreva quais foram as 3 mirações que mais te marcaram:
- 11- Qual o significado você acha que estas mirações tiveram?
- 12- O que mudou na sua vida e/ou na sua conduta após esta miração (que conseqüências esta miração trouxe para sua vida)?

\*ARAÚJO, Maria Clara Rebel. “Salve a Luz e Salve a Força”:dimensões psicossociais na doutrina do Santo Daime. Tese defendida pelo PPG- Psicologia Social/UERJ. Rio de Janeiro, 2010. In: [www.neip.info](http://www.neip.info)

\* Maria Clara R. Araújo é formada em psicologia pela UFRJ, mestre e doutora em psicologia social pela UERJ. É pesquisadora do NEIP. Trabalha como professora universitária e psicóloga clínica.