

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NO MUNDO SE CURA TUDO

Interpretações sobre a "Cura Espiritual" no Santo Daime

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

MARIA CRISTINA PELÁEZ
Agosto de 1994, Florianópolis (S.C.)

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia. Aprovado pelo Banca Examinadora composta pelos seguintes professores:



Dra. Esther Jean Langdon



Dr. Edward MacRae



Dr. Luis Eduardo Luna

*No es que valga mucho, mirado en mí mismo:
Vengo del misterio!...de ahí mi valor.*

Mamerto Menapace

À Fátima, Ismael e Jussef, meus três filhos.

À memória de minha mãe.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem a confiança, o carinho, as sugestões e o apoio de algumas pessoas e instituições. A elas quero agradecer:

A minha orientadora, Dra. Jean Langdon.

Ao meu pai, Víctor e aos meus irmãos: Pancho, Víctor, Beatriz, Teresita, Santiago, Genoveva y Juan.

A minha família aqui no Brasil, os meus tios, Rosendo e Cristina Yunes e os meus primos: Pablo, Andrés, Santiago, Virginia, Yamile e Cristina.

A Gloria Gil, María Kriwet e Daniel Pagano.

A Elsje Lagrou, Alberto Groisman e Ari Sell.

Ao Padrinho da Igreja do Santo Daime de Florianópolis, Sr. Ênio Staub.

A todos os irmãos desta Igreja.

A Mirta Nome e toda sua família.

As pessoas que me ajudaram na tradução e correção do texto: Virginia, Tamara, Yamile, Ana Paula e José.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

A CAPES.

RESUMO

Neste trabalho, analisam-se as representações de saúde, doença e cura de um grupo de adeptos da Doutrina do Santo Daime de Florianópolis. Considerando a importância outorgada por estes indivíduos ao fenômeno da "cura espiritual", coloca-se especial ênfase neste tema.

Este grupo consome ritualmente uma bebida, o "Santo Daime", que é originária dos grupos indígenas amazônicos, sendo conhecida por estas culturas como *ayahuasca*, *caapi* ou *yagé*. O Santo Daime é considerado uma bebida "sagrada", atribuindo-se-lhe poderes terapêuticos, fundamentalmente de "cura espiritual". Esta substância possui um agente psicodélico, a DMT.

Sabendo que a Psicoterapia Psicodélica utilizou estas substâncias como agentes de *abertura espiritual* ou de *emergência espiritual*, para curar transtornos neuróticos e psicossomáticos, aborda-se o estudo do potencial "curativo" do Santo Daime, utilizando a teoria elaborada por um dos principais pesquisadores da Psicoterapia Psicodélica, Stanislav Grof.

As narrativas de experiências rituais daimistas são analisadas usando o modelo de Grof. Nestes relatos encontram-se os quatro domínios do inconsciente descritos por este autor. Entretanto, dentro do grupo existem significados peculiares em relação às experiências provenientes destes diferentes domínios, sendo tais significados também essenciais no processamento da "cura espiritual".

A partir disto pode-se inferir o papel fundamental que a cultura tem como guia e organizadora destas experiências, e apresentam-se os significados outorgados grupalmente à "cura espiritual", através das experiências rituais.

ABSTRACT

In this work, the representations of health, illness and healing by the followers of the "Doutrina do Santo Daime" of Florianópolis are analysed. As "spiritual healing" is deemed very important by the subjects under study, special emphasis is given to this issue.

In this group, a beverage is ritually ingested, the "Santo Daime", which comes from some Amazonian Indian groups who call it *ayahuasca*, *caapi*, or *yagé*. The Santo Daime is considered a "sacred" beverage which has therapeutic powers, mainly "spiritual healing" ones. This substance possesses a psychedelic agent, the DMT.

Based on the fact that the Psychedelic Psychotherapy had used these substances as agents of *spiritual awakening* or *spiritual emergency*, to cure neurotic and psychosomatic problems, we approached the study of the healing potential of the Santo Daime using the theory created by one of the principal researchers of the Psychedelic Psychotherapy, Stanislav Grof.

Narratives of Santo Daime ritual experiences are analysed using the model of Grof. In these narratives, the four domains of the unconscious described by this author are present. Yet, the group gives special collective meanings to the experiences derived from these different realms of the unconscious, which are also essential in the process of "spiritual healing". From this, we can infer the fundamental role that culture has as organising and guiding principle of both the experiences themselves, and of the collective meanings originated from ritual experiences.

SUMÁRIO

PALAVRAS INICIAIS.....	1
INTRODUÇÃO: AGENTES PSICODÉLICOS, <i>TRANSCENDÊNCIA</i> E CURA.....	4
- Agentes Psicodélicos, <i>Transcendência</i> e Cura.....	4
- A Experiência Ritual Daimista.....	9
- Problema a ser Investigado.....	11
- Metodologia.....	12
- Conteúdos dos capítulos.....	14
CAPÍTULO I: AGENTES PSICODÉLICOS. O MODELO DE STANISLAV GROF.....	15
- Agentes Psicodélicos: Classificação e Mecanismos de Ação Cerebral.....	15
- Fatores Condicionantes da Experiência Psicodélica.....	17
- O Modelo da Psique Humana de Stanislav Grof.....	20
- A <i>Psicoterapia Experiencial</i> de Stanislav Grof.....	27
CAPÍTULO II: A DOCTRINA DO SANTO DAIME.....	30
- Esboço Histórico.....	30
- A Vida Comunitária.....	35
- "Centro Livre".....	37
- Os Hinos.....	39
- O "Fardamento".....	40
- O Santo Daime: Bebida "Sagrada".....	42
CAPÍTULO III: A DOCTRINA DO SANTO DAIME EM FLORIANÓPOLIS.....	45
- Origens.....	45
- Os Rituais.....	47
- Traços Distintivos dos seus Participantes.....	53
- Os "Fardados".....	55
- A Comunidade.....	59
- <i>Ethos e Visão de Mundo</i> daimistas.....	61
- A realidade Invisível.....	62
- A realidade Visível.....	66

CAPÍTULO IV: REPRESENTAÇÕES DAIMISTAS DE DOENÇA E CURA.....	69
- A Religião como Sistema Explicativo da Doença.....	69
- Pesquisas Prévias sobre as Representações Daimistas de Doença e Cura.....	71
- Representações de Doença e Cura neste Grupo.....	74
- Crenças prévias sobre a doença.....	74
- A doença "física" e a dupla causalidade.....	75
- A doença "espiritual".....	78
- "O Daimé é o Daimé".....	81
- "Receber uma Cura". "Curar-se na Doutrina".....	86
- Indicadores Concretos de Cura.....	88
CAPÍTULO V: O MODELO DE GROF E A EXEGESE DAIMISTA.....	93
- Os quatro Domínios do Inconsciente em Narrativas Daimistas de Experiências Rituais.....	94
- Coincidências e Diferenças entre o Modelo de Grof e a Exegese Daimista de Doença e Cura.....	100
- As Limitações na Aplicação do Modelo.....	107
- Interpretação Daimista das Experiências Rituais.....	109
CONCLUSÕES.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	122
ANEXO.....	130

AS ESTRELAS

As Estrelas já chegaram
Para dizer o nome seu,
Sou eu, sou eu , sou eu,
Sou eu um filho de Deus.

As Estrelas me levaram
Para correr o mundo inteiro
Para eu conhecer esta verdade
Para poder ser verdadeiro.

Eu subi serra de espinhos
Pisando em pontas agudas
As Estrelas me disseram
No mundo se cura tudo.

As Estrelas me disseram
Ouve muito e fala pouco
Para eu poder compreender
E conversar com meus caboclos.

Os caboclos já chegaram
De braços nus e pés no chão
Eles trazem remédios bons
Para curar os cristãos.

Hino 75, Mestre Irineu

PALAVRAS INICIAIS

Pouco tempo depois de conhecer a Doutrina do Santo Daime, participei de alguns rituais de cura para pacientes com diversas enfermidades: leucemia, artrites, forunculoses, adenoidites, depressões, alcoolismo, etc.

Segundo os adeptos desta Doutrina, o Santo Daime poderia curar essas e outras doenças. Com bastante ceticismo, eu tentava acompanhar as evoluções dos pacientes para saber se melhoravam. Então tive a primeira surpresa: para essas pessoas e para outras que relatavam os casos, o fim da sintomatologia não era um indicador de cura tão contundente como era para mim; era somente um indicador a mais. Se os sintomas diminuiam elas expressavam: "o Daime está acabando com a doença"; porém, se aumentavam, diziam: "o Daime está botando tudo pra fora". Se o paciente morria poderiam explicar: "era seu carma, mas ele recebeu sua cura espiritual", etc. Ou seja, a eficácia do Santo Daime, para eles inquestionável, não se relacionava necessariamente com a desaparecimento dos sintomas.

Depois fui entendendo que doentes não eram somente aqueles que tinham um desequilíbrio físico ou mental, mas também aqueles que tinham um desequilíbrio "espiritual" (este geraria, por sua vez, os transtornos físicos ou mentais) e, de acordo com as concepções doutrinárias, todas as pessoas, em maior ou menor grau, teriam algum desequilíbrio "espiritual". Por isso os daimistas, apesar de serem aparentemente saudáveis, reconheciam "estar curando-se na Doutrina".

Desta forma, ao delimitar o tema desta dissertação, abandonei a idéia inicial de pesquisar as possibilidades do Santo Daime em curar diversas doenças "orgânicas" e, por sua vez, priorizei as concepções daimistas em relação as possibilidades terapêuticas desta bebida. Ou seja, longe de buscar discutir sob uma ótica médica "científica" se o Santo Daime curava ou não as diferentes sintomatologias "físicas", pretendi aprofundar a questão das representações de cura dos "fardados" da Igreja de Florianópolis. Nesta, assim como em toda a Doutrina do Santo Daime, acredita-se que a bebida ritualmente consumida possui todas as possibilidades terapêuticas que se concretizam, não somente a nível mental ou orgânico (através da remoção dos sintomas), mas,

inclusive e sobretudo, à nível espiritual. De fato, sendo esta "cura espiritual" sinônimo de "verdadeira cura", a supressão ou não dos sintomas físicos assume portanto um segundo plano. Esta concepção de "cura espiritual" é, como veremos ao longo do texto, o caminho de salvação proposto pela Doutrina do Santo Daime à seus seguidores.

Assim, neste trabalho, tentei responder duas perguntas: o que significava a "cura espiritual" para os daimistas? e como atuava o Santo Daime para alcançar a cura? Estas perguntas estavam relacionadas entre si, porém, visualizavam o fenômeno a partir de diferentes óticas. A primeira enfatizava o fato cultural, a segunda procurava respostas transculturais. Abordei o tema através da segunda questão, sem priorizá-la conscientemente, pois sendo médica, era a via mais familiar.

Sabia que o Santo Daime continha uma substância psicodélica, a DMT. Tais substâncias, se associavam frequentemente nas culturas tradicionais aos domínios sagrados, às experiências de *transcendência* e aos rituais de cura.

Familiarizando-me com o tema, fui conhecendo teorias sobre os mecanismos bioquímicos e neurofisiológicos dos estados incomuns de consciência, induzidos ou não por agentes psicodélicos. Mais tarde, conheci os argumentos da Psicologia Transpessoal e da Psicoterapia Psicodélica sobre o potencial terapêutico dos estados de *transcendência* espontâneos ou induzidos. Assim, ao ir percorrendo este caminho, de neurotransmisores, de ondas alfa, de inconsciente coletivo, de "valores espirituais", etc., comecei a dimensionar a complexidade do fenômeno que me interessava: os significados e os mecanismos da "cura espiritual" entre os daimistas.

Conheci a teoria de Stanislav Grof. Este pesquisador trabalhava com LSD para alcançar uma *emergência espiritual* em seus pacientes. Tal *emergência* se produziria ao desbloquear um domínio específico do inconsciente, o *Domínio Perinatal*. Este argumento parecia-me explicar o fenômeno da "cura espiritual", pois minha tendência nessa época, era pensar que, assim como a doença "física" geralmente possui uma localização específica no organismo com a necessidade de um tratamento localizado para eliminá-la, a doença "espiritual", também teria uma localização na consciência, cujo desbloqueio permitiria alcançar a cura.

Entretanto, a Antropologia, que desde a época de Malinowski postula-se como o conhecimento de outras culturas através da experiência direta, colocou-me frente a frente com

novas vivências . O contato com o "outro" foi relativizando meus critérios de realidade e, o até então, "óbvio", "evidente", "racional", "justo" ou "natural" foi "balanceado", fazendo-me *realmente* compreender que tais classificações eram tão culturais quanto as dos daimistas. Também entendi que o etnocentrismo (assim como o egocentrismo que seria sua dimensão individual) é um "trapaceiro" permanente no caminho do conhecimento.

Este trabalho, portanto, tem sido um esforço para compreender um fenômeno de difícil acesso à pesquisa científica, à "cura espiritual", pois envolve "valores" do homem de difícil observação, medição, controle e interpretação. Talvez o caminho escolhido não foi o mais adequado, mas naquele momento era o mais familiar. Quiçá priorizei o transcultural, subestimando, por desconhecimento, a importância da cultura. De qualquer forma, foi um esforço genuíno.

Enfim, este foi o meu primeiro acercamento em dois campos: na Antropologia e nos Estados Incomuns de Consciência, em ambos aprendendo muito. Espero poder transmitir tais aprendizados ao longo deste texto.

INTRODUÇÃO

AGENTES PSICODÉLICOS, *TRANSCENDÊNCIA* E CURA

Os dados etnográficos e históricos coincidem em expressar, que as experiências de *transcendência*, também denominadas *místicas*, de *conversão*, de *liberação*, de *unidade cósmica*, etc., eram conhecidas universalmente, pertenciam ao domínio do "sagrado" e eram geralmente buscadas com fins religiosos e terapêuticos. Elas podiam ser espontâneas ou induzidas por diferentes técnicas: isolamento, privação sensorial, jejuns, danças, música, meditação, exercícios respiratórios, orações e mantras, drogas, etc.

Uma das maneiras mais antigas e difundidas de alcançar estes estados é através do consumo de agentes psicodélicos. Os cogumelos que contém *psilocibina*, por exemplo, foram utilizados por muitas culturas ao longo dos tempos; o cactus *peioté* era usado pelos indígenas do território mexicano desde muito antes da chegada dos espanhóis; o *ayahuasca* era conhecido desde tempos imemoriáveis pelos indígenas amazônicos, entre tantas outras substâncias similares e utilizadas, também, por outros povos (persas, egípcios, gregos, indianos e chineses) (Ver Cohen, 1968; Furst, 1976; Gordon-Wasson, 1992; La Barre, 1972; Schultes, 1986).

Quando nas culturas tradicionais as substâncias psicodélicas eram empregadas com fins curativos, não se buscava meramente uma remissão sintomática, mas, e talvez com uma visão mais holística do homem, se pretendia despertar um sentimento de *transcendência*, ou seja, de comunhão com um cosmos simbólico. Este sentimento seria terapêutico, pois daria ao homem doente um "verdadeiro" sentido de vida. Achterberg definiu deste modo o processo: "*is to enter into a moment of sensing the ecstatic truth of being absolutely and totally inseparable from every other aspect of creation. That moment itself is both the definition and purpose of healing. Sometimes physical problems disappear, and sometimes the patient dies. Either way, with the instant of connection, of unity, healing occurs*" (Achterberg, 1988:123). (é entrar num momento no qual se sente a verdade extática de estar

absoluta e totalmente unido a todos os aspectos da criação. Esse momento é em si mesmo tanto a definição como o objetivo da cura. Às vezes, os problemas físicos desaparecem, outras vezes, o paciente morre. De qualquer jeito, no instante de conexão, de unidade, a cura é atingida).

A partir da década de 60, a sociedade ocidental começou a questionar os valores até então vigentes: o racionalismo, o materialismo, o tecnicismo, etc., revalorizando as filosofias orientais e indígenas. Alan Watts, autor daquela época e um dos principais reivindicadores do pensamento oriental, opinava que a cultura ocidental propiciava uma concepção do mundo *ilusória*, no sentido etimológico da palavra (latim: *ludere*), já que se confundiam, por um lado, o conceito de homem com a identidade imposta socialmente e, por outro, as regras do universo com as normas ditadas pela sociedade. Além do mais, a consciência egocêntrica característica desta cultura, seria pobre e limitada e, sobretudo, sem fundamentos *reais*. Para Watts, os diferentes caminhos de *liberação*, cada um com os seus métodos, não visariam à destruição desta *ilusão*, mas sim, a compreensão do que ela *verdadeiramente* seria: *um jogo* (Watts, 1972).

Por volta dessa década, também renasceu o interesse pela exploração dos diferentes estados de consciência, pelas experiências *místicas* e pelos agentes psicodélicos, os quais se popularizaram como caminhos de auto-conhecimento. O movimento "hippie", Aldous Huxley e as narrativas das suas experiências com mescalina, o polêmico Timothy Leary em defesa do LSD, Carlos Castaneda, escrevendo seus aprendizados com um xamã mexicano, são significativos expoentes dessa época.

A concepção mecanicista, positivista e hiper racional da ciência também começou a mudar lentamente para uma visão mais holística e subjetiva. Estas mudanças atingiram a Antropologia, quando, na década do 70, o Estruturalismo incorporou temas como o conhecimento, a consciência e o simbolismo que, até então, tinham sido marginais. Fenômenos relevantes para o conhecimento da consciência, tais como mitos, sonhos, visões, estados de transe, etc., tornaram-se objetos de interesse, tanto nos trabalhos de campo como na construção das teorias (Laughlin et alii., 1990)

Nos anos 70, foi se consolidando uma área de estudo denominada *Antropologia Transpessoal*, que fundamentalmente estudava as relações entre a consciência e a cultura, os estados incomuns de consciência e a integração mente, cultura e personalidade (Laughlin et alii., op.cit.). A Antropologia Transpessoal procurou em outras áreas, como a Psicofarmacologia, a Neurofisiologia e a Psicologia, novos fundamentos à compreensão destes fenômenos (Ver: Bourguignon, 1974; Harner, 1976; Laughlin et alii, 1990; Lex, 1979; Winkelman, 1986, 1991; Wescott, 1972).

Dentro da Psicologia também surgiu uma nova corrente, a *Psicologia Transpessoal*, superando a Psicologia Humanista que, alguns anos antes, tinha dado o primeiro passo, opondo-se aos modelos mais "ortodoxos" representados pela Psicanálise e o Behaviorismo. A Psicologia Transpessoal encontrou suas bases nas idéias de Jung, onde a espiritualidade seria uma qualidade intrínseca do homem e o misticismo seria a tendência natural do Inconsciente Coletivo.

Esta escola argumentava que as experiências de *transcendência*, espontâneas ou induzidas, transportariam o homem aos níveis mais profundos do seu inconsciente (o Inconsciente Coletivo), onde poderia encontrar o sentido da sua existência, sua identificação com a humanidade e uma profunda união com todo o universo. De acordo com o argumento de Claire Owens (1972), estas experiências transfeririam o centro de gravidade do *ego*, que é o centro da consciência, para o *eu*, que seria o centro da psique como um todo. A psicoterapia proposta pela Psicologia Transpessoal visava a uma emergência dos elementos espirituais contidos no inconsciente coletivo, sendo que estes surgiriam em forma independente dos condicionamentos da infância, da cultura e da educação do indivíduo (Ver: Maslow, 1981; Assagioli, 1989).

Roberto Assagioli, um dos pioneiros da Psicologia Transpessoal, definiu o conceito de *espiritualidade* como sendo tanto as experiências tradicionalmente consideradas religiosas, como todos os estados de consciência, todas as funções e todas as atividades do homem que tivessem como comum denominador a possessão de *valores* mais altos que os "habituais", tais como a ética, a estética, o heroísmo, o humanitarismo e o altruísmo. Para Assagioli, estes *valores* proviriam de um nível mais elevado da consciência, o *Transpessoal*

Self (equivalente ao inconsciente coletivo) e, paulatinamente, iriam integrando-se na consciência individual (*Self*) (Assagioli, 1989).

A partir das bases teóricas da Psicologia Transpessoal criou-se uma modalidade terapêutica: a *Psicoterapia Psicodélica*. Nesta, postulava-se que as experiências de *transcendência* geradas por agentes psicodélicos seriam similares nas suas características às experiências espontâneas ou induzidas por outras técnicas e, em sessões adequadamente conduzidas, teriam o mesmo poder curativo que as mesmas (Ver: Jordan, 1972; Naranjo, 1973; Osmond, 1972; Pahnke, 1972). Os psicodélicos então, que já vinham sendo utilizados pela medicina "científica" com outros fins ¹, foram também incorporados como agentes de *emergência espiritual*, processo que, segundo se pensava, seria terapêutico em transtornos neuróticos e psicossomáticos.

Esta *emergência espiritual* seria, em muitos casos, dramática e dolorosa, com períodos de aparente exacerbação da patologia. Este processo foi denominado *positive desintegration* por Dabrowski e por C. Naranjo (1973), foi identificado com os estados de *inferno*, *via purgativa* e *céu*.

O *inferno* seria o estado de doença e encontraria suas origens num "adormecimento" da consciência, numa *negação dos valores intrínsecos*. Segundo Naranjo, quando o homem vivencia este estado, suas energias ficam sem saber o que *realmente querem*, como se tivessem perdido seus *verdadeiros objetivos*, seus *canais naturais*. (Naranjo C., op.cit.:10 a 13).

A *via purgativa* corresponderia à etapa da Psicoterapia Psicodélica, durante a qual, o indivíduo, no "despertar" da sua consciência, muitas vezes acompanhado de grande sofrimento, teria que enfrentar-se com uma realidade até então evitada (daí o conceito de

¹ A medicina "científica" empregava os agentes psicodélicos em práticas terapêuticas e experimentais. Terapeuticamente, eles se incorporaram à *Narcoanálise* ou *Narcosíntese*, prática que consistia na administração de diferentes drogas para gerar ab-reações em pacientes refratários a tratamentos psiquiátricos convencionais. As primeiras drogas utilizadas tinham sido os barbitúricos e as anfetaminas e no final da década de '40 foram substituídas pela mescalina e o LSD. Experimentalmente, tentou-se com eles reproduzir uma "loucura em miniatura" para estudar as causas das doenças mentais, especialmente do maior problema da psiquiatria: a esquizofrenia (Cohen, op.cit.; Sargant, 1975).

positive desintegration). Esta *via purgativa* seria para C. Naranjo o *caminho de crescimento*, ou seja:

...an act of acknowledgement of what has been avoided or pushed away from the boundaries of awareness. Since what we avoid looking at is what we fear, this must be an act of courage. And since much of what we do not allow into our field of consciousness is painful, uncomfortable, or humiliating, the acquisition of such self-insight may partake of these same qualities...If the chemically elicited intensification of awareness brings about an enhancement of pathology, this is only because "normality" is partly maintained at the cost of psychological anaesthesia, and "adjustment" ordinarily is in the nature of a denial rather than a transcendence of inner turmoil. Yet a further step in awareness may show that all this pathology now laid bare could thrive only in the dark, and the conflicts causing it were the result of confusion-unconsciousness itself (Naranjo C., op.cit.:13,14).(...um ato de reconhecimento do que tem sido evitado ou colocado fora dos limites da consciência. Tendo em vista que nós evitamos olhar o que nós tememos, isto deve ser um ato de coragem. E tendo em vista que muito daquilo que não toleramos dentro de nosso campo de consciência é doloroso, desconfortável ou humilhante, a aquisição deste "insight" de si mesmo deve conter estas mesmas qualidades... Se a intensificação quimicamente obtida da consciência produz uma exacerbação da patologia se deve exclusivamente ao fato de que a "normalidade" é parcialmente mantida às custas de uma anestesia psicológica, e a "adaptação" é geralmente produto de uma negação e não da superação de uma perturbação interior. Não obstante, um próximo passo neste despertar pode mostrar que toda esta patologia - agora posta à luz - poderia ameaçar na obscuridade, e que os conflitos que a causavam eram o resultado da confusão-inconsciência).

O *céu* seria o estado que o homem atinge quando sua consciência está "desperta" e *relembrando* aquilo que *realmente quer*. A diferença entre uma consciência simplesmente humana, mesmo no seu mais alto potencial de manifestação, e este *outro lado*, poderia simbolizar, segundo Naranjo, os estados de morte e renascimento reconhecidos pelas tradições místicas e religiosas (Naranjo C., op.cit.:13-17).

Depois de alguns anos de investigação e prática, a Psicoterapia Psicodélica começou a encontrar obstáculos. Seus detratores sustentavam que não se conheciam suficientemente os mecanismos de ação cerebral destas substâncias, podendo provocar danos irreversíveis no paciente. Todavia, agravando ainda mais esta situação, acrescentaram-se vários outros problemas legais em torno do uso de drogas. Tal fato, finalmente, terminou ocasionando a proibição deste consumo, inclusive, como modalidade terapêutica ².

Entre os investigadores desta área destacava-se Stanislav Grof, médico psiquiatra que utilizava LSD nas suas terapias para possibilitar a *emergência espiritual*. O novo na sua pesquisa não foi ter produzido quimicamente uma abertura à dimensão espiritual da psique, senão ter elaborado uma *cartografia do espaço interior*, segundo a qual o inconsciente estaria constituído por quatro domínios. Um deles, o *Domínio Perinatal*, conteria elementos que, ao serem liberados, inevitavelmente gerariam vivências de morte e renascimento a partir das quais emergiria alguma forma de espiritualidade, que, segundo ele pensava, seria terapêutica.

A EXPERIÊNCIA RITUAL DAIMISTA

Na Doutrina do Santo Daime os estados de *transcendência* seriam buscados dentro de um contexto ritual, através da convergência de vários fatores. Dentre estes, destaca-se a bebida consumida - o "Santo Daime"³. Esta bebida é originária dos grupos indígenas

² Remetemos ao estudo de Cohen que discute os problemas médicos, éticos e legais das terapias com LSD (Cohen, op.cit.). Quando os agentes psicodélicos foram proibidos começaram a utilizar-se outros métodos de auto-exploração: técnicas de relaxamento e meditação, hiperventilação, trabalho corporal com música evocativa, terapias grupais, diversas técnicas xamânicas, etc. (Ver Doore, 1988; White, 1972, Grof, 1989) Nos últimos anos, o governo da Suíça aprovou o uso do LSD em terapias psicolíticas (utilizam-se pequenas doses para alterar a relação entre a consciência e o inconsciente e assim facilitar a terapia psicanalítica); recomendou-se em pacientes com transtornos psicossomáticos, rigidez psíquica, sobreviventes de campos de concentração com defesas rígidas, em compulsivos ou em quem tivesse fracassado a psicanálise clássica (Zanger, 1989, citado por Winkelmann, 1991).

³ Outros fatores que podem contribuir para gerar modificações nos estados de consciência durante os rituais são, a música e às vezes também a dança repetitiva que, segundo um mecanismo proposto por Lex (1979), monopolizariam as atividades verbais-lógicas do hemisfério esquerdo, desinibindo o hemisfério direito e possibilitando novas formas de apreensão da realidade (para a função dos hemisférios cerebrais, ver Galin, 1974). Outro fator a considerar é a elevação do nível de endorfinas (opióceos endógenos) que, por um lado, seriam liberadas em maior quantidade durante a noite e em situações de esforço muscular e que, por outro, da mesma forma que os agentes psicodélicos, gerariam uma atividade elétrica sincrônica do cérebro, com domínio parassimpático

amazônicos, sendo conhecida como *ayahuasca*, *caapi* ou *yagé* (Harner, 1976; Langdon, 1986, Naranjo P., 1983).

O Santo Daime é elaborado com as folhas da *Psychotria viridis* ("folha rainha") e as lianas da *Banisteriopsis caapi* ("cipó jagube"). A *Psychotria viridis* contém um princípio psicotrópico, a N,N, Dimetil-triptamina (DMT) e vestígios de mono-metil-triptamina y 2-metil 1,2,3,4, tetrahydro-B-carbolina (Rivier e Lingdren, 1972). A DMT é uma substância psicodélica que ao ser administrada por via oral é degradada pela monoaminoxidase (MAO) dos tecidos periféricos, inativando-se. A *Banisteriopsis caapi* contém alcalóides B-carbolinos: Harmina, Harmalina e Tetrahydroharmina que atuam inibindo a MAO, evitando que esta enzima inative a DMT ao ser administrada oralmente (Mc Kenna et alii., 1986). Naranjo sugeriu que estes alcalóides poderiam ter poder psicoativo *per se* ao competir seletivamente com os hormônios liberados na glândula pineal, responsáveis pelo controle dos estados de consciência (Naranjo C., 1973).

As modificações rituais dos estados de consciência seriam associadas pelos daimistas com momentos de "purificação", na mais ampla conotação do termo: purificação do corpo, dos sentimentos, emoções e pensamentos, como foi assinalado por Monteiro (1983), ao referir-se aos rituais daimistas como *rituais de transcendência e despoluição*.

Segundo as crenças doutrinárias, o homem está constituído por três dimensões: o "Aparelho", o "Eu Inferior" e o "Eu Superior" (uma "memória divina"). Através das "purificações" rituais, o daimista buscaria o equilíbrio destes três níveis como maneira de poder transformar-se em "Canal da Divindade". Uma vez estabelecida a comunhão com o Ser Supremo (identificado com o Deus Pai do Cristianismo), Este, poderia atuar através da sua pessoa, tanto nos rituais quanto no cotidiano.

Estas "purificações" rituais seriam, em muitas ocasiões, experiências de dor e sofrimento, que podem denominar-se "peias (zurras), passagens difíceis, morte" etc., sendo para os daimistas situações inevitáveis para alcançar a "cura espiritual". Eles expressam por exemplo: "com o Daime tu apanhas, mas é assim mesmo, tu tens que apanhar para

(Winkelman, 1986). Os rituais daimistas geralmente são noturnos e muitos deles demandam um intenso esforço corporal.

aprender..."o Daime chega até o fundo de cada um mostrando o que a gente quer e não quer ver...", etc.

Neste caminho de *liberação* proposto pelo Santo Daime, talvez mais "violento" e mais doloroso que outros, a substância ingerida ritualmente tem central importância na gênese destas vivências. C. Naranjo também ressaltou esta característica nas psicoterapias com agentes psicodélicos: "*The pain or anguish of some drug experiences may be thus understood as the condensed, concentrated pain or fear of months or even years of self-discovery, and may be the unavoidable price that the person has to pay for seeing his reality*" (Naranjo C., op.cit.:13). (A dor ou a angústia de algumas experiências com drogas devem ser compreendidas então como dor ou medo condensados, concentrados, de meses ou mesmo de anos de auto-descoberta, e pode ser o preço inevitável que a pessoa tem que pagar para "enxergar" a sua realidade).

PROBLEMA A SER INVESTIGADO

Para os daimistas, suas experiências rituais têm potencialidades terapêuticas. Uma vez que estas experiências são possibilitadas por um agente similar ao LSD, como veremos no próximo capítulo, pensamos que o modelo elaborado por Grof poderia nos ajudar a compreendê-las melhor. Talvez o processo de cura entre os daimistas também envolvesse uma *emergência espiritual* ao alcançar o *Domínio Perinatal* da psique. Sem pretender realizar um estudo psiquiátrico, buscamos conhecer se os quatro domínios do inconsciente descritos por Grof podiam ser identificados nas narrativas de experiências rituais daimistas, indagando principalmente, na busca do *Domínio Perinatal*, por que ali se produziria, segundo este autor, a *emergência espiritual*.

Tentar interpretar um fenômeno cultural com uma teoria da Psicologia Transpessoal, mais especificamente da Psicoterapia Psicodélica, daria a este trabalho um enfoque interdisciplinar, já sugerido por Walter Dias Junior (1987) ao encontrar similaridades entre as suas vivências no Santo Daime e as experiências com LSD, descritas

por Grof. Segundo a opinião deste mesmo autor, os estados vivenciados nos rituais daimistas - inaparentes em estados comuns de consciência - seriam áreas de *opacidade-subjetividade* negadas ou excluídas pelos paradigmas científicos vigentes, já que transcenderiam os limites da *objetividade científica*.

Embora na atual medicina "científica" esteja proibido o uso dos agentes psicodélicos, tanto a nível experimental como terapêutico, surge vantajosamente, no Santo Daime, devido à legalidade do seu consumo, uma real possibilidade de estudo das potencialidades de um destes agentes, a DMT.

METODOLOGIA

Para coletar os dados etnográficos, realizamos um trabalho de campo que se estendeu de dezembro de 1989 até julho de 1991, utilizando dois métodos que consideramos complementares: a *Observação Participante* e as *Entrevistas*.

A *Observação Participante*⁴ se desenvolveu tanto em situações rituais: Hinários, Trabalhos de Concentração, Trabalhos de Cura e Orações, quanto em situações não rituais: atividades cotidianas compartilhadas com a comunidade daimista e com daimistas que não vivem comunitariamente.

Inicialmente, durante os períodos de observação, conversávamos informalmente com uma pessoa ou com um grupo. De acordo com Langness (1973), estas seriam

⁴ Entendemos, seguindo Schwartz e Schwartz, que a *Observação Participante* é "um processo no qual a presença do observador numa situação social é mantida para fins de investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados e, participando com eles em seu ambiente natural de vida, coleta dados. Logo, o observador é parte do contexto, sendo observado, no qual ele ao mesmo tempo modifica e é modificado por este contexto. O papel do observador participante pode ser tanto formal como informal, encoberto ou revelado, o observador pode dispensar muito ou pouco tempo na situação da pesquisa; o papel do observador participante pode ser uma parte integral da estrutura social ou ser simplesmente periférica com relação a ela" (citado por Haguette, 1987: 62).

Entrevistas Não Dirigidas, pois os informantes se expressavam livremente sem direcionamento sugerido ou imposto. Mais tarde, ao possuir alguma informação sobre esta Doutrina e, fundamentalmente, tendo-se estreitado os nossos vínculos com o grupo, incorporamos sistematicamente as *Entrevistas Dirigidas*⁵ e as *Histórias de Vida*.

As entrevistas tiveram como objetivo conhecer mais profundamente o *ethos* e a *visão de mundo* do grupo, incluindo suas representações de doença e cura, obtendo também, narrativas sobre suas experiências rituais. Elas foram sempre individuais e geralmente cada pessoa foi entrevistada em mais de uma oportunidade.

Acreditamos ser importante tentar resgatar *Histórias de Vida*, como forma de conseguir captar "*o processo em movimento*"⁶, podendo, nesta perspectiva, compreender melhor as mudanças experimentadas nas personalidades, condutas e hábitos dos daimistas que, segundo expressavam, tinham sido terapêuticos.

Entrevistamos, em forma dirigida dez e oito indivíduos, efetuando as *Histórias de Vida* de treze deles. Todos eram "fardados" que reconheciam (igual aos daimistas não entrevistados) estar "curando-se na Doutrina". Durante o evento anotávamos frases curtas, a partir das quais, elaborávamos então um texto que, posteriormente, era lido ao entrevistado para possíveis ampliações e/ou correções. Quando considerávamos necessário registrar textualmente seus discursos, fazíamos uso do gravador. Foram gravados alguns trechos das histórias de vida, assim como também, todas as narrativas das experiências rituais.

⁵ De acordo com Langness (1973) estas seriam conversações sobre um tema particular sugerido ou guiado por nós.

⁶ De acordo a Haguette, a *História de Vida*: "*pode, mais do que qualquer outra técnica, exceto talvez a Observação Participante, dar sentido à noção de "processo". Apesar dos sociólogos freqüentemente se utilizarem deste conceito, raramente usam os métodos necessários para captar "o processo em movimento" de que tanto falam. Este "processo em movimento" é observável, mas não facilmente. Ele requer uma compreensão íntima da vida dos outros, assim como uma técnica, como a História de Vida que nos fornece uma riqueza de detalhes sobre o referido processo, cujo caráter só seríamos capazes de especular na ausência de uma técnica adequada*" (Haguette, op.cit. 72).

CONTEÚDOS DOS CAPÍTULOS

O capítulo I trata sobre os agentes psicodélicos: classificação, mecanismos de ação cerebral e fatores condicionantes da experiência psicodélica. Depois, também no mesmo, descrevemos o modelo de Grof, uma vez que, através dele são analisadas as narrativas daimistas.

O capítulo II refere-se à Doutrina do Santo Daime, sobre a qual elaboramos uma contextualização e definimos alguns traços da sua cosmologia.

O capítulo III trata sobre a Igreja do Santo Daime de Florianópolis (onde foi realizado este estudo): sua história, seus seguidores, rituais, vida comunitária e elementos constitutivos do *ethos e da visão de mundo* deste grupo.

No capítulo IV, mencionamos, inicialmente, os traços distintivos dos sistemas religiosos como sistemas de explicação e resolução das doenças. Logo após, resenhamos as pesquisas efetuadas sobre as representações de doença e cura na Doutrina do Santo Daime e, finalmente, tratamos dos significados outorgados aos processos de doença e cura no grupo de Florianópolis.

Finalmente, no capítulo V, fazemos a aplicação do modelo de Grof às narrativas daimistas de experiências rituais. Primeiramente, colocamos exemplos de experiências que mostrariam conteúdos inconscientes dos quatro domínios reconhecidos por Grof. Em seguida, marcamos as coincidências e diferenças entre a Psicoterapia Experiencial de Grof e a exegese daimista de doença e cura. Por último, assinalamos as limitações encontradas na aplicação do modelo e tentamos transmitir a interpretação "nativa" das experiências rituais.

CAPÍTULO I

AGENTES PSICODÉLICOS. O MODELO DE STANISLAV GROF

AGENTES PSICODÉLICOS: Classificação. Mecanismos de ação cerebral

Os agentes psicodélicos são substâncias que atuam sobre o sistema nervoso central, gerando profundas modificações na percepção da realidade. Seus efeitos físicos e mentais são bem variados e altamente subjetivos. Um destes efeitos, que não é tão freqüente, porém talvez, o mais impressionante, são as alucinações¹. Elas são produzidas quando são utilizadas doses não tóxicas; outros compostos psicotrópicos (anfetaminas, cocaína, etc.) empregados em doses tóxicas, também poderiam gerá-las, contudo, eles não são considerados agentes psicodélicos ou "verdadeiros" alucinógenos.

Da grande quantidade de substâncias psicoativas existentes, somente cinco, apesar de pertencerem a grupos químicos diferentes, foram classificadas como "verdadeiros" alucinógenos, uma vez que compartilham duas características: produzem *efeitos subjetivos similares* e desenvolvem *tolerância cruzada*. Elas são: a Dietil amida do ácido lisérgico (LSD), a Psylocibina e a Di metil triptamina (DMT), pertencentes ao grupo químico das indolaminas; a Mescalina e a 2,5 dimetoxi-4- metil anfetamina (DOM), pertencentes às fenil etil aminas (Jacobs, 1987).

¹ Geralmente em relação ao significado do termo **alucinação**, tem-se a idéia de ser uma falsa percepção visual, ou seja, ver coisas que não existem. Porém, em menor freqüência, o fenômeno da alucinação também abrange os outros sentidos: escutar, cheirar, gostar ou ter sensações táteis sem presença de estímulo externo.

Vários são os *efeitos subjetivos similares*: a nível somático podem gerar náuseas, vômitos, tremores, tonturas, debilidade, contraturas musculares, hiper reflexia, dores generalizadas, etc. A nível psíquico, podem produzir profundas e rápidas alterações dos estados emocionais: depressão, exaltação, serenidade, pânico, apatia, labilidade, etc.; alterações na memória e no pensamento; despersonalização e hiper sugestibilidade. A nível perceptivo-sensorial, podem ser observadas distorções de tempo e espaço; estranhas sensações corporais; alterações na percepção de formas, cores, sons, etc; sinestésias (mudança de uma modalidade sensorial por outra) e alucinações.

A *Tolerância Cruzada* significa que o efeito de uma substância será menor quando experimentada pouco tempo depois de ter ingerido outra do mesmo grupo. Por exemplo, se alguém consome LSD e no dia seguinte mescalina, o efeito desta última seria inferior ao efeito obtido ingerindo mescalina unicamente. Ao observar-se este fenômeno pensou-se que estas substâncias atuariam sobre um mesmo receptor cerebral. Estudos posteriores mostraram que eles ocupavam seletivamente um dos receptores pós-sinápticos da serotonina, o *5HT₂*, desencadeando complexos eventos neuroquímicos que até hoje não têm sido completamente esclarecidos (Jacobs, op.cit., Aghajanian et alii., 1987) ².

A partir destas modificações na ocupação dos receptores cerebrais gerariam-se peculiares estados psicológicos, sensoriais, emocionais, comportamentais e cognitivos que, segundo alguns pesquisadores, poderiam dissolver a visão de mundo habitual do sujeito, aumentando sua sugestibilidade e sua suscetibilidade para "reprogramar". Por outro lado, alterariam a relação

² O bloqueio pós-sináptico da serotonina produz uma desinibição do sistema límbico e, conseqüentemente, uma atividade elétrica sincrônica, especialmente de ondas alfa, com domínio parassimpático, que do sistema límbico projeta-se para o córtex frontal. O sistema límbico é uma estrutura filogeneticamente antiga, localizada no lóbulo temporal, formada fundamentalmente pela amígdala e o hipocampo. Esta estrutura possui fibras terminais do sistema nervoso somático e autônomo que interconectam amplas zonas do cérebro, particularmente do córtex frontal. Aqui localizam-se os centros da fome, sede, sexo, prazer e resposta à agressão. Esta área foi denominada por Papez (1937) o "centro das emoções". Para mais dados sobre o sistema límbico sugerimos: Theodore C. Ruch, "Neurophysiology of emotion" (1965).

entre a consciência e o inconsciente, reduzindo a fixação egocêntrica. Ao aumentar a sincronicidade das ondas cerebrais, melhorariam a integração de sentimentos e pensamentos, devido a um maior equilíbrio entre os dois hemisférios. Os agentes psicodélicos também produziram uma inibição dos mecanismos reguladores dos centros visuais, gerando uma hiperatividade destes centros (alucinações visuais) (Lex, 1979; Winkelman, 1986, 1991).

Na nossa cultura, as opiniões em relação aos agentes psicodélicos são sumamente controversas. Para alguns, desorganizariam ou desintegrariam a mente; para outros, expandiriam a consciência, a elevariam. As diversas denominações dadas a estas substâncias mostram, de algum modo, as posturas antagônicas, extremamente valorativas e inerentes às situações vivenciadas nas experiências diversas.

O termo mais freqüentemente empregado, talvez seja, **alucinógeno**. Gordon Wasson, Hoffmann e Puck questionaram sua utilização pois etimologicamente esta palavra, que provém do latim: "*(h)al(l)ucinari*", significaria "*divagar mentalmente o hablar sin sentido*", também teria a conotação de "*estar loco o delirar*" e estes traços não seriam representativos da experiência. Os autores propuseram denominá-los **enteógenos**, que significa, "*Dios dentro de nosotros*", pois caracterizaria melhor a essência destas vivências (Gordon Wasson et alii., 1980: 232). Eles também foram denominados **psicomiméticos**, que traduz-se em "*imitadores da psicose*", ao comprovar-se que muitos indivíduos sob seus efeitos experimentavam estados similares à loucura (Cohen, op. cit.). Osmond, ao observar que nem sempre se vivenciavam estados de desequilíbrio mental, mas, pelo contrário, às vezes eram experiências que pareciam expandir os limites da consciência, propôs substituir o termo psicomimético por **psicodélicos** já que "*enriquecem o espírito, ampliam a visão, manifestam o espírito*" (Osmond, 1972: 64).

FATORES CONDICIONANTES DA EXPERIÊNCIA PSICODÉLICA

De acordo com Pahnke, opinião compartilhada por outros pesquisadores da Psicoterapia Psicodélica, a experiência psicodélica não seria, de modo algum, "*automática*", pois, o que

pareceria simplesmente ser o efeito da substância, seria, na realidade, uma combinação entre a disposição psicológica do indivíduo e o ambiente onde a experiência acontece. Desta forma, a substância somente seria o "*gatilho*" ou "*agente auxiliador*", ou seja, uma condição "*necessária mas não suficiente*" (Pahnke1972:224).

Jordan, opondo-se aos que afirmavam que o LSD geraria estados paranóicos, reações esquizofrênicas, compreensões místicas ou outros estados de "*segregação*", também opinava que, embora fosse este agente um fator importante na precipitação de tais estados, não determinaria *per se* a natureza nem o significado das experiências, sendo de importância concreta e crucial a personalidade do indivíduo, suas atitudes e problemas, o ambiente das sessões, as relações estabelecidas com o terapeuta e outros fatores até hoje desconhecidos (Jordan, 1972:235).

Para Grof, a experiência psicodélica tampouco dependeria das propriedades intrínsecas das substâncias. O LSD somente amplificaria e expandiria variados níveis do inconsciente, trazendo à luz, fenômenos inaparentes nos estados comuns de consciência, mas que, entretanto, desempenhariam um papel fundamental na dinâmica da mente. Também seriam importantes, para este autor, os fatores extra farmacológicos, como a personalidade do terapeuta, a interrelação estabelecida, e os elementos do *setting* (Grof, 1977, 1988).

Dentro da Antropologia, Dobkin de Ríos assinalou que os efeitos de um agente psicodélico estariam condicionados por quatro variáveis: *biológicas, psicológicas, sociais e culturais*. As variáveis biológicas incluiriam: peso corporal, condições físicas, dietas especiais e abstinência sexual. As variáveis psicológicas compreenderiam: o *set* (motivações e atitudes), a personalidade, disposição e experiências prévias. As variáveis socio-interacionais a considerar seriam: experiências individuais ou grupais, características do grupo, *performance* ritual e presença de um guia. As variáveis culturais incluiriam: sistema simbólico compartilhado, expectativas de conteúdos visionários, coadjuvantes não verbais (música, aromas agradáveis, etc.), crenças e valores (Dobkin de Ríos,1984).

Mais tarde, Winkelman referiu-se a três fatores condicionantes da experiência psicodélica: fatores neurofisiológicos, *set* e *setting*. O primeiro, refere-se ao tipo de agente consumido e a sua ação sobre o organismo; o *set*, refere-se às características psicológicas do

sujeito e as suas atitudes em relação à experiência; e o *setting*, refere-se ao entorno social e cultural que organizará e guiará a experiência.

Sintetizando as opiniões destes autores, podemos dizer que a experiência psicodélica teria dois aspectos: universal e particular. O primeiro, estaria dado pela substância, que atua nos mesmos receptores cerebrais em todos os homens, abrindo portas para outras formas de percepção da realidade, criando peculiares condições na mente. O aspecto particular estaria dado pelo indivíduo, considerando seu *set* e *setting*, que colocaria os conteúdos nesses espaços mentais abertos pela substância. Devido à grande quantidade de variáveis envolvidas neste aspecto particular da experiência, esta pode ser vivenciada de formas muito diversas de uma pessoa a outra, como vemos nos dois exemplos seguintes, onde o agente psicodélico (DMT) e o *setting* (ritual daimista) embora tenham sido completamente iguais, ocasionaram experiências totalmente diferentes:

Ex. 1 Algumas (as "entidades") ficavam paradas, não faziam nada mais. Outras, eu sentia que andavam por cima de mim, sabe?...tinha horas que rastejavam, eram cobras com cara de gente, que andavam por cima do meu corpo...e uma hora eu olhei, era como se tivesse acontecido uma guerra ali: pedaços de carne no chão, caras, sangue, né?...essas entidades eram todas descarnadas, era como se fossem cabrito para baixo e para cima eram homens, que davam gargalhadas de tudo...riam de tudo, e foi muito forte...Eu dei brecha e comecei a achar que eu era aquilo ali também, que as pessoas não estavam me aceitando, que ninguém ia me aceitar, entende?...Uma coisa me dizia no ouvido, e eu dei brecha pra escutar, que não adiantava, que eles não iam me aceitar, porque eu era muito pesado, que eu trazia tudo aquilo ali junto comigo, trazia todas aquelas entidades e aí comecei a entrar numa de...me achando o pior de todos, eu comecei a me achar a própria coisa ruim, entende?...

Ex. 2 Cada vez que eu respirava, eu subia, cada vez que eu respirava, eu ia lá encima. Aí tinha uma porta, que era de luz, mas era uma luz tão branca, tão branca, que eu...não me animei a entrar...era como se fosse a porta da casa de Deus, e eu não me sentia digna, sabe?...Parecia uma fazenda...de tão branca, era um branco compacto, branco luz, branco água, né?, e eu me encostei naquele branco, como se fosse um manto...do Senhor, né?...eu me encostei e fiquei todo o trabalho encostada...Daí uma voz me disse que eu ia receber um presente, porque nos trabalhos, sempre que alguém passava por mim, para ir vomitar...a pessoa passava e eu já saía atrás, eu pegava todinho, sabe?, então, eu já saía vomitando...mas aí uma voz me falou: "olha, é um escudo de cristal e tu vais ficar protegida, tu não vais mais ficar tão aberta...e aí eu ganhei aquele escudo de cristal...aí passou uma pessoa e se encostou em mim e...nada...eu fiquei aí...eu fiquei todo o trabalho encostada naquela luz, sabe?...

O MODELO DA PSIQUE HUMANA DE STANISLAV GROF

Em 1954, Grof começou suas investigações com LSD 25, em pacientes e em voluntários "normais". Os pacientes eram indivíduos com desordens mentais: depressivos, neuróticos, alcoólatras, drogados, portadores de desvios sexuais e de transtornos psicossomáticos ou psicóticos; também havia doentes de câncer em estágio terminal. Os voluntários "normais" eram psiquiatras, psicólogos, cientistas, artistas, filósofos, teólogos, estudantes e enfermeiras. Grof dirigiu mais de três mil sessões psicodélicas e teve acesso a uns dois mil informes de sessões similares conduzidas por outros médicos.

Diante disto, este autor sistematizou as experiências psicodélicas, aparentemente muito heterogêneas, em quatro tipos: *estéticas, biográficas, perinatais e transpessoais* que conteriam elementos emergentes de diferentes domínios da psique. Identificou deste modo, quatro domínios da psique humana denominando-os de: *Barreira Sensorial, Inconsciente Individual, Domínio Perinatal e Domínio Transpessoal*. Estas divisões, contudo, são meramente didáticas, pois não existiriam limites claros nos campos mentais e tampouco se vivenciariam experiências exclusivamente de um único domínio. Vejamos, então, os conteúdos de cada um deles:

BARREIRA SENSORIAL: Aqui se englobariam as primeiras modificações produzidas pelo LSD, em decorrência da ativação dos órgãos sensoriais, fundamentalmente, no campo visual. Ou seja, com olhos abertos ou fechados vislumbram-se, por exemplo, figuras geométricas e arquiteturais, modelos caleidoscópicos, mandalas, etc., de formas, tamanhos e cores variados; às vezes, estão iluminadas centralmente, outras vezes, são pulsáteis ou ondulantes. Estas figuras são denominadas *fosfenos* e se produzem por descargas neuronais nos órgãos da visão. Mesmo tendo estas imagens, em algumas ocasiões, uma conotação emocional específica, (sensualidade, repulsão, agressividade, etc), não se encontrariam, neste domínio, segundo Grof, elementos com conteúdo simbólico para o indivíduo, porém, constituem uma barreira a ser franqueada para iniciar o caminho do auto- conhecimento.

INCONSCIENTE INDIVIDUAL: Transcorrido certo lapso, os fenômenos sensoriais atenuar-se-iam e, começaria então, a emergir material inconsciente biográfico: memórias de infância, lembranças de situações traumatizantes ou conflituosas, etc., que, mesmo sendo habitualmente reprimidos ou esquecidos, seriam de relevância para o sujeito. Desta forma, o LSD atuaria como um radar interior, selecionando e facilitando a liberação de conteúdos inconscientes com forte carga emocional. Este material coincidiria, tematicamente e na sua interpretação, com as premissas básicas da psicanálise freudiana. Entretanto, na Psicoterapia Psicodélica, a verbalização não seria a principal forma de catarse, pelo contrário, ênfatiza-se a expressão corporal e emocional nestas ab-reações. Assim, as memórias, mais do que lembradas, seriam plenamente revividas. Por exemplo, se uma pessoa viveu uma situação de luta contra a morte (enfermidade, acidente, etc.), poderia reviver nitidamente este episódio, com idêntica dramaticidade, debatendo-se experiencialmente, outra vez, entre a vida e a morte.

Segundo este autor, os elementos biográficos não surgiriam isoladamente, mas através de constelações específicas de memórias, denominadas *Sistemas de Experiência Condensada (Sistemas COEX)*. Um *Sistema COEX* seria um conjunto de memórias de diferentes períodos da vida do indivíduo que possuiriam um tema básico similar ou conteriam elementos análogos, acompanhados por uma forte carga emocional da mesma qualidade ou provocando até mesmo intensas sensações físicas do mesmo tipo. Estes sistemas seriam os princípios regentes da dinâmica deste domínio do inconsciente, estando, na sua maioria, ligados a fases específicas do processo de nascimento.

DOMÍNIO PERINATAL: Os fenômenos experienciais incluídos por Grof neste domínio do inconsciente, não teriam, até agora, uma explicação satisfatória no marco da Psicanálise clássica. Os temas básicos destas vivências seriam: seqüências do nascimento biológico, intensos sofrimentos físicos e mentais, estados extremos de agonia e angústia e, ainda, impactantes confrontações com a velhice e a morte. Em muitas ocasiões, estas experiências acompanhar-se-iam de dramáticas manifestações fisiológicas: sensações de asfixia, pulso acelerado, náuseas, vômitos, tremores, contraturas musculares, contorções corporais, etc. e, mesmo quando o indivíduo nunca tenha enfrentado uma situação concreta de morte iminente, ao chegar neste

domínio do seu inconsciente, a experiência de morte seria um elemento sempre presente, dominando inteiramente o quadro.

Para este autor, estas vivências limites de confrontação experiencial com a morte, estariam acompanhadas por profundas crises existenciais, das quais emergiriam profundos sentimentos espirituais e religiosos, denotando ser intrínsecos da mente humana, independentes da cultura e da educação do indivíduo. Assim o expressa :

The individual comes to realise, through these experiences, that no matter what he does in his life, he cannot escape the inevitable: he will have to leave this world bereft of everything that he has accumulated and achieved and to which he has been emotionally attached. The similarity between birth and death -the startling realisation that the beginning of the life is the same as its end- is the major philosophical issue that accompanies the perinatal experiences (Grof, 1977: 152). (O indivíduo se dá conta, através destas experiências, que independentemente do que ele faz em sua vida, não poderá escapar do inevitável: terá que abandonar este mundo despojado das coisas que acumulou e alcançou e às quais esteve vinculado emocionalmente. A similaridade entre nascimento e morte - o chocante entendimento de que o começo da vida é o mesmo que seu final - é o principal tema filosófico que acompanha as experiências perinatais).

Sem conhecer-se exatamente as razões, e sem poder estabelecer um nexo causal, estas experiências pareceriam relacionar-se com as circunstâncias biológicas do nascimento. Por esta razão, este domínio assumiu a denominação de *Perinatal*.

Grof separou tematicamente os elementos experienciais deste domínio, elaborando quatro padrões que denominou de *Matrizes Perinatais Básicas (MPB): MPB I, MPB II, MPB III, e MPB IV*, relacionando-as com os quatro estágios clínicos do parto. As *MPB* teriam funções similares aos *Sistemas COEX*, estando relacionadas temática e emocionalmente com eles, assim como também, com elementos do *Domínio Transpessoal*. Portanto, a revivência de cada uma das matrizes, atrairia *Sistemas COEX* e elementos transpessoais de similar qualidade.

As *Matrizes Perinatais Básicas* teriam dois aspectos: o biológico e o espiritual. O biológico referir-se-ia a situações experienciais concretas e relacionadas com: 1) a vida intrauterina; 2) as contrações do útero sem dilatação cervical; 3) as contrações uterinas com dilatação cervical e 4) o nascimento. Estas seqüências teriam seus equivalentes simbólicos, que seriam: 1) a unidade cósmica; 2) o *engolfamento cósmico*; 3) a luta entre a morte e o renascimento; 4) a experiência de morte e renascimento.

Descreveremos as *MPB* em ordem cronológica, considerando que nas sessões psicodélicas elas não surgem deste modo. Geralmente, porém, sem ser uma constante, a *MPB II* surgiria primeiramente, seguida pela *MPB III*. Algumas experiências estariam dominadas por uma *MPB* e, em outras, se observaria a transição de uma *MPB* à outra.

MPB I: Sua base biológica encontra-se na experiência de união simbiótica materno-fetal durante a vida intrauterina. O indivíduo pode sentir-se um feto dentro do útero, revivendo momentos de tranquilidade ou de distúrbios. Os elementos espirituais desta matriz que, às vezes, substituiriam as experiências biológicas concretas, simbolizariam situações prazerosas ou desprazerosas desta etapa intrauterina.

Experiências de vida intrauterina prazerosa: (aspecto positivo da *MPB I*): além dos elementos biológicos que indicariam a ativação desta matriz, haveria uma série de elementos simbólicos que a representariam, como por exemplo, visões ou sentimentos de ausência de limites simbolizados com oceanos, espaços interestelares, diversas formas de vida aquática, natureza bela, segura e alimentadora e imagens arquetípicas de céus e paraísos de diferentes culturas. Também pode-se experimentar profundos sentimentos de unidade cósmica que se identificariam, segundo Grof, com a experiência mística de êxtase. As características básicas destes sentimentos seriam: transcendência da dicotomia sujeito-objeto, fortes sentimentos positivos de paz, serenidade, harmonia, pureza, sacralidade e transcendência dos limites de tempo e espaço.

Experiências de vida intrauterina desprazerosa: (aspecto negativo da *MPB I*): além dos elementos biológicos concretos que poderiam, experiencialmente, assinalar a revivência de distúrbios durante a vida fetal, o indivíduo poderia experimentar sintomas desprazerosos como náuseas, dor de cabeça, sensações de intoxicação, arrepios, etc. Na sua fase simbólica, poderia visualizar ou vivenciar situações de perigo ou repulsão, como por exemplo, visões de um mundo submarino ameaçante, cenas inóspitas e contaminadas da natureza ou da cidade, etc. Nas sessões

dominadas pelo aspecto negativo da *MPB I*, o estado de unidade cósmica, seria substituído, em casos extremos, por vivências paranóicas e sentimentos esquizofrênicos.

MPB II: A base biológica desta matriz encontra-se no primeiro estágio clínico do parto: a aparição de contrações uterinas rítmicas sem dilatação cervical. Esta etapa, geralmente de começo paulatino, vai sendo cada vez mais dolorosa para a mãe e o feto, tornando-se para ambos, uma ameaça vital. Durante este estágio, mãe e feto mutuamente provocar-se-iam sofrimento e, por não haver ainda a abertura do cérvix, não haveria uma via concreta de resolução.

Esta matriz também pode ser ativada nas suas dimensões biológicas ou simbólicas. Na sua dimensão simbólica, o indivíduo pode experimentar opressão, extrema ansiedade ou certeza de uma ameaça vital, sem poder, entretanto, identificar a origem deste sentimento. Em algumas ocasiões também pode ver-se sendo sugado até o centro de uma espiral, de um túnel ou de um redemoinho. Ainda pode sentir-se aprisionado ou engolido por monstros, dragões, serpentes, polvos, tarântulas, etc. Estas torturas físicas e psicológicas seriam vivenciadas como tormentos que se prolongam eternamente, impedindo a possibilidade de vislumbrar alguma saída. Também seria freqüente a identificação com prisioneiros em campos de concentração, com indivíduos em hospitais psiquiátricos, com pacientes de doenças terminais, com pecadores no inferno ou, com outras situações similares, que também simbolizam um sofrimento irreversível. Estas vivências foram denominadas por Grof de *engolfamento cósmico, sem saída ou inferno*. Sob a influência desta *MPB*, o indivíduo, não conseguindo encontrar algum elemento positivo, nem no mundo, nem tampouco na sua existência, sente unicamente solidão, desesperança, desespero, culpa e inferioridade. Os sintomas físicos mais freqüentes seriam: extrema pressão na cabeça, barulhos nos ouvidos, agudas dores em diferentes lugares do corpo, dificuldades respiratórias, alterações no ritmo cardíaco, mudanças na coloração da pele e arrepios.

MPB III: A base biológica desta matriz encontra-se no segundo estágio do parto: contrações uterinas rítmicas com dilatação cervical, permitindo a saída gradual e dificultosa do feto. Esta é uma etapa de luta ativa pela sobrevivência, onde os esforços maternos e fetais convergem para superar a dolorosa e ameaçante situação.

Esta matriz poderia ser revivida numa dimensão biológica ou simbólica de luta, envolvendo situações experienciais de *morte e renascimento*. Esta é uma matriz complexa, com grande variedade de elementos, agrupados por Grof, em seqüências temáticas que simbolizam aspectos diferentes do nascimento biológico. Elas seriam: *lutas titânicas*, *experiências sadomasoquistas*, *estímulos sexuais intensos*, *elementos demoníacos*, *cenos escatológicas* e *contato com o fogo*, as quais apareceriam no contexto de uma determinada luta de morte e renascimento.

Como exemplo, nos referiremos a um destes aspectos: as *lutas titânicas*. Estas, a partir da enorme quantidade de forças envolvidas neste estágio do parto, quando a cabeça fetal é fortemente comprimida no canal, devido às poderosas contrações uterinas, apresentariam uma simbologia peculiar. Estes elementos simbólicos, característicos das forças titânicas seriam: manifestações poderosas da natureza (vulcões em erupção, tempestades elétricas, furacões); cenos violentas de guerra; tecnologia de alta potência (reações termonucleares, bombas atômicas) e lutas contra animais selvagens. Podem surgir também temas arquetípicos relacionados com lutas titânicas: imagens do Juízo Final, façanhas de super heróis ou batalhas mitológicas de grandes proporções, envolvendo deuses, demônios e titãs.

O sujeito que estivesse vivenciando a *MPB III*, não se sentiria vítima de uma circunstância sem vislumbrar saída, mas, ao contrário da anterior, estaria ativamente envolvido numa luta, tendo seu sofrimento, direção e objetivos definidos. Em termos religiosos, esta matriz estaria mais próxima do *Purgatório* que do *Inferno*. A situação de *inferno*, característica da *MPB II*, implicaria um agudo sofrimento, porém, a experiência de morte e renascimento, característica desta matriz (*MPB III*), representaria o limite entre a agonia e o êxtase.

MPB IV: A base biológica desta matriz encontra-se no terceiro estágio clínico do parto: o nascimento da criança. Concluída a agonia da luta para nascer, há um súbito alívio e relaxamento da mãe e do filho. O recém nascido, depois de um longo período de obscuridade, encara pela primeira vez a luz exterior. O cordão umbilical é cortado, começa a respiração pulmonar, iniciando então, uma vida independente. A revivência da dimensão biológica desta matriz, incluiria detalhes sobre manobras obstétricas, intervenções instrumentais, cuidados pós-natais, etc. Sua

dimensão simbólica envolveria elementos que representam o fim das lutas de morte e renascimento iniciadas na *MPB III*. Ou seja, após ter experienciado uma completa aniquilação física, emocional, intelectual e moral que, de acordo com Grof, significaria o fim irreversível de uma identificação pessoal com o "*ego encapsulado na pele*"³, o sofrimento e a agonia encontram seu fim. O indivíduo então, pode sentir-se ofuscado por uma radiante luz branca ou dourada, de beleza sobrenatural, experimentando profundos sentimentos de liberação, purificação e harmonia, que tomam o lugar da ansiedade, do medo, da culpa e da depressão. Todavia, começa a entender a "inautenticidade" da sua vida: os comportamentos que pareciam "naturais" são agora vistos como irracionais ou absurdos; o mundo passaria a ser um lugar seguro e agradável e o prazer de estar vivo aumentaria consideravelmente.

DOMÍNIO TRANSPessoAL: Este último domínio do inconsciente descrito por Grof, abrange uma série de fenômenos que revelam conexões entre o homem e o cosmos, conexões estas, até hoje, não explicadas. De acordo com o autor, na atualidade, pode-se unicamente afirmar que: "*em alguma parte do desdobramento do perinatal parece acontecer um estranho salto qualitativo, à maneira de Moebius, no qual uma profunda exploração do inconsciente individual transforma-se num processo de aventuras experienciais no universo total envolvendo o que pode ser melhor descrito como mente superconsciente*" (Grof 1987:97).

O denominador comum destas variadas vivências seria o sentimento de "expansão" da consciência. Em algumas ocasiões, o sujeito pode experimentar uma dissolução total dos limites do seu ego, "sintonizando-se" com a consciência de outras pessoas ou, até mesmo, identificando-se com animais, plantas ou objetos aparentemente inanimados. Em outras ocasiões, o sentimento de "expansão" estaria dado pela dissolução das categorias de tempo e espaço e, conceitos como "aqui" ou "ali", "passado, presente ou futuro", seriam vivenciados como dicotomias inválidas. Fenômenos considerados atualmente como paranormais: clarividência, premonição ou telepatia,

³ Expressão metafórica que Grof tomou de Alan Watts (Grof, 1988:94).

também surgiriam deste domínio do inconsciente, sendo muitas vezes vivenciados durante as experiências.

As portas do *Domínio Transpessoal* da psique, se abriam, geralmente, depois de completado o processo de morte e renascimento, contudo, esta não é uma condição indispensável, pois inclusive, também podem ser vivenciadas estas experiências transpessoais sem, necessariamente, ter que se atravessar o *Domínio Perinatal*. Entretanto, de maneira geral, pode-se dizer que as experiências perinatais representam a fronteira entre os campos pessoal e transpessoal da psique ou entre o inconsciente individual e o inconsciente coletivo.

A PSICOTERAPIA EXPERIENCIAL DE STANISLAV GROF

Baseando-se neste modelo da psique, Grof criou uma modalidade terapêutica que denominou de *Psicoterapia Experiencial* ou *Terapia Holotrópica*. Para ativar os diferentes domínios do inconsciente, empregou LSD 25, sendo substituído mais tarde, por técnicas de relaxamento com hiper ventilação e música evocativa.

Uma das premissas da Psicoterapia Experiencial é a de reconhecer que a natureza humana é estranha e paradoxal. Estas peculiaridades estariam dadas pela tensão existente entre dois *modelos* opostos de apreender a realidade. Um seria o *modelo* ou *consciência Holotrópico* e corresponderia às percepções do indivíduo como sendo uma entidade física, com fronteiras definidas e campo sensorial limitado, vivendo num espaço tridimensional e num tempo linear, no mundo dos objetos materiais. O outro seria o *modelo* ou *consciência Holotrópico* e se referiria às percepções opostas às anteriores: a solidez e descontinuidade da matéria seriam meras ilusões; o tempo e o espaço seriam categorias arbitrárias; uma parte não seria incompatível com o todo; certas coisas poderiam ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo; a forma e o vazio seriam permutáveis, etc.

Para Grof, os sintomas neuróticos, emocionais e psicossomáticos seriam a manifestação visível do conflito entre estes dois modelos: por um lado, uma visão materialista, racional e

mecanicista do mundo e, por outro, um indescritível sentimento de que o universo e a existência humana seriam manifestações de um profundo mistério que transcende a razão.

Durante as sessões de Psicoterapia Experiencial, o indivíduo poderia, através dos seus *Sistemas COEX*, suas *MPB*, ou elementos transpessoais específicos relacionados com sua sintomatologia, chegar até as raízes dos seus problemas, o que geralmente, implicaria uma intensificação dos sintomas, abolidos somente quando suas origens fossem conhecidas e então, revertidas.

Nas primeiras sessões (ou nas suas formas mais superficiais), poderiam gerar-se poderosas ab-reações devido à revivência de memórias traumatizantes do *Domínio Biográfico*. Apesar destas catarses estarem presentes em qualquer método psicoterapêutico, nestas terapias, a intensidade das manifestações emocionais ou físicas transcenderiam amplamente as dos enfoques verbais tradicionais⁴.

Entretanto, para Grof, as possibilidades de transformação da personalidade associadas à revivência de elementos biográficos traumatizantes, seriam de escassa importância em relação ao poder terapêutico contido na liberação de energias perinatais (*Domínio Perinatal*). Ao alcançar este domínio da psique, através de sucessivas vivências experienciais de *morte e renascimento*, produzir-se-ia uma abertura ao *Domínio Transpessoal*, com uma paulatina integração da *consciência holotrófica* à vida do indivíduo. A experiência, inevitável e universal de morte e renascimento, seria um processo que se repetiria várias vezes durante uma sistemática auto-exploração, sendo apresentado pelo inconsciente com ênfases diferentes, até ser totalmente completado.

Segundo Grof, o maior obstáculo para se atingir a cura, seria a resistência do *ego* que, de diversas maneiras, defenderia sua limitada visão do mundo e se aferraria ao familiar, por temor ao desconhecido. À medida que fossem diminuindo as resistências do *ego* através do auxílio psicoterapêutico, os sintomas iriam transformando-se em experiências altamente emocionais, consumindo-se no desenrolar do processo.

⁴ Questionando a eficácia das modalidades psicoterapêuticas verbais, Grof expressa que "*Uma abordagem verbal às forças elementares e aos reservatórios de energia da psique é como querer esvaziar o oceano com uma peneira*" (Grof, 1988.273)

Muitas vezes, estes episódios não seriam compreendidos intelectualmente, nem pelo terapeuta nem pelo paciente, pois seriam liberadas energias muito primitivas, que não poderiam ser verbalizadas. Por isso, Grof sugere confiar na sabedoria intrínseca destes processos, uma vez que eles poderiam ser compreendidos mais tarde, dentro de estruturas mentais mais amplas, inteiramente novas.

As sessões de Psicoterapia Experiencial seriam encaradas mais como uma aventura de auto-exploração que como um conjunto de técnicas para curar doenças. Desta maneira, o paciente seria o protagonista e o único responsável pela sua cura. O terapeuta seria -pelo fato de ter atravessado o processo- um guia capacitado para direcionar as experiências, dando apoio e coragem para vivenciá-las integralmente. Voltaremos a este tema no capítulo V.

CAPÍTULO II

A DOCTRINA DO SANTO DAIME

ESBOÇO HISTÓRICO

As origens da Doutrina do Santo Daime poderiam encontrar-se em Brasiléia (AC), cidade situada a uns 250 km de Rio Branco (AC), limítrofe com Bolívia e Peru. Esta, como outras cidades da região amazônica, a partir do início deste século, foi receptora de migrantes do norte e do nordeste brasileiro, na sua maioria negros do Maranhão que foram trabalhar na extração do látex. Ao entrar em contato com a população nativa, estes imigrantes conheceram o "ayahuasca", bebida utilizada pelos indígenas amazônicos em rituais xamânicos e cujo consumo havia sido mantido pelos habitantes da região depois da aculturação dos grupos indígenas.

Em torno de 1912, em Brasiléia, dois irmãos maranhenses, Antônio e André Costa criaram um centro espiritualista no qual se consumia "ayahuasca", denominado "Círculo de Regeneração e Fé" (C.R.F.). Raimundo Irineu Serra, também oriundo do Maranhão, era outro dos organizadores deste culto.

Na década de '30, alguns anos depois do fechamento do "Círculo de Regeneração e Fé", Raimundo I. Serra iniciou seus próprios trabalhos espirituais em Rio Branco. Em 1945, recebeu de um político local uma parcela de terra onde fundou o "Centro de Iluminação Cristã Luz Universal" (CICLU), mais conhecido como "Alto Santo". Também cedeu lotes desta área para o assentamento de numerosas famílias.

Não se sabe com exatidão em que momento este centro passou a denominar-se "Doutrina do Santo Daime", porém, de acordo com as narrativas tradicionais, a Virgem da Conceição, numa das suas freqüentes aparições, teria ordenado a "Mestre" Irineu que passasse a chamar de "Santo

Daime" o "ayahuasca" utilizado nos rituais. Desde então este culto começou a ser conhecido como a "Doutrina do Santo Daime".

Em 1971, com a morte de Mestre Irineu houve divisões no grupo talvez disputando o comando que tinha ficado vago. Foi impossível manter a união e em 1974 se produziu a secessão. O grupo dissidente trasladou-se à "Colônia Cinco Mil" situada no km 9 da estrada de Porto Acre¹, onde residia o novo líder, o Sr. Sebastião Mota de Melo². Ali fundou-se o "Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra" (CEFLURIS).

Segundo dados de Vera Fróes, em 1976, umas 45 famílias de seringueiros e agricultores participavam de uma experiência religioso-comunitária ocupando uma área de uns 380 ha., dado que cerca de vinte e cinco colônias das redondezas já estavam integradas ao projeto. Este grupo, de umas 300 pessoas, dedicava-se à agricultura, cultivando arroz, feijão, mandioca, café e cana de açúcar; à criação de gado e à extração de látex. A produção, circulação e consumo destes bens era administrada pelo "Padrinho" Sebastião e outros membros com o consenso de todo o grupo (Fróes, 1986).

¹ Nas áreas rurais e urbanas de Rio Branco existem numerosos centros espiritualistas onde se consume "ayahuasca", denominado "daime" ou "vegetal", sendo independentes quanto a origens e características do "Centro de Iluminação Cristã Luz Universal" (CICLU). Os centros que reconhecem a Raimundo Irineu Serra como fundador da Doutrina do Santo Daime são: CICLU (1) situado na Colônia Custódio Freire, presidido pelo Sr. José Guilherme Gomes da Silva e onde reside a viúva do Mestre Irineu, a Sra. Peregrina Gomes Serra; o CICLU (2) localizado também na Colônia Custódio Freire, a menos de um quilômetro do anterior, liderado pelo Sr. Luis Mendes e o CEFLURIS, asentado em Céu do Mapiá (AM), fundado pelo Sr. Sebastião Mota de Melo e atualmente conduzido por um dos seus filhos, o Sr. Alfredo Gregório de Melo. O CEFLURIS, esta rama dissidente, foi a que se expandiu em todo o país e no estrangeiro. A Igreja de Florianópolis pertence a esta linha. Estes três centros constituem os *Sistemas de Juramidã* (Monteiro da Silva, 1983) ou a *Família Juramidã* (Couto, op.cit.) pois no plano espiritual todos eles se reconhecem descendentes das mesmas entidades ancestrais: Juramidã e a Rainha da Floresta. Juramidã seria a identidade espiritual do Mestre Irineu identificada talvez com Deus Pai e/ou Jesus Cristo, também denominado "Chefe-Império, General". A Rainha da Floresta seria identificada com a Virgem da Conceição.

² Sebastião Mota de Melo era um seringueiro nascido em 1920, em Eirunepé (AM) e tinha chegado na Doutrina uns anos antes em busca de cura pois padecia de uma doença hepática. Para dados sobre a vida do Padrinho Sebastião ver: Fróes (op.cit.); Couto (op.cit.), Groisman (1991) e Polari de Alverga (1984, 1992).

Nos últimos anos, da década de 70, a "Colônia Cinco Mil" começou a ser visitada por indivíduos provenientes de diferentes lugares do Brasil e do estrangeiro, interessados em conhecer ou estudar este culto onde se consumia ritualmente "ayahuasca". Chegaram "mochileiros", médicos, psicólogos, antropólogos, jornalistas, estudantes e pessoas doentes, muitas vezes desiludidas pelos médicos, pois, segundo diziam, o "Santo Daime" poderia curá-las. Alguns ficaram vivendo na comunidade, outros retornaram a seus lugares de origem, contribuindo para a expansão da Doutrina por todo o país³.

A Doutrina do Santo Daime foi incluída por Monteiro da Silva entre as *formações sociais intermediárias*, cujas origens e características responderiam a particularidades geográficas, históricas, sociais e políticas da região amazônica⁴. Porém, a crescente interação entre o grupo nativo e os visitantes foi modificando os traços primordiais desta Doutrina. Como afirma Regina Abreu: "*A chegada de pessoas letradas e com alguma especialização técnica forneceu ao grupo original de ex-seringueiros e agricultores novos instrumentos para a vida na região. Os novos adeptos sabiam ler, escrever, contar, planejar e tudo isso podia ser somado para a perpetuação e difusão da comunidade e da doutrina*" (Abreu, 1990, 23:255).

O progressivo desmatamento e a crescente urbanização dos arredores da Colônia Cinco Mil, somados a um esgotamento dos solos comunitários e a dificuldades econômico-financeiras para custear os gastos de recuperação destas terras, foram determinantes para o traslado do grupo, em fins de 1979, ao Seringal de "Rio do Ouro", no município de Boca do Acre (AM). Na Colônia Cinco Mil permaneceram umas cinquenta pessoas, realizando tarefas administrativas e de

³ Atualmente, (1994) a Doutrina tem centros em: Belo Horizonte (MG), Brasília (DF), Caxambú (MG), Florianópolis (SC), Friburgo (RJ), Mauá (RJ), Pedra de Guaratiba (RJ), Porto Alegre (RS), Rio Branco (AC), Rio de Janeiro (RJ), São Paulo (SP). Também na Argentina, Chile e Espanha.

⁴ Clodomir Monteiro da Silva (1980, 1983) incluiu o Santo Daime (aos grupos amazônicos) entre as *formações sociais intermediárias*. O autor analisou a realidade amazônica desde 1940 (para contextualizar o nascimento desta Doutrina): por um lado, o avanço da sociedade capitalista, com os processos de urbanização e industrialização; por outro, a existência de uma sociedade "primitiva", descrita por missionários e etnógrafos; e entre as duas estariam as *formações sociais intermediárias*: grupos que, de algum modo, teriam permanecido à margem do processo de modernização, mas cuja cultura e atividades também os excluíam das sociedades "primitivas".

conexão entre a cidade e o seringal, assim como continuaram efetuando rituais doutrinários e também recepcionando visitantes de outros Estados.

Ainda não haviam transcorrido dois anos de intenso trabalho em Rio do Ouro, quando um fazendeiro reclamou na Justiça seu direito sobre estas terras, cujas demandas, não estando claramente fundamentadas, favoreceram um período de litígios e até a intervenção do INCRA. Finalmente, em 1983, a comunidade abandonou o seringal, estabelecendo-se numa área quase despovoada, em plena floresta amazônica, situada no distrito de Pauini (AM) na margem esquerda do arroio Mapiá (afluente do rio Purus e este afluente do Amazonas) onde foi organizada uma nova comunidade, que foi chamada de "Céu do Mapiá".

Os daimistas tiveram muitas dificuldades quando se trasladaram ao Céu do Mapiá. Trabalharam esforçadamente sem contar com os equipamentos necessários, os alimentos eram escassos para as trezentas pessoas que ali residiam e a malária e outras doenças endêmicas os ameaçavam permanentemente. Suas condições de vida melhoraram ao longo destes últimos anos, entretanto, a luta pela sobrevivência e contra as doenças continua sendo um desafio cotidiano.

Céu do Mapiá foi liderado pelo Padrinho Sebastião até sua morte, em janeiro de 1990, sendo sucedido por um de seus filhos, Alfredo Gregório de Melo⁵. Apesar de existir uma relativa independência das Igrejas do resto do país, do Céu do Mapiá emanam as diretivas, sendo considerada a "fonte" da Doutrina do Santo Daime, um lugar onde todo daimista almeja chegar.

Durante a década de 80, etapa de organização e consolidação desta comunidade daimista, foram geradas polêmicas e investigações em torno "da seita do Amazonas que consome um alucinógeno". Em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) incluiu a *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos de uso proscrito no país. À pedido do "Centro Espírita Beneficente União do Vegetal" (UDV)⁶, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)

⁵ Para mais dados sobre a comunidade de Céu do Mapiá ver: Santos e Xamãs (1989) de Fernando La Rocque Couto, e "Eu venho da floresta": Ecletismo e Praxis Xamânica Daimista no Céu do Mapiá (1991) de Alberto Groisman.

⁶ A "União do Vegetal" é outro culto onde se consome "ayahuasca" ritualmente, sendo denominado "vegetal". Foi fundado em 1962, por José Gabriel da Costa, em Porto Velho (RO) e expandiu-se por vários Estados brasileiros (ver Hanman, 1986).

formou um grupo de trabalho para estudar esta medida. Primeiramente, dois médicos representantes deste organismo viajaram a Rio Branco para arrecadar informações, mostrando-se favoráveis à liberação do consumo ritual de "ayahuasca". Um deles (Isaac Karniol) argumentou que, por ser esta uma prática antiquíssima na região, sua proibição poderia gerar uma situação de *violência cultural* no Amazonas. Reconheceu os riscos que poderia significar seu consumo em outras regiões do país e recomendou estudar mais profundamente esta substância, considerando suas possíveis aplicações em tratamentos de doenças mentais (Abreu, op.cit.). O parecer destes profissionais foi aprovado por unanimidade em 31.1.86, deixando sem efeito a resolução da DIMED, até serem concluídas as investigações (MacRAE, 1992).

O grupo de trabalho interdisciplinar designado pelo CONFEN (médicos, psicólogos, antropólogos, sociólogos, juristas, etc.) estudou durante dois anos diferentes comunidades da "União do Vegetal" e do "Santo Daime" no Acre, Amazonas e Rio de Janeiro.

Nestas investigações, tiveram em conta tanto os fatores neurofisiológicos relacionados com o "ayahuasca", como também o *set* e o *setting*, isto é, os fatores psicológicos e ambientais. Nos informes não se consignaram casos de desequilíbrios mentais ou sociais provocados por esta bebida. No relatório final do CONFEN em seus itens IV e IX consta:

IV)- Padrões morais e éticos de comportamento, em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas. Obediência à lei pareceu sempre ser ressaltada..

IX)- Findas as cerimônias, todos, de uma maneira aparentemente normal e ordeira, voltam aos seus lares. Os seguidores das seitas parecem ser pessoas tranqüilas e felizes. Muitas atribuem reorganizações familiares, retorno de interesse no trabalho, encontro consigo próprio e com Deus, etc, através da religião e do chá (MacRAE, op.cit.: 111 e 112).

Em agosto de 1987, o "ayahuasca" foi excluído da lista de produtos tóxicos, sendo liberado seu consumo ritual (MacRAE, op.cit.: 83) ⁷.

⁷ No artigo: *A Doutrina do Santo Daime* de Regina Abreu (op.cit.) e no livro: *Guiado pela lua* de Edward MacRAE (op.cit.) se expõem detalhadamente estes anos de pesquisas.

Durante esses anos, ou seja, a década de 80, este caso concreto do consumo ritual de um agente psicodélico reabriu a discussão e a reflexão no âmbito governamental e na opinião pública sobre o controvertido tema das "drogas". Nos diferentes meios de comunicação, antropólogos, sociólogos, historiadores, médicos, psicólogos, escritores, artistas, juristas, representantes de igrejas, etc. debatiam suas opiniões, o que contribuiu ainda mais para a difusão da Doutrina amazônica.

A VIDA COMUNITÁRIA

Desde suas origens, a Doutrina do Santo Daime incentivou entre seus seguidores o trabalho coletivo, que foi consolidando-se em um sistema de vida comunitário mantido até hoje, tanto nas Igrejas de áreas rurais como urbanas. ✧

Se considerássemos esta Doutrina como um movimento messiânico milenarista, tal como foi sugerido por Monteiro da Silva (1983) e por Groisman (1991), o surgimento de uma comunidade em torno deste movimento poderia corresponder a uma *communitas* que, de acordo com Turner (1974.a), estaria sempre presente nos movimentos milenaristas.

Ou ainda, se esta Doutrina não tivesse as características de um movimento messiânico, como foi proposto por Couto (1989), a modalidade de vida comunitária poderia ter-se originado em redes de solidariedade, criadas para enfrentar as adversas condições sociais e econômicas dos primeiros seguidores: negros, seringueiros e agricultores.

Segundo informações recopiladas por Couto, os primeiros trabalhos espiritualistas do Mestre Irineu, em Rio Branco, teriam estado restringidos à comunidade negra, a qual ele pertencia. Este autor transcreve um fragmento de um escrito de Mário Maia⁸ no qual caracteriza o Mestre

⁸ Mário Maia, Senador da República, escreveu o prefácio da segunda edição do livro *Santo Daime - Cultura Amazônica* de Vera Frôes (Couto, op.cit.) .

Irineu "*como uma espécie de feiticeiro que congregou e chefiava uma comunidade negra*" (Couto, op.cit.:56). Mais adiante acrescenta: "*Sempre foram poucos os negros no Acre e esses poucos, em num certo momento, mesmo em número reduzido, gravitavam como satélite em torno a Irineu e passaram a morar em pequenas posses aí localizadas, nas proximidades do Igarapé fundo...*"(Couto, op.cit.:56). Posteriormente, em Alto Santo teria se consolidado este sistema de cooperação mútua: "*...o Alto Santo abrigava mais de quarenta famílias, que cooperavam entre si através do sistema de "mutirão", muito comum no Acre, e que possibilitava uma produção agrícola que dava para o sustento de todos*" (Couto, op.cit.:59).

Quando foi aberto o CEFLURIS na Colônia Cinco Mil, o Padrinho Sebastião também propiciou um sistema de vida comunitário, incentivando um afastamento dos centros urbanos, tal como demonstram os translados a Rio do Ouro e, posteriormente, a Céu do Mapiá.

Esta preocupação do Padrinho Sebastião em isolar-se da sociedade e viver de acordo com os valores esquecidos ou negados por ela, responderia a um pensamento apocalíptico, segundo o qual a humanidade estaria aproximando-se do final dos tempos e após as épocas de escuridão e sofrimento (que já se estaria atravessando) somente se salvariam aqueles que praticassem os valores menosprezados pela sociedade. Segundo suas próprias palavras: "*Tá tudo acontecendo de novo. Basta ler os Evangelhos. No Apocalipse já estamos. Gente não sabe qual trombeta que está tocando. São 144.000 os que vão se salvar, né?. A Bíblia não diz isso?. A chave para nós é só essa. Renascer, compreender o que é a vida e lá permanecer*" (Polari de Alverga, 1984:308).

Segundo Couto, esta Doutrina teria um caráter *quietista* pois em vez de enfrentar o mundo, seus adeptos se reclusam e esperam, na floresta ou nas cidades, o "balanço" anunciado para a humanidade (Couto, op.cit.).

As Igrejas daimistas do país inteiro tendem a formar comunidades, contudo, este sistema não está igualmente consolidado em todas elas. Em São Paulo, por exemplo, ainda não está constituída, em Porto Alegre está se iniciando, em Florianópolis, como veremos mais adiante, sua organização já está mais consolidada, etc. Os membros pertencentes a uma Igreja daimista se denominam "fardados". Os integrantes de uma comunidade são "fardados" que geralmente renunciaram aos seus bens em favor da Doutrina; geralmente porque, esta atitude, embora não obrigatória, é desejável.

As Igrejas são lideradas pelos "comandantes" que também se denominam "padrinhos". Sendo rigorosos, esta denominação não seria correta, pois na Doutrina haveria somente um: o Padrinho Alfredo, filho e sucessor do Padrinho Sebastião. O costume, entretanto, estendeu tal atributo aos comandantes e a outras pessoas com reconhecida trajetória dentro da Doutrina. Os comandantes "recebem" ⁹ a missão de conduzir o grupo sendo respeitados, obedecidos e admirados pois são considerados seres mais evoluídos espiritualmente, com sabedoria e poder superiores.

"CENTRO LIVRE" ¹⁰

Segundo Luiz Eduardo Soares o Santo Daime é uma "*Doutrina plástica, no duplo sentido da palavra: flexível, frouxa, pouco integrada internamente e aberta a sincretismos vários ou a reapropriações criativas relativamente livres...*" (Soares: 1994: 217).

Para os daimistas a Doutrina é um "Centro Livre", termo com o qual sintetizariam suas características ecléticas, uma reunião de elementos do cristianismo, do espiritismo kardecista, de cultos esotéricos, de religiões afro-brasileiras e de tradições indígenas xamânicas. "Centro Livre" também significaria flexibilidade e abertura para continuar incorporando outras tradições que pudessem contribuir para seu enriquecimento.

Esta Doutrina tem uma grande identificação com o cristianismo. Veneram Deus Pai, seu filho Jesus Cristo, a Virgem Maria e outras entidades da tradição cristã. Celebram acontecimentos significativos tais como o Natal, o dia dos Reis, o dia da Virgem da Conceição, o dia de São José,

⁹ Quando os daimistas empregam o termo "receber" estão se referindo a algo que "vem do astral". Se "recebem" hinos, se "recebe" uma cura, se "recebe" uma missão, etc.

¹⁰ Título do hino 39 do Mestre Irineu, ver Anexo.

etc. e rezam, com pequenas modificações, orações do culto católico: Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e Credo.

A estes traços se somam elementos do espiritismo kardecista, tais como os conceitos de "carma", "reencarnação", "evolução dos espíritos", etc; de cultos esotéricos de onde proviriam alguns símbolos da Doutrina, como o "Santo Cruzeiro" (cruz de Caravaca), a estrela de seis pontas e algumas orações invocadas durante os rituais; e de religiões afro-brasileiras talvez incorporados por seus iniciadores (negros do nordeste).

As características ameríndias desta Doutrina possivelmente têm sido as mais investigadas, tendo coincidências quanto a suas características xamânicas. Monteiro da Silva se referiu aos "*trances xamânicos*" gerados pela bebida e à "*iniciação xamânica*" do Padrinho Sebastião. Estudos posteriores deste autor mostraram coincidências entre a Doutrina do Santo Daime e os rituais xamânicos descritos por J.V. San Román (Monteiro da Silva (1983, 1985 a-b, 1988).

Couto (op.cit.) também se referiu à "*iniciação xamânica*" que teriam tido seus principais líderes: Raimundo I. Serra e Sebastião Mota de Melo e denominou "*xamanismo coletivo*" ao trabalho espiritual por eles desenvolvido. A diferença do xamanismo indígena, nesta Doutrina, segundo Couto, é que todos os seus membros seriam xamãs em potencial, aprendizes de xamãs, sendo a prática ritual o campo de aprendizagem desta técnica.

Groisman (1991), também reconheceu a proximidade entre os sistemas xamânico e daimista, referindo-se à "*praxis xamânica*"¹¹ existente nesta Doutrina. Logo sugeriu que os daimistas, durante os rituais, não vivenciariam simplesmente "*estados alterados de consciência*": eles experienciariam um "*estado xamânico de consciência*" (conceito tomado de Harner), podendo transitar com segurança pelos terrenos escuros e perigosos do inconsciente, iluminado-os.

¹¹ Segundo Groisman a "*praxis xamânica*" seria: "*o trânsito do xamã pela realidade simbólica e ritual dos grupos onde atua... numa síntese comportamental que abrange o trânsito do xamã pelo Mundo dos Espíritos, sua inserção nas relações sociais e sua condição de intérprete das motivações simbólicas do grupo*" (Groisman, op.cit.: 81).

OS HINOS ¹²

Toda a Doutrina do Santo Daime está contida nos hinos e fundamentalmente se transmite através deles. Os primeiros foram "recebidos" pelo Mestre Irineu e no seu Hinário denominado "O Cruzeiro" estão os lineamentos essenciais deste culto. Outros Hinários importantes são os de: Padrinho Sebastião, Madrinha Rita (sua esposa), Padrinho Alfredo, Maria Damião, João Pereira, Guilherme Germano, Antônio Gomes, Maria Brilhante, João Pedro e Madrinha Cristina. Entretanto, cada um com suas peculiaridades, reafirmam os conteúdos do Hinário primordial.

Os hinos enfatizam diferentes aspectos da Doutrina: disciplina, perdão, cura, louvor, etc. São "recebidos do astral" pelo daimista, em rituais, em sonhos ou em qualquer outro momento. Suas letras podem refletir momentos especiais da vida dessa pessoa ou do seu grupo, outras vezes contém diretivas de conduta para a "irmandade".

Os hinos são componentes essenciais estruturadores das experiências rituais daimistas, um "*jungle gym*", segundo expressão de Dobkin de Ríos e Katz (1975). Por um lado, através dos hinos invocam-se os espíritos para assistir às sessões, pede-se perdão, faz-se pedidos, dá-se ânimo, agradece-se, etc. Por outro lado, eles também organizam e guiam as experiências, dando significados a vivências às vezes caóticas¹³. Expressões como: "Te firma nos hinos"; "presta atenção nos hinos, eles sempre têm alguma coisa para te dizer"; "escuta o hino, ele chega sempre no momento justo"; etc., sugerem que eles podem transformar essas experiências desconhecidas, portanto incontroláveis e perigosas, em experiências significantes, ao ajustá-las a uma ordem conhecida, ou seja, controlável.

¹² Neste trabalho não nos aprofundamos no estudo dos hinos doutrinários. Entretanto, dado o papel central que eles têm na construção da cosmologia daimista, consideramos que os mesmos poderiam constituir uma via de acesso para o estudo desta Doutrina, em futuras pesquisas. O tema específico das representações de doença e cura poderia ser satisfatoriamente abordado, segundo cremos, através da análise dos hinos.

¹³ A importância da música como guia das experiências alucinógenas foi assinalada por diferentes autores que geralmente estudaram rituais xamânicos (Dobkin de Ríos y Katz (1971, 1975); Gebhart-Sayer (op.cit.); Luna (1986); Reichel-Dolmatoff (1979).

Durante a experiência ritual, devido às modificações neurofisiológicas, haveria um redimensionamento da música, adquirindo os hinos outras características, somente perceptíveis nos estados incomuns de consciência. Ao dizer de Gebhart-Sayer: "*Las canciones se escuchan, se ven, se huelen y se cantan simultáneamente por todos los involucrados*" (Gebhart-Sayer, 1986). Nestes estados, os hinos transmitem conteúdos que transcendem suas letras e melodias, não sendo percebidos unicamente pelo ouvido, mas vivenciados em plenitude como sentimentos, emoções e sensações.

O "FARDAMENTO"

Para converter-se em membro da Doutrina deve-se atravessar por um ritual de iniciação: o "fardamento". Este é a resposta do indivíduo ao "chamado" do Santo Daime que pode produzir-se durante um ritual, em sonhos ou em qualquer outra circunstância. Há pessoas que após ter tomado "Daime" pela primeira vez se sentem "chamados", há outras que tomam esta decisão depois de freqüentarem meses ou anos a Doutrina. Os requisitos para o fardamento são: a livre escolha da pessoa e ter participado pelo menos em três Hinários (Hinário, além de ser um conjunto de hinos, é o nome dado a uns dos rituais doutrinários, que explicaremos mais adiante).

Vejamos neste exemplo como uma mulher da Igreja de Florianópolis recebeu o "chamado". Durante um ritual, ela se sentia debaixo de uma cachoeira de água, ou de luz, que a limpava. Nesses momentos "recebeu" um hino que começa assim:

Dentro do meu coração brilha uma estrela
Que de batizada recebi de São João...
O Santo Daime lava todos os meus erros
E o perdão quem me deu foi a Santa Mãe

De acordo com sua interpretação, a estrela no seu coração poderia significar a estrela da sua "farda". Entretanto, ela quis ter outra prova da veracidade desta intuição, que chegou tempo depois:

Ex. 3 Ai, um dia, eu fui fazer um trabalho na mata, lá, no alto da montanha, foi a coisa mais linda, sabe?...Eu vi, assim...tinha uma cachoeira de...de luz...eu não sabia se era água ou se era luz, mas aquilo me lavava, eu recebi um hino nesse dia, foi o primeiro que recebi: "Dentro do meu coração brilha uma estrela..." Era a farda minha. Ai quando resolvi me fardar, me assaltaram as dúvidas...era a voz da dúvida, da tentação ...e aí, sabe?, eu levei um tempo para me fardar...

Mas, um dia, num trabalho que eu apanhei e apanhei, aí me vi toda fardada. Eu apanhava muito, ficava sempre na fila de trás, pegava todas as coisas que vinham. No dia seguinte pintou dinheiro, apareceu dinheiro de uma venda, de um negócio, apareceu na minha mão, fui e comprei as coisas, fiz a farda. No outro Hinário já estava fardada...fui pra fila da frente. A farda é uma proteção, e o maracá é a arma do fardado, sabe?...aqueles três pra baixo, tu estás exorcizando, e pra cima tu buscas energia, né?.

O "fardamento", como ritual de iniciação, começaria no momento do "chamado". Nesta etapa *preliminar* (van Genep, 1986) o neófito comunica sua decisão ao Padrinho, busca no calendário a data do próximo Hinário e prepara sua "farda".

A preparação da "farda", tanto feminina quanto masculina, é uma atividade onde as mulheres têm especial participação. Se o neófito é homem e está casado sua esposa o ajudará a escolher um terno branco, uma camisa branca e uma gravata azul marinho e costurará ao longo da calça uma faixa verde, cuidando que tudo esteja em perfeitas condições para o dia do fardamento. Se o homem é solteiro, uma das "irmãs" da Doutrina ajudará nesses afazeres.

Para as mulheres, a preparação da "farda" é uma atividade muito mais laboriosa. Devem confeccionar ou fazer confeccionar uma saia plissada branca, com um saiote verde, também plissado, cujo comprimento é uma palma da mão aberta e uma camisa branca de mangas compridas. Uma faixa verde atravessa o peito, desde a cintura à direita até o ombro esquerdo e pelas costas volta até sua origem rematada com um laço. Formando um "v" do ombro direito até o centro do peito se coloca outra faixa da mesma cor. Se a mulher é virgem, o cruzamento das faixas é no sentido inverso. No ombro esquerdo, penduram-se nove fitas de diferentes cores (excluindo o preto e o vermelho) se a mulher é casada, e sete fitas se é "moça", ou seja, virgem. Duas faixas da mesma largura que as outras (uns 5cm), também verdes e do mesmo comprimento que a saia branca, são fixadas na cintura debaixo do saiote, uma à direita e outra à esquerda. Completando esta vestimenta, as mulheres usam uma coroa de lantejoulas de sete ou treze pontas que elas mesmas bordam.

Ao lhes ter perguntado sobre o significado dos elementos constitutivos das fardas, sobretudo da feminina, quase sempre nos respondiam que assim tinham sido "recebidas" pelo Mestre Irineu e dessa maneira tinham se mantido. Há coincidência geral quanto à rejeição das cores preto e vermelho, não só nas fitas, mas também nas roupas usadas cotidianamente por serem consideradas as cores símbolos dos espíritos do "baixo astral" das religiões afro-brasileiras (exus, pomba-giras). A coroa associa-se à idéia da mulher como "rainha" proveniente talvez da identificação da Virgem Maria com a "Rainha da Floresta".

Durante esta *preliminaridade* o neófito é ajudado por um ou mais fardados a preparar seus trajes e nesta interação vai despertando o sentimento de fraternidade. Fatos aparentemente triviais como presentear uma gravata, ensinar a bordar uma coroa, ajudar a plissar uma saia, etc., simbolizariam a recepção do novo "irmão" na Doutrina.

O "fardamento" tem lugar durante um Hinário, ao começar a segunda parte deste ritual. Nesta fase *liminar* o comandante da Igreja coloca sobre o peito do neófito, já vestido com sua farda, uma estrela de metal de seis pontas, símbolo da Doutrina, convertendo-se assim num "soldado" da "ordem do General Juramidã".

O "fardado" assume compromissos com a Doutrina: participação regular nos rituais, colaboração com a comunidade com dinheiro e/ou trabalho e principalmente, a decisão de viver de acordo com as "verdades reveladas" que concernem tanto ao seu desenvolvimento espiritual individual quanto ao desenvolvimento do amor ao próximo.

O SANTO DAIME: BEBIDA "SAGRADA"

Para os seguidores deste culto o "Santo Daime" é uma bebida "sagrada" devido aos atributos das plantas que a constituem: a "folha rainha" (*Psychotria viridis*) seria depositária da "energia feminina" e da "luz" da natureza, princípio também identificado com a Mãe, a Virgem Maria. O "cipó jagube" (*Banisteriopsis caapi*) conteria a "energia masculina" e a "força" do universo, também identificado com Deus, Pai e Criador de tudo quanto existe. Durante o ritual de

elaboração do Santo Daime ("Feitio") se uniriam estes princípios essenciais, uma "memória" do universo, cuja infusão, poderia "despertar" uma memória de similares características existente em cada ser humano: o "Eu Superior".

O Santo Daime poderia ser considerado o símbolo mais importante desta Doutrina¹⁴. De acordo com Turner, os símbolos seriam *multivocais*, ou seja, suscetíveis de vários significados. Entretanto, seus referenciais tenderiam a bipolarizar-se: num pólo se encontrariam fenômenos fisiológicos e no outro, valores normativos. O primeiro, denominado *pólo sensorial* ou *orectic pole*, estaria relacionado com processos naturais ou fisiológicos (sangue, órgãos sexuais, coito, nascimento, morte, etc.) dos quais se esperaria que provocassem desejos, sensações ou sentimentos. O segundo, denominado *pólo ideológico* ou *normativo* estaria relacionado com princípios da organização social, escalas de valores, etc. (parentesco, matrilinearidade, patrilinearidade, reciprocidade, obediência às autoridades, respeito aos anciões, etc.) (Turner, 1974,b).

Para Turner, os símbolos originariam e manteriam a dinâmica dos processos sociais, eles instigariam a ação. Os símbolos rituais gerariam estas mudanças através de um intercâmbio de seus pólos de sentido: "*en el ritual en acción...el símbolo ritual efectúa , podriamos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen al entrar en contacto con los valores sociales. El fastidio de la represión moral se convierte en "amor a la virtud"*" (Turner,1980:33).

O Santo Daime em seu *pólo sensorial* concentraria os efeitos catárticos fisiológicos (vômitos, defecações, choros, etc.) e outras sensações corporais e emocionais geradas por ele. No seu *pólo ideológico* se encontraria o conceito daimista de *transcendência*, relacionado, como foi assinalado, com representações de "purificação", em sua mais ampla acepção. Neste pólo também se incluiriam todas as disposições e motivações incentivadas doutrinariamente (que mais adiante detalharemos), como por exemplo: tolerância, justiça, amor, caridade, paciência, etc.

¹⁴ O Santo Daime, para os daimistas, não seria unicamente um símbolo dos princípios feminino e masculino do universo, mas os conteria.

No corpo do daimista se efetuará o intercâmbio de ambos os pólos de sentido do Santo Daime, nele as normas e valores se "carregariam de emoção" e as emoções básicas e grosseiras se "enobreceriam" ao entrar em contato com os valores doutrinários.

No exemplo a seguir vemos um intercâmbio entre os dois pólos de sentido do Santo Daime. Durante os rituais, uma mulher cujo relato é abaixo transcrito, sofria e vomitava muito (*pólo sensorial*) sensações que eram "enobrecidas" ao transformar-se num "trabalho de caridade" para com seu filho. Por outro lado, a "caridade", disposição incentivada doutrinariamente (*pólo ideológico*) se tornava emocionalmente aceitável ao ser colocada em contato com sensações corporais.

Ex. 4...Aí eu perguntei: "Padrinho, eu apanho demais, sabe?, é muito, é muito, eu vomito muito"...mas foi num período muito difícil de um filho meu, que entrou numas drogas muito pesadas, e eu levava aquilo comigo, aí eu apanhava por mim e por ele, porque eu queria limpar a dele...num Hinário, eu via horrores para ele e recolhia tudo para mim...

Neste segundo exemplo, vemos no *pólo sensorial* uma diarreia intensa e no *pólo ideológico*, duas disposições doutrinárias: austeridade e disciplina intercambiados no corpo do daimista:

Ex. 5 Passei no banheiro o tempo todo...é claro, semana passada tinha tido uma festa, comi feita uma porca, bebi...não adianta, depois tu apanhas...O Daime é assim mesmo, te mostra tudo direitinho...Mas hoje, eu apanhei, já não tinha força pra bailar, nem pra ficar sentada, depois daquilo tudo eu só queria deitar..

CAPÍTULO III

A DOCTRINA DO SANTO DAIME EM FLORIANÓPOLIS

ORIGENS

Em 1987, foi aberto um "ponto" da Doutrina do Santo Daime em Florianópolis, mas a história deste centro começou uns anos antes.

Em 1976, uma mulher mineira, interessada por esoterismo, experiências místicas psicodélicas e identificada, de certa maneira, com o movimento "hippie", após ter viajado por diferentes países europeus, instalou-se com sua família em Florianópolis. Compraram um pequeno terreno na praia do Santinho (a 40 km do centro da cidade) e ali viveram durante quatro anos. Logo trasladaram-se ao Rio de Janeiro, mas retornavam periodicamente a Florianópolis.

Em 1983, um cineasta vindo de Porto Alegre, o Sr. Ênio Staub, que também tinha inquietudes em relação a conhecimentos esotéricos, iniciou a construção de sua casa num terreno vizinho ao desta mulher. Foi demolido um engenho, na época já em desuso, e neste lugar edificou sua residência. Em 1984, ele e sua família mudaram-se para a nova casa.

Em 1985, esta mulher conheceu a Doutrina do Santo Daime na Igreja de "Céu do Mar" (RJ). Em 1986, em uma viagem a Florianópolis, comentou com entusiasmo aos seus amigos vizinhos sua experiência, ao mesmo tempo em que juntos escutaram gravações de hinos cantados nos rituais. A impressão que causou ao cineasta, segundo nos relatou esta informante, foi suficiente para ele captar acertadamente o espírito da doutrina daimista.

Nesse mesmo ano, 1986, a família Staub se trasladou por motivos laborais ao Rio de Janeiro e, querendo conhecer mais profundamente este caminho espiritual, passou a freqüentar a Igreja de Céu do Mar.

Em 1987, regressaram a Florianópolis, convidando o Padrinho Paulo Roberto, líder dessa Igreja, para que "abrisse" nesta cidade "trabalhos" com "Daime". Segundo manifestou-nos uma pessoa que estava presente naquela época, Paulo Roberto não costumava aceitar tais convites: quem desejasse tomar Daime deveria viajar ao Rio, mas neste caso, excepcionalmente aceitou. De acordo com a interpretação desta informante, ele teria se comportado desse modo porque já tinha "visto"¹ que o cineasta seria outro "comandante" da Doutrina e ele dar-lhe-ia seu apoio.

Assim, iniciaram-se os "trabalhos" no Santinho. Paulo Roberto e quatro pessoas de Florianópolis: o cineasta, sua esposa e duas mulheres. Antes de finalizar o ano de 87, eles viajaram a Céu do Mapiá. Durante o Hinário comemorativo ao nascimento do Padrinho Sebastião (6/7 de outubro), o cineasta e sua mulher fardaram-se. Durante esta estada em Céu do Mapiá, este homem teria "visto" sua "missão": abrir um "ponto" em Florianópolis.

Quando regressaram a esta cidade, destinaram sua casa às atividades doutrinárias: o dormitório conjugal, no andar de cima, foi convertido na sala dos rituais e um amplo lugar do térreo, que funcionava como escritório, passou a ser um espaço para os participantes ficarem antes e depois das atividades. O novo comandante, o Sr. Ênio Staub, começou a compreender porque, anos antes, havia desenhado sua casa desse modo: durante a construção pensaram-se reformas que foram postergando-se e, finalmente, não foram feitas. Porém, ao voltar do Céu do Mapiá, conhecendo sua nova missão, compreendeu que a arquitetura da casa era a adequada para os trabalhos espirituais.

As atividades religiosas do novo "ponto" não passaram despercebidas para os moradores do Santinho. Alguns criticavam seus seguidores, considerando-os um "bando de hippies", de "maconheiros" ou de "macumbeiros" que se reuniam a tomar "droga". Outros, ao contrário, aproximaram-se com a expectativa de encontrar um caminho espiritual ou curar doenças. Em abril de 1988, sete vizinhos de Santinho já eram fardados na Doutrina.

¹ O verbo "ver" poderia ser utilizado em dois sentidos: a percepção visual da realidade aparente ou a percepção do lado invisível da realidade possibilitada pelo Santo Daime (como foi empregado neste caso) sendo então sinônimo de "mirar". O que se "vê" ou se "mira" seria "verdadeiro", mesmo sendo inaparente na vida real.

OS RITUAIS

Na Igreja de Florianópolis existem rituais "abertos" e rituais exclusivos para fardados. Os primeiros são: Oração, Concentração, Hinário e Trabalho de Cura. Os outros são: Trabalho de Estrela e Trabalho de São Miguel. Circunstancialmente se realizam Concentrações só para crianças, que participam unicamente destes trabalhos e de Hinários.

O salão dos rituais é uma construção hexagonal. No centro, há uma mesa com forma de estrela de seis pontas. Sobre ela colocam defumadores, cristais, velas, flores, fotos do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, da Madrinha Rita e do Padrinho Alfredo e o Santo Cruzeiro, em cujos braços está pendurado um terço. Durante os rituais são acesas quatro velas brancas sobre a mesa e outra debaixo desta, para as almas "desencarnadas" (na Oração se acendem unicamente duas velas, uma sobre a mesa e outra no chão).

Em todos os rituais as mulheres ficam à esquerda da estrela central e os homens à direita, frente a frente. Na maioria das atividades permanecem sentados, porém, nos Hinários, e às vezes nas Orações, estão de pé para "bailar". Sentados ou de pé, os participantes se dispõem em fileiras formando um hexágono. Cada fileira começa numa linha imaginária que se prolonga de cada ponta da estrela central. As primeiras estão formadas por fardados e nas posteriores ficam as demais pessoas, sendo todas as fileiras "puxadas" (encabeçadas) por um fardado².

Para participar nos rituais daimistas é recomendável a observância de alguns tabus³ alimentícios e sexuais durante os três dias prévios e os três dias posteriores ao evento: não devem ingerir álcool nem comidas "pesadas" e devem suspender a atividade sexual. Com estes tabus tanto na *preliminaridade* como na *posliminaridade* busca-se, talvez, isolar o evento "sagrado", separando-o com tempo e ações do mundo secular.

² Ver Anexo: esquema da Igreja e disposição dos participantes.

³ Utilizamos o termo *tabu* no sentido outorgado por van Genep (op.cit.): um rito negativo que deve ser compreendido em relação aos ritos positivos; o *tabu* é um ato e não a negação de um ato.

Oração: Este é o único ritual em que não se consume Santo Daime. Geralmente realiza-se aos domingos mas, às vezes, esta frequência aumenta (duas ou três vezes por semana ou até diariamente).

A Oração começa ao anoitecer com a reza de um Pai Nosso, uma Ave Maria e outra prece denominada "Chave da Harmonia"⁴. Logo após cantam-se onze hinos do Hinário do Padrinho Sebastião e um hino do Padrinho Alfredo. Finalmente reza-se novamente um Pai Nosso, uma Ave Maria, uma oração chamada "Prece de Cáritas"⁵ e uma Salve Rainha.

A Oração geralmente é o primeiro contato com a Doutrina das pessoas que desejam participar dos seus rituais. Ao finalizar, os novatos se reúnem com o comandante, para esclarecerem dúvidas. Depois desta conversação, estarão em condições de assistir aos outros rituais.

Concentração: Estes "trabalhos" se realizam nos dias 15 e 30 de cada mês. Começam ao anoitecer, tendo uma duração de 4 a 5 horas. Ao redor da estrela central sentam-se doze pessoas, seis mulheres e seis homens, entre eles o Padrinho da Igreja. Os demais ficam como já foi descrito.

O traje para este ritual é a "farda azul". As mulheres vestem saia plissada azul "moderno", camisa branca de mangas curtas, com um emblema no seu bolso: uma estrela e a sigla C.R.F. (Centro de Regeneração e Fé); no caso de não portar esta insígnia colocam a estrela de metal. Os homens vestem calça azul-marinho, camisa branca e gravata azul, com a estrela no lado direito do peito. A "farda azul" é utilizada em todos os rituais menos nos Hinários "oficiais" nos quais é vestida a "farda branca"⁶.

⁴ Ver Anexo.

⁵ Ver Anexo.

⁶ Nos Hinários da Sexta-Feira Santa e o do Dia dos Mortos, apesar de serem "oficiais", se veste "farda azul".

Ao iniciar-se a Concentração e após rezar um Pai Nosso e um Ave Maria, o Padrinho lê uma oração denominada "Consagração do Aposento" ⁷ e "abre" a sessão expressando: "Em nome de Deus Pai Todopoderoso, da Virgem Soberana Mãe, de Jesus Cristo Redentor, do Patriarca São José e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial, com as ordens de nosso Chefe Império Juramidã, estão abertos os trabalhos, meus irmãos e minhas irmãs".

Começa então o "despacho" de Daime, efetuado pelo Padrinho ou outro homem por ele designado. Formando uma fileira os participantes se aproximam da estrela central e alternadamente em copos diferentes (um para mulheres, outro para homens) após persignarem-se, bebem o Santo Daime e voltam aos seus lugares⁸ onde permanecem em silêncio realizando um trabalho introspectivo. O silêncio é periodicamente interrompido por hinos entoados por todos os presentes.

Passado algum tempo, efetua-se o segundo "despacho" de Daime (aproximadamente a metade do que foi ingerido na primeira vez), repetindo-se a seqüência de silêncio e hinos. Em algumas ocasiões, o Padrinho Ênio fala aos participantes ou lê um fragmento bíblico ou de algum texto esotérico.

Geralmente dois "fiscais" de cada sexo dentro da Igreja ajudam a quem requer assistência. O "fiscal de terreiro", (homem) permanece fora do local controlando a circulação de pessoas. As "fiscais de crianças" têm a função de cuidar dos filhos dos participantes, permanecendo com eles na "casinha das crianças". Estas mulheres, além de serem "fardadas", devem ser mães.

A "Concentração" finaliza cantando de pé o "Cruzeirinho" (os últimos doze hinos do Hinário do Mestre Irineu). Logo após, rezam alternadamente três Pai Nossos, três Ave Marias e uma Salve Rainha. Finalmente, o Padrinho "fecha" o trabalho expressando: "Em nome de Deus Pai Todopoderoso, da Virgem Soberana Mãe, de Jesus Cristo Redentor, do Patriarca São José e de todos os Seres Divinos da Corte Celestial, com as ordens de nosso Chefe Império Juramidã, estão

⁷ Ver Anexo.

⁸ Na atual Igreja, na Vargem Grande, se construiu a "casinha do Daime", um pequeno recinto com uma porta e duas janelas. Dois homens, um de cada janela, "despacham" o Daime. Na janela esquerda se forma a fileira das mulheres, na direita, a dos homens.

encerrados os trabalhos, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas"; e todos respondem: "Para que sempre seja louvada nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade".

Hinário: Os Hinários são rituais calendários que comemoram eventos significativos da Doutrina, a maioria relacionados com a tradição cristã. Eles são: 1-1 Dia de Ano Novo; 6-1 Dia dos Reis; 8-1 Aniversário do Padrinho Alfredo; 20-1 Dia de São Sebastião; 19-3 Dia de São José; Sexta-Feira Santa; Dia das Mães; 13-6 Dia de Santo Antônio; 24-6 Dia de São João Batista; 25-6 Aniversário da Madrinha Rita; 29-6 Dia de São Pedro; 6-7 "Passagem" do Mestre Irineu; 11-7 Aniversário da Madrinha Tetê; 19-7 Aniversário do Padrinho Wilson; 7-10 Nascimento do Padrinho Sebastião; 2-11 Dia dos Mortos; 8-12 Dia de Nossa Senhora da Conceição; 15-12 Nascimento do Mestre Irineu; 25-12 Dia de Natal. Os Hinários que se efetuam entre o 8-12 a 20-1 configuram o "Festival de Verão"; os realizados entre o 13-6 a 19-7 constituem o "Festival de Inverno" ⁹.

Os "Hinários" começam ao anoitecer, na véspera do dia a celebrar¹⁰. Separados como nos demais rituais, mulheres e homens "casados", frente a frente, ocupam quatro lados do hexágono. Nos outros dois lados, completando a formação hexagonal colocam-se as crianças, as "moças" e os "rapazes" (pessoas virgens)¹¹.

O ritual inicia-se rezando o terço. Logo após, o Padrinho lê a "Consagração do Aposento" e "abre" a sessão invocando: "Em nome de Deus Pai...". Realiza-se então, o primeiro "despacho" de Daime. Quando todos já beberam, começam a cantar, dirigidos por um "puxador", e a "bailar". Cada comemoração possui um Hinário específico, por exemplo, no Dia de São José

⁹ Estes são os Hinários "oficiais" da Doutrina. As vezes realizam-se Hinários "não oficiais", em qualquer momento do ano, com motivo de alguma celebração, sendo nestes casos vestida a farda azul. Na Igreja de Florianópolis este tipo de festejos é muito infrequente.

¹⁰ Há três Hinários que se realizam durante o dia da comemoração. Começam ao redor das 8 hs. e estendem-se durante o dia todo. Eles são: Dia das Mães, Aniversário da Madrinha Rita e Aniversário do Padrinho Alfredo.

¹¹ Homens e mulheres "casados" não têm contacto, mas as "energias" femininas e masculinas estariam ao mesmo tempo unidas e separadas por estas pessoas, de uma certa maneira diferentes devido a seu estado de virgindade.

canta-se o Hinário completo do Padrinho Alfredo, no Dia de Nossa Senhora da Conceição, o do Mestre Irineu e assim sucessivamente.

O "bailado" efetua-se ao ritmo dos hinos: marcha, valsa ou mazurca. Quando é ritmo de marcha, o bailado consiste em movimentar-se dois passos para a direita e dois passos à esquerda. Se é valsa, realiza-se um suave movimento corporal para ambos lados. Se é mazurca, efetua-se um giro de 180 graus: os participantes, dando três passos, colocam-se olhando à esquerda e voltam sobre seus passos, olhando à direita. Alguns fardados tocam "maracás" (espécie de chocalho), que, somando-se ao bailado e ao canto, vão criando uma corrente harmônica entre os seis blocos enfrentados. Monteiro da Silva descreve deste modo a dança:

Apesar da aparente rigidez em sua coreografia, a dança (ou bailado) não esconde seu aspecto dionisiaco... Uma dança com poesia ritualista (hinário) cantada (em ritmo de valsa, marcha ou mazurca), numa monótona compulsão, por repetições de frases inteiras. Uma cumulativa força, na harmonia total, movendo-se como se fossem um só. Cantam em uníssono, enquanto se movem de modo suave, mas com grave passo de ave, inclinando-se levemente, ora para a direita, ora para a esquerda. Os maracás vão repetindo o bater das pulsações, ou imitando o passo marcial, horas e horas... (Monteiro da Silva, 1980:99).

A cada duas horas, mais ou menos, efetuam-se novos "despachos" de Daime. Aproximadamente à meia-noite realiza-se um intervalo de uma hora e meia.

Os fiscais da Igreja, geralmente duas mulheres e dois homens, vão se revezando ao longo da noite. Assistem aos participantes, controlam e corrigem o bailado, ordenam as fileiras, trocam as velas, etc. O "fiscal de terreiro" e as "fiscais de crianças" também estão nas suas funções.

A segunda parte do "Hinário" é similar à anterior, mas agora os músicos aproximam-se da estrela central e tocam seus instrumentos, violões, flautas, percussão.

Por volta das seis da manhã do dia que é comemorado, após terem cantado todo o Hinário correspondente a essa ocasião, terem bebido o "daime" de quatro a seis vezes e terem bailado a noite inteira, rezam três Pais Nossos, três Ave Marias e uma Salve Rainha e se "fecha" o ritual invocando: "Em nome de Deus Pai...".

Trabalho de Cura: Estes rituais efetuam-se a pedido de uma pessoa doente ou dos seus familiares. Geralmente realizam-se às quartas-feiras. Às vezes, não havendo demanda, podem transcorrer semanas ou meses sem realizar-se.

No Trabalho de Cura participam fardados que integram a "equipe de cura", que se sentam à mesa presidida pelo Padrinho da Igreja. Também participam os "pacientes" e os "assistentes" (pessoas próximas ao doente que o acompanham). Mulheres e homens separam-se e permanecem sentados.

O trabalho de Cura começa ao anoitecer e tem uma abertura similar às Concentrações. Dura entre 4 a 6 horas, sendo o Daime "despachado" a critério do Padrinho (duas ou três vezes). Períodos de silêncio são alternados com hinos.

O tratamento para as diversas doenças é similar em todos os casos. Após ingerir o Santo Daime a pessoa realiza um trabalho introspectivo para descobrir as "verdadeiras" causas da sua doença que, como veremos no próximo capítulo, encontrar-se-iam num desequilíbrio "espiritual".

Os integrantes da "equipe de cura" trabalham em silêncio e cantam hinos para ajudar os "pacientes", não havendo contato físico entre eles. Se o paciente necessita de ajuda é assistido primeiramente por um fiscal e depois, se for necessário, pelo Padrinho da Igreja.

O trabalho de cura se "fecha" de maneira similar ao trabalho de Concentração.

Trabalho de Estrela e Trabalho de São Miguel: Estas atividades rituais são exclusivas para fardados. Começam ao anoitecer, sendo concluídas por volta da meia-noite. Todos os participantes, vestindo farda azul, sentam-se em fileiras, separados por sexo, ocupando os seis lados do hexágono. As orações de abertura e fechamento do ritual são as mesmas que nas Concentrações.

Ao redor da estrela central sentam-se doze pessoas presididas pelo Padrinho. Durante o ritual, alternam-se períodos de silêncio, com seqüências de hinos cantados especialmente nesses

trabalhos. São hinos essencialmente de "cura" já que estes rituais são considerados terapêuticos¹².

Como veremos no próximo capítulo, para os daimistas, os conceitos de cura e de desenvolvimento espiritual seriam equivalentes, pelo tanto que estas atividades interessariam a todos eles, mesmo não apresentando sintomas de doença "física".

TRAÇOS DISTINTIVOS DOS SEUS PARTICIPANTES

Durante o período de trabalho de campo, houve uma grande afluência de pessoas, algumas eram parentes ou amigos de fardados, outras chegavam sós. Muitas participavam em um ou dois rituais não retornando mais, outras passavam a freqüentar assiduamente. Esta Igreja também era procurada como centro de cura, com menos freqüência, por indivíduos muitas vezes decepcionados dos outros sistemas médicos ou como parte de um "itinerário terapêutico", geralmente estimulados por um fardado. Muitos deles, após terem "recebido" (ou não) sua cura, afastavam-se da Igreja.

Os que se aproximam neste centro geralmente são mulheres e homens jovens, entre vinte e quarenta anos, com um perfil "new age", interessados pelo esoterismo, parapsicologia, medicinas "alternativas", poder dos cristais, astrologia, alimentação "natural", etc. Habitualmente são críticos das formas tradicionais de vida social. Raramente têm um emprego estável, preferem trabalhar de forma independente, vendendo artesanato, alimentos "integrais" ou realizando atividades ocasionais. Não é freqüente a presença de pessoas de alto ou baixo nível social, raramente concorre um "yuppie" e nunca temos visto um "favelado". Alguns deles reconhecem vir de uma tradição familiar católica, entretanto, a maioria deles, quando chegam,

¹² Para os daimistas todos os rituais seriam potencialmente terapêuticos pois todos seriam oportunidades para o desenvolvimento espiritual. Entretanto, em alguns rituais, se priorizaria esta função, como é nestes casos.

mostram certa resistência aos símbolos e orações cristãs da Doutrina considerando-os uma "carece".

Inicialmente, pode haver surpresa e até desgosto pela aparente rigidez dos rituais e pela estrita "fiscalização" na Igreja, às vezes interpretada como uma coerção à liberdade individual. A este estado de desprazer soma-se a mensagem dos hinos que convidam à humildade, à caridade, à disciplina, etc. Muitas destas pessoas já teriam tido contato com drogas e esta vivência ritual entra em conflito com uma idéia preconcebida sobre o consumo de substâncias psicotrópicas e a possibilidade de "liberação".

Estas primeiras experiências seriam decisivas para a continuidade da frequência do participante, pois dificilmente consegue permanecer indiferente a elas. Segundo expressão de Luiz E. Soares, o Santo Daime "*encanta, recruta, fascina, mas também inquieta, choca, mobiliza polêmicas e enseja críticas radicais*" (Soares1994: 216). Os daimistas pensam que aquele que se aproxima da Doutrina foi "chamado" pelo "Poder", porém, depois acrescentam: "muitos são os chamados mais poucos são os escolhidos". Também expressam: "O Daime está para todos, mas nem todos estão para o Daime".

Se o participante continua assistindo começará a familiarizar-se com a Doutrina, modificando sua visão em relação a ela: a bebida não seria agora considerada um "chazinho alucinógeno" senão que seria uma substância "sagrada"; as alterações perceptivo-sensoriais não seriam vistas como estados fantásticos e passageiros, porém, como "mirações" ou "entendimentos", ou seja, momentos de "revelação"; a "liberação" não equivaleria à exteriorização arbitrária dos impulsos corporais ou sensuais, ao contrário, seria o domínio destas tendências para poder aceder à "verdadeira liberação", a do espírito. A respeito, Luiz Eduardo Soares expressa:

Sob certo ponto de vista, o Daime é o inverso das buscas subjacentes a experiências com alucinógenos: nos anos 60 e 70, o ideal assumido (não está em questão sua correspondência ou não à realidade) enunciava-se como "libertação", libertação dos entraves repressivos presentes na cultura, destilados pela educação e introjetados, sob a forma de culpa e de fantasmas persecutórios. Entraves, entenda-se bem, ao fluxo das paixões espontâneas e autênticas, ao desejo, ao movimento desinibido do corpo. A libertação anunciada pelo Daime promete a dissipação dos tormentos sensuais, a exorcização dos impulsos do corpo, a neutralização do desejo que nos escraviza ao século, seus fetiches e suas ilusões. Sob a ótica do Santo Daime, é o espírito que anseia por liberdade, para reconciliar-se, ao fim de sua

caminhada cósmica, com sua origem perdida, com a suprema unidade fraturada, com sua própria essência alienada (Soares, op.cit.: 220).

Muitos destes participantes identificaram-se com a proposta do Santo Daime e se "fardaram"¹³. É neles que temos centralizado nosso estudo, em suas socializações dentro da Doutrina e, especialmente, como veremos no próximo capítulo, nas suas representações de doença e cura.

OS FARDADOS

Em geral, as pesquisas efetuadas sobre o Santo Daime basearam-se em dados coletados em comunidades do Acre e Amazonas. MacRAE, que estabeleceu um maior contato com os daimistas do sudeste do país, assinalou algumas diferenças entre os adeptos destas áreas e os daimistas da região amazônica, traços que também caracterizariam a maioria dos fardados desta Igreja. Assim expressa este autor:

Já o adepto proveniente das camadas médias urbanas do Sudeste tem outra visão. Para ele, a floresta e a natureza, em seu estado bruto, não preparado para o lazer, são quase desconhecidas. Frequentemente educado em boas escolas, dentro de padrões racionalistas e iluministas, ignora completamente a cultura amazônica e suas concepções sobre o sobrenatural. Em vez de seres da floresta, seu repertório espiritual é povoado por discos voadores, seres extraterrestres, cristais, pirâmides, chamas violetas, lamas tibetanos, iogues, orixás, os ensinamentos de Don Juan relatados por Carlos Castaneda, e outros exotismos. A natureza é concebida como intrinsecamente boa, contanto que se respeite o "equilíbrio ecológico"; e os índios são os bons selvagens, que detêm segredos capazes de salvar o planeta (MacRAE, op.cit.: 132)

¹³ Em julho de 1991, época de finalização do trabalho de campo, este centro contava com 84 fardados: 33 homens e 51 mulheres. Ao redor de 60 participavam regularmente em rituais e outras atividades comunitárias; 16 deles tinham menos de 18 anos e destes, 13, menos de 10 anos.

Os fardados da Igreja de Florianópolis têm histórias de vida muito diferentes e às vezes muito complexas. Alguns, quando chegaram na Doutrina já eram praticantes de outros caminhos espiritualistas ou esotéricos: o pensamento de Osho e do guru Majarashi, o Espiritismo Kardecista, Tarot, Astrologia, etc. Outros, sem se identificarem com alguma linha em particular, simpatizavam com estas correntes. Sendo este um "Centro Livre", esta bagagem de crenças geralmente foi mantida e compatibilizada com a cosmologia daimista.

Outros fardados, no entanto, pensam que a Doutrina tem sido "salvadora", pois eles estavam "perdidos" na vida (tanto por se sentir à deriva, como por se considerar irrecuperáveis): drogas "pesadas", álcool, relações interpessoais conflitivas ou superficiais, vida sexual despreocupada ou promíscua, etc., são alguns dos componentes apontados por eles como causadores desta "perdição". Nesta "escuridão" oscilavam entre a euforia e a depressão, querendo evadir-se dos seus problemas e da sua angústia através de mecanismos que só serviam para aumentá-los. Assim chegaram na Doutrina, num estado que atualmente redimensionam como sendo "limite" nas suas vidas.

Apesar de suas diferentes histórias de vida e mesmo existindo algumas exceções, estas pessoas compartilham de alguns traços, podendo então serem reunidas em três grupos: **Errantes do Novo Século, Artesãos da Praça XV e Nativos de Santinho.**

Quanto aos que podem enquadrar-se na denominação sugerida por L.E. Soares, ou seja, **Errantes do Novo Século**, assim se caracterizariam: pessoas de camadas médias, urbanas, representantes do modelo laico-individualista, às vezes com passagem pelo divã psicanalítico e/ou pela militância partidária, com experiências existenciais que o ano de '68 consagrou e resumiu em seus imaginários históricos. Indivíduos "liberados" e "libertários", "abertos" e "críticos" das tradições (sobretudo das religiosas) que pouco a pouco foram abandonando suas posturas ativas e rebeldes e sentiram-se atraídos pela fé religiosa, pela vida comunitária, pelos conhecimentos esotéricos, pelas terapias alternativas, etc. Para estes indivíduos, o "holismo místico-ecológico" teria substituído seus clamores de "revoluções" sociais e sexuais. (Soares, op. cit.: 214).

Vejamos o caso de uma mulher que poderia enquadrar-se neste grupo:

Ex. 6 Depois desse tempo todo de droga, deixei as drogas e comecei a fazer terapias, deixei as terapias porque não estavam me resolvendo... Eu fui para os Hare Krishna, foi para largar a minha personalidade, porque eu era uma figura muito conhecida, sabe?, eu tinha uma combi de dois andares, eu andava com esse cabelão, de pés descalços, viajando de ácido... pessoas que eu não conhecia diziam: "Olha, aí vai a ..." E aquilo foi me dando um horror, eu queria me desfazer de aquela personalidade, sabe?... e eu fui para o mosteiro... larguei a loucura, mas não adiantou... Tá, eu vivi, foi sacrificado, me ajudou a ter disciplina, sabe?... quatro anos de mosteiro, levantando às quatro da manhã, tomando banho gelado, trabalhando dezesseis horas por dia... era ioga da devoção, serviço devocional... Depois na Índia, com Rajneesh, que é o Mestre Iluminado, realmente perante ele eu senti uma vibração da gente cair no chão, a energia dele, o carisma... passei quatro meses lá, meditação e terapia, dia e noite... Depois o Daime... conhecer o Daime foi como ter rasgado o véu... mas eu tinha medo que fosse como as outras coisas, sentia que não, que agora era verdade, mas ao mesmo tempo me vinham dúvidas: outro livrinho, outro mestre, outra farda... Agora eu sei que este é o único caminho que realmente tu podes ver a Luz... os outros, tu não vês, tu podes até sentir o cheiro, mas não... "Olha, espera aí, parece um cheiro de terra molhada, a chuva andou por aqui"... mas não, isto a gente vê, isto não há dúvida...

O grupo mais numeroso está constituído pelos **Artesãos da Praça XV**¹⁴, com alguns traços similares ao do grupo anterior e cuja idiosincrasia não difere da de artesãos de outras praças. Quase todos eles são estrangeiros, sobretudo uruguaios e argentinos. Muitos deles, assim como os do grupo anterior, levaram seus filhos à Doutrina.

Este exemplo mostra o acercamento à Doutrina de uma artesã estrangeira:

Ex. 7 Nada me llamaba mucho la atención, sabés?, todo lo que empezaba lo dejaba por la mitad, siempre perdía el interés... libros, escuela, todo... En el '80 vine a pasear a Florianópolis y adoré, me casé y vine a vivir acá... En el '87 conocí el Daime, por mi hermano, pero pensé que era una piración de él, no me interesó... prefería seguir con mi vida: joda, bares, tomaba bastante en esa época... Después vino una época de locura, de ilusión total... Montamos una oficina, eramos muchos trabajando cuero... yo tomaba mucho, cheirava, trabajaba en un ritmo infernal... peleas, tensiones, histerias... ya no conseguia segurar más y empecé a enfermarme... Mi hermano me dió un toque y me dijo que tal vez en el Daime podía recibir ayuda.

Así llegué, no me interesaba nada espiritual: no sabía el Padre Nuestro, no sabía hacer la señal da cruz, me chocaban las imágenes porque me parecían cosas de macumba... Cuando terminaban los trabajos, como estaba muy rayada, salía y hacía peores locuras... todo lo contrario, era bien rebelde... Pero con el tiempo me dí cuenta que en el Daime conseguía soltar

¹⁴ Ver Coradini, Lisabete: *Redes de sociabilidade e apropriação do espaço em uma área central de Florianópolis*, Dissertação de Mestrado, 1992, p.: 213 a 218, onde efetua uma descrição destas pessoas.

todo, descargarme, entonces después podía segurar mejor, empecé a tomar menos, paré de cheirar, a veces pitava, pero sola...

En un Hinário, me ví toda fardada, en un grupo querido, había amor... Me dí cuenta que aceptaba la Doctrina, a las personas, y a mí misma... Quería una familia donde no hubiesen guerras, yo nunca la había tenido, y allí la estaba encontrando... Me fardé, desde allí todo fue diferente, todo fue más fácil, más simple, más concreto, con más luz... Ahí comencé a entender las cosas, mis locuras, mis cosas pasadas, mi familia, todo lo que acontecía, toda la cosa de escuridão que yo había vivido tantos años... que no era solamente echar culpas... era entender las cosas, y ahí comencé a entender...

O último grupo está constituído pelos **Nativos de Santinho**, jovens de 20 a 30 anos, geralmente filhos de pescadores, educados rigidamente e acostumados a trabalhar desde pequenos nas tarefas domésticas, horta, pesca, etc. Para alguns, que não tinham saído nem mesmo temporariamente deste lugar, a chegada da televisão foi o primeiro contato com outras formas de vida. Estas pessoas, em geral, são críticas da sua comunidade de origem, considerando o "povo" de Santinho "fechado" e "ignorante". Mesmo mostrando um certo menosprezo às manifestações de tradição popular (carnaval, Farra de Boi, etc) mantêm muitas crenças nativas: existência de "bruxas, piratas, encostos, magia negra", etc.

Neste exemplo, uma nativa descreve algumas características da sua vida em Santinho e explica como conheceu a Doutrina:

Ex. 8 Quando eu era criança, Santinho era muito diferente do que é agora, né?: meu pai era pescador, minha mãe tomava conta da casa e das crianças, e trabalhava na roça e na plantação de mandioca, as mulheres pegavam tainha.... O pessoal daqui não costumava tomar banho de mar, as mulheres não usavam maillot... A gente não tinha como ir pra cidade, só carroça, ou cavalo, mas a gente ia muito pouco; também quase não vinha pessoal de fora....

Depois as coisas começaram a mudar, mas mesmo assim a vida aqui era fechada demais, eu não gostava... comecei a sair, acampava com amigos, conhecia pessoas, fazia festas, ia dançar... uma vida bem diferente da que tinha tido minha irmã mais velha... Nessa época a gente já tinha TV, e aí que comecei a conhecer um monte de coisas que apareciam na TV, e achava que poderia chegar a tê-las e ser como essas mulheres. Aí eu ia na escola no centro da cidade.

Um domingo, o... me convidou pra ir numa oração do Daime. Eu fui. e escutei un hino: "Fidelidade ao Sol, Obediência à Lua"... isso mexeu muito comigo, chamou uma força, sabe?, e senti que ali era o meu lugar... Comecei ir nos trabalhos, era só primor pra mim, naquela época eu não passava peia, mas me sentia um pouco pesada ainda... Todo esse aprendizado ia ficando muito gravado, na consciência e no coração, né?... Numa Oração decidi parar de fumar, de fazer festa, ficava mais em casa, também...

No dia do meu fardamento eu chorava de felicidade, sabia que tinha que pedir socorro a Deus, que Ele ia me ajudar a destrinchar tudo o que estava se apresentando... Meus pais notavam as minhas mudanças, mas mesmo assim me criticavam, sabe?: "doutrina de hippies", maconheiros, macumba"...para eles é muito importante a opinião dos outros, que não aceitam a Doutrina. Também eles dizem que a Doutrina me tira tempo para trabalhar, mas tudo isso é provação que a gente tem que passar...

A COMUNIDADE

Seguindo o modelo transmitido pelo Mestre Irineu e, sobretudo pelo Padrinho Sebastião, alguns daimistas de Florianópolis tentam viver comunitariamente. Este sistema de vida ter-se-ia gestado a partir da abertura do "ponto" pois praticamente desde o início a casa do Padrinho Ênio foi aberta à pessoas não pertencentes à família para que ali vivessem. Nessa época, o grupo trabalhava na elaboração de pão que era vendido na vizinhança.

O terreno de Santinho não tinha espaço nem privacidade suficientes para o assentamento de uma comunidade: estava a uns 300 metros da estrada principal, rodeado de vizinhos e naquela época se comentava que iria ser construído um complexo hoteleiro nas imediações (projeto que se concretizou em 1990).

Na busca, talvez, de isolamento e de espaço adequados, em 1989, foi comprado um sítio nas proximidades de Águas Mornas (SC). Este era um belo lugar mas estava isolado demais e era de difícil acesso já que era preciso andar alguns quilômetros em um terreno acidentado e quase sempre com lama. Este caminho também podia ser percorrido de carro mas, e sobretudo após as chuvas, o trajeto era praticamente intransitável. Um grupo reduzido (cinco a sete pessoas) viveu ali durante o ano de 1990 trabalhando a terra e criando gado, em condições bastante desfavoráveis. Durante este lapso de tempo, os Hinários e alguns rituais exclusivos para "fardados" realizaram-se ali. No ano seguinte, este sítio foi vendido.

O "ponto" de Santinho voltou a ser o centro aglutinante de pessoas e atividades. Construíram a igreja do lado da casa do Padrinho e ali se centralizaram novamente as atividades rituais e comunitárias.

Apesar de enfrentarem dificuldades econômico-financeiras e alguns desentendimentos nas interrelações, continuava vigente a proposta de vida comunitária. Alguns daimistas, já decididos a "entregar-se" à Doutrina, instalaram-se ao redor da Igreja e muitos deles trabalhavam coletivamente.

As atividades de subsistência para consumo próprio e para a venda realizadas primeiramente em Águas Mornas e, logo após no Santinho, estavam relacionadas com a produção de alimentos: preparo de hortas, fabrico de pão, melado, frutas em conserva, doces, granola, etc. Se estes empreendimentos não produziam os benefícios esperados, com disposição e flexibilidade iniciavam novos trabalhos, adaptando-se rapidamente aos mesmos. As atividades, em geral, desenvolviam-se em um clima de tolerância e compreensão mas, às vezes, eram inevitáveis as situações de tensão originadas pela falta de iniciativa, solidariedade ou responsabilidade de alguns "irmãos".

Outros daimistas não compartilhavam da idéia de vida comunitária. Moravam longe de Santinho e trabalhavam de maneira independente, geralmente como artesãos. Outros, em épocas anteriores, tinham sido empregados mais depois optaram por uma atividade independente, mesmo com o risco de instabilidade econômica, porque lhes permitia uma maior disponibilidade de tempo para participar nas atividades da Doutrina. Estas pessoas às vezes permaneciam no Santinho durante alguns dias, ajudando nas construções, limpezas, preparação de alimentos, etc., e depois retornavam a suas atividades individuais.

O "comandante" desta Igreja, como já foi assinalado, é o Padrinho Ênio, um homem jovem, de 38 anos, um líder carismático. Suas decisões não são questionadas mesmo que às vezes não sejam totalmente entendidas porque, segundo os daimistas, ele seria permanentemente um "instrumento do Poder", ou seja, através dele se materializariam os desígnios divinos. Se suas palavras ou ações não são compreendidas, as pessoas, em geral, não têm uma atitude de rebeldia, pelo contrário, confiam nele, sabendo que agiu corretamente e que talvez no futuro eles irão entendê-lo. Frequentemente se escuta dizer: "Se ele faz assim, por algo é...; Ele deve ter "visto" alguma coisa, por isso fez isto...; O Ênio sabe tudo...", etc.

Em 1991, foi vendido o terreno do Santinho e comprados uns 45 ha na Vargem Grande, localidade situada ao norte da ilha a uns trinta quilômetros do centro da cidade. Desde novembro do mesmo ano começou a organizar-se ali a comunidade¹⁵.

A Igreja de Florianópolis é de tipo urbana. Seus membros têm contato permanente com a cidade, onde realizam compras, onde às vezes trabalham, vão ao hospital e à escola. Têm acesso aos meios de comunicação, telefone, transporte, etc. Entretanto, a cidade, de alguma maneira representaria o "Mundo da Ilusão". Pelo contrário, a natureza (representada nesta Doutrina pela floresta amazônica), seria um território puro e incontaminado. Assim, esta Igreja, mesmo sendo urbana, teria buscado no isolamento, na tranquilidade e nas características geográficas de Águas Mornas e atualmente de Vargem Grande, recriar as condições da floresta amazônica para que pudessem emergir e cultivar-se autenticamente as "verdades" doutrinárias.

ETHOS E VISÃO DE MUNDO DAIMISTAS

Este grupo de pessoas que se organiza em torno da Igreja de Florianópolis, está sendo socializado na Doutrina, ou seja, está adquirindo um *ethos* e *visão de mundo* daimistas. De acordo com Geertz:

O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas

¹⁵ Este texto foi escrito com dados coletados até julho de 1991. Em outubro de 1993 voltamos à Igreja daimista da Vargem Grande, o "Centro Eclético de Fluente Luz Universal Valdetta Mota de Melo (CEFLUVAM).

O Padrinho Enio assumiu maiores compromissos doutrinários a nível nacional, ausentando-se periodicamente de Florianópolis. A administração geral do CEFLUVAM foi delegada a um casal de média idade, o Sr. Gilberto Farias e sua esposa Neusa.

Superando a dificuldade da falta de caminhos para a circulação de trânsito e a inexistência de energia elétrica, realizaram-se várias construções comunitárias (igreja, cozinha, "casinha das crianças", "albergue de solteiros", etc.) e residências familiares. Umás vinte pessoas moram neste lugar.

são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem (Geertz, 1973: 143-144).

Neste processo de socialização, as atividades rituais e a vida comunitária, ou ao menos o contato periódico com os "irmãos", seriam de fundamental importância. A seguir, ressaltaremos alguns aspectos deste *ethos* e *visão de mundo* sobre a realidade "invisível" e "visível" que consideramos relevantes para nosso estudo.

A realidade invisível

Traçar os fundamentos da Doutrina do Santo Daime torna-se frustrante, uma vez que, como bem assinalam as crenças grupais, esta é uma "Doutrina Musical" que se "revela" quando o participante ingere a bebida. A experiência ritual, portanto, é uma vivência íntima e diferente para cada sujeito.

Embora buscar uma sistematização desta Doutrina seja, de certa forma, ignorar ou menosprezar o dinamismo inerente à sua essência de "doutrina revelada", podemos tentar uma aproximação dizendo que dentro da perspectiva daimista, como em toda perspectiva religiosa, a realidade estaria constituída pelo mundo visível (os objetos materiais e as relações interpessoais) e pelo mundo invisível (a espiritualidade). A espiritualidade não seria distante e inalcançável porquanto impregnaria todos os eventos visíveis, dando-lhes um sentido peculiar que poderia ser percebido pelo homem que estivesse "acordado"¹⁶.

¹⁶ Os daimistas estabelecem diferenças entre "despertar" e estar "iluminado": "Os iluminados são os santos, os mestres, se a gente se achar iluminada, isso aí é vaidade, e é aí que a gente apanha". Sentir-se iluminado pode ser uma tentação, "coisa do ego". Esta situação deve ser vencida já que detém o desenvolvimento espiritual e é tão perigosa quanto seu oposto: achar-se imerecedor da misericórdia divina. Ambos podem ser motivos para que o daimista "rode".

Para os daimistas, estar "acordado" significaria poder "ver" além do mundo aparente, "ver" através dele; desta forma, todos os eventos, inclusive os aparentemente banais, se ajustariam a uma ordem invisível que lhes daria um significado "total".

Pelo contrário, quem estivesse "dormido" não reconheceria a espiritualidade e consideraria o mundo aparente como sendo a única realidade possível. Para os daimistas, este indivíduo estaria no "mundo da ilusão".

O "mundo da ilusão" seria o tipo de vínculo estabelecido entre um sujeito "dormido" e seu meio, porém, se este "acordasse", a mesma realidade adquiriria novos significados, ele sairia do "mundo da ilusão" e se modificariam radicalmente suas relações com o seu meio.

Aqueles que estivessem no "mundo da ilusão" negariam ou ignorariam a existência da "Verdade". Para alguns, as verdades seriam construções relativas e parciais, simples convenções sociais; para outros, este tema nunca teria sido inquietante.

Para os daimistas a "Verdade" seria uma só. Ela não seria construída pelo homem mas sim "revelada" em forma contundente durante os rituais e mais sutilmente no cotidiano. Aquele que reconhecer a existência da "Verdade" estaria "acordado" e paulatinamente iria compreendendo os significados "reais" da sua existência, de seu meio e do universo.

Sendo esta uma crença religiosa que, como todas, está baseada num sentido do "*verdadeiramente real*" (Geertz, 1973), iria estabelecendo nos daimistas "*poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações*" (Geertz, op.cit.:109) que expressariam e modelariam esta visão de mundo e que a seguir assinalaremos.

Dentro desta cosmologia "tudo é como deve ser" e "tudo acontece quando deve acontecer". Assim, a tarefa de desvelar e interpretar a "Verdade" requereria por parte do daimista uma atitude **paciente e reflexiva** pois esta "Verdade" iria sendo descoberta fragmentariamente à medida que a pessoa estivesse preparado para recebê-la.

Esta busca da "Verdade", no ritual e no cotidiano, é denominada "estudo". O "estudo" seria uma atitude **atenta** perante os eventos com os quais se confronta o daimista, já que nenhum deles seria casual e, mesmo parecendo insignificantes seriam portadores de aprendizados necessários para a vida do mesmo. Sabendo que o acaso não existe, uma atitude atenta ajudaria a

descobrir os significados "totais" de tais eventos, ou seja, sua contrapartida no "outro lado" da realidade.

A existência de uma "Verdade" independente das construções humanas remeteria a dois conceitos que também seriam independentes das convenções sociais: o "certo" e o "errado". Deste ponto de vista, não haveria pensamentos ou ações híbridas ou insignificantes pois tudo seria confrontado com a "Verdade" e unicamente haveria duas possibilidades: se está dentro ou fora dela.

Esta cosmologia reconhece o livre arbítrio, ou seja, a liberdade do homem para optar entre o "certo" e o "errado" (ou seja, entre a Verdade e a Ilusão). Esta disjuntiva seria continuamente atualizada pois dentro do homem habitariam ambas as forças antagônicas. Daí a necessidade de desenvolver o **discernimento**, qualidade que permitiria distinguir o "certo" do "errado". Este hino "recebido" por uma fardada do grupo expressaria estas representações:

Nessa Doutrina do meu Pai eu aprendi
 Que na vida tem dois lados pra seguir
 Quem está no time de Deus joga com amor
 Quem está do outro lado vive com medo.

Quem não sabe onde está o certo ou errado
 Está vivendo completamente enganado
 Não confia no comando do meu Pai
 Pensa que Ele pode até ser comandado.

Mas na hora do apuro eu quero ver
 Os irmãos que não quiseram aprender
 Não souberam ter amor pra obedecer
 Vão chorar, vão sofrer, cuidado pra não correr.

A pessoa que vivesse dentro da "Verdade" estaria "vibrando" harmonicamente e atrairia "energias" de similar qualidade, sendo, além disso, guiada e protegida pelo "Poder"; todos os eventos considerados positivos na sua vida seriam interpretados por esta ótica. Pelo contrário, aquele que vivesse na "Ilusão" estaria exposto a todas as forças do Mal, as suas próprias e as do meio, pois atrairia "energias" e "entidades" que vibrassem na sua mesma "sintonia". Os infortúnios,

doenças e outras situações de sofrimento pelas quais o indivíduo atravessasse seriam interpretados deste ponto de vista.

As contínuas opções efetuadas pelo homem entre as forças do Bem e do Mal estariam impressas na sua própria história de vida. Por este motivo, dentro do grupo se reconheceria que alguns "irmãos" são mais "evoluídos" que outros. Idealmente se imporá uma atitude de **compreensão e tolerância**, evitando julgar as condutas das pessoas menos "evoluídas" e mantendo **silêncio** em relação aos conhecimentos "revelados"; porém, isto nem sempre é possível, pois mesmo as pessoas mais "evoluídas" transitariam entre o Bem e o Mal.

Existiriam outras disposições e motivações que também iriam construindo e expressando este *ethos* e *visão de mundo* e que estariam relacionadas com os significados outorgados às experiências rituais. Os daimistas se consideram "soldados" da "ordem do General Juramidã" e vivenciam os rituais como "batalhas" entre as forças do Bem e do Mal. Para enfrentar estas "batalhas", doutrinariamente incentivam-se quatro disposições: **coragem, humildade, firmeza na mente, amor no coração**.

Coragem, para suportar as "limpezas" físicas e mentais efetuadas pela bebida, o Santo Daime; e **humildade** para aceitar os "erros", arrepender-se e pedir perdão por eles.

A **firmeza na mente** seria a capacidade de comandar a experiência ritual, não sucumbindo perante as forças da "escuridão" que distrairiam e confundiriam. Segundo definição de uma das mulheres do grupo, seria uma "postura de guerreiro", no lugar de uma atitude de autocompaixão.

Muitas vezes, estas "batalhas" se estabelecem contra o "ego" e o "aparelho" que nos rituais se apresentariam de diferentes maneiras "escurecendo" o pensamento: dúvidas, medos, presunção, abulia, vaidade, cansaço, etc. Com uma atitude de **firmeza**, o daimista aprenderia a "comandar" estes níveis "inferiores" do seu eu, deixando de ser um escravo ou uma vítima deles. Estes aprendizados iriam desenvolvendo disposições de **disciplina e austeridade** refletidos, como assinalaremos mais adiante, na interação cotidiana e na construção dos seus espaços.

O **amor no coração** seria talvez a disposição mais importante, uma energia poderosa que surgiria dos níveis mais elevados do ser, sendo a única força realmente transformadora, sustento das outras três.

Estas atitudes de "guerreiro" não seriam compatíveis com manifestações corporais exageradas ou grotescas, nem com dramatizações de sentimentos de euforia, de êxtase, de desespero, etc. Elas podem ser frequentes nos neófitos, mas no contexto ritual são desencorajadas, tacitamente, ao observar o comportamento dos daimistas e explicitamente, através da ação dos fiscais dentro da Igreja.

Para os daimistas, as experiências rituais são fundamentalmente introspectivas, e isto os leva a evitar a exteriorização do que acontece dentro de cada um deles. As únicas manifestações incentivadas ou, pelo menos, não reprovadas ritualmente, seriam as ações catárticas fisiológicas (vômitos, defecações, choros) por serem atividades de "limpeza" possibilitadas pelo Santo Daime.

As disposições e motivações que temos assinalado, adquiridas e praticadas ritualmente, transcenderiam rapidamente os limites do contexto ritualístico, sendo reconhecidas também no cotidiano. Assim, a coragem, humildade, firmeza, amor, disciplina, austeridade, somadas às outras já mencionadas: paciência, reflexão, atenção, discernimento, compreensão, tolerância e silêncio iriam expressando e também modelando o dia a dia do daimista.

A realidade visível

Durante os rituais, há uma estrita separação entre mulheres e homens, não lhes sendo permitido ultrapassar uma linha divisória imaginária: mulheres à esquerda e homens à direita da estrela central da Igreja. Esta clara diferenciação feminino/masculino no espaço sagrado se refletiria também nas aparências físicas dos daimistas, em suas vestimentas e na divisão sexual do trabalho.

Algumas mulheres, quando chegam na Doutrina, têm o cabelo curto, tingido ou com algum corte à moda, mas, com o passar do tempo e sem uma explícita imposição, vão deixando-o

crescer. Quase todas têm o cabelo comprido e geralmente o mantêm preso, soltando-o durante os rituais. Quase nunca usam maquiagem, nem jóias ou outros elementos de enfeite corporal. Roupas ajustadas ou decotadas são substituídas por saias largas e compridas, camisas e camisetas grandes e calças folgadas.

Os homens, freqüentemente, quando chegam, têm o cabelo comprido e desajeitado, muitos usam barba e roupas grandes à moda "hippie". Aos poucos, vão modificando seu aspecto: cortam o cabelo, tiram a barba e se vestem com jeans e camisetas ou camisas claras. Todos usam vestimentas simples mas sempre limpas e cuidadas, evitando as cores "pesadas", fundamentalmente preto e vermelho. Preferem as cores "leves", ou seja, as tonalidades claras, e também, o verde e o azul.

Muitos emagrecem, sendo este fato interpretado satisfatoriamente, pois a diminuição de peso seria considerada uma eliminação de todos os excedentes do organismo até chegar ao equilíbrio, uma "limpeza" possibilitada pelo "Daime".

As mulheres ocupam-se das tarefas domésticas: limpeza de moradias, lavação de roupa, preparação de comidas e cuidado de crianças. Os homens realizam os trabalhos que demandam maior força: construções, desmatamentos, etc. e também se encarregam dos negócios. De acordo com as concepções daimistas, o trabalho "material" (o cotidiano) deve ser assumido com **responsabilidade e perfeição** pois se refletiria no trabalho "espiritual" (os rituais). O descumprimento das obrigações diárias seria "cobrado" pelo "Daime" e através de "peias" rituais o indivíduo iria tornando-se consciente das suas tarefas.

A **limpeza** e a **austeridade** são dois elementos básicos na construção do cotidiano daimista, manifestando-se no corpo, nas vestimentas, nas moradias e na alimentação.

As moradias são simples e funcionais, com poucos elementos decorativos e de conforto. Tudo está limpo e no seu lugar. Geralmente não possuem televisão e raramente há um rádio ligado. Às vezes só um pequeno espelho no banheiro ou num quarto é suficiente para várias pessoas. Freqüentemente dormem em colchões colocados diretamente no chão com lençóis e cobertores simples mas sempre limpos. Muitas vezes possuem instrumentos musicais, sendo o violão o mais comum.

Em um dos quartos podem organizar um espaço "sagrado", o "altar", réplica da estrela central da Igreja : sobre uma mesa pequena colocam o Santo Cruzeiro, cristais, defumadores, velas brancas, livros de hinos, imagens da Virgem Maria, fotos do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, etc. e uma garrafa de Santo Daime.

Os daimistas são dados aos temas espiritualistas e esotéricos, intercambiam literatura e comentam entre eles assuntos de Astrologia, Metafísica, Tarot, Curas Espirituais, etc. As obras de Jorge Adoum são muito apreciadas pelo grupo e em épocas anteriores também as de Trigueirinho.

A limpeza das moradias é efetuada minuciosamente todos os dias. Água, ar, sol e luz, elementos "claros" e "leves", penetram nos utensílios, roupas, móveis e cantos, outorgando-lhes estas mesmas qualidades. Uma casa onde não entram estes elementos "purificadores" seria "escura", "carregada" ou "pesada" e atrairia as "energias negativas" do meio, expondo seus habitantes a doenças, desavenças, conflitos, etc.

Os pares de oposições "escuro/claro" e "pesado/ leve" sugeririam representações mais amplas de "sujeira/limpeza" podendo ser aplicadas também a alimentos, pessoas e situações. Os alimentos "pesados", por exemplo, (carnes vermelhas, molhos, frituras, etc.) "sobrecarregariam" o organismo, o "sujariam", enquanto que os "leves" (verduras, cereais, frutas, etc.) contribuiriam para mantê-lo "limpo".

De acordo com Mary Douglas, a sujeira não seria um acontecimento único e isolado, mas sim um subproduto de uma classificação sistemática das coisas: "*Onde há sujeira há sistema*". A idéia de sujeira implicaria tanto um conjunto de relações ordenadas, quanto uma transgressão a essa ordem. Para esta autora, a reação à sujeira seria a de condenar qualquer objeto ou idéia capaz de confundir ou contradizer classificações (Douglas, 1966:50-51).

Baseando-nos nestes conceitos de Mary Douglas, pensamos que as oposições "escuro/claro" e "pesado/ leve", utilizadas para referir-se a cores, ambientes, alimentos, pessoas e situações, não só conotariam sujeira ou limpeza material e visível, senão também representações maiores de transgressão ou coincidência com as classificações daimistas de ordem, harmonia e verdade.

Desta maneira, os esforços para erradicar a sujeira visível poderiam ter sua contrapartida simbólica no desejo, na decisão e no empenho de erradicar a sujeira não visível, a de pensamentos, sentimentos e ações, ajustando-os a uma ordem preestabelecida: a cosmologia daimista.

O Daimé é como... imagine que uma casa está muito suja e desarrumada, então contratam uma equipe de limpeza, mas dessas que limpam, mesmo... Vem as pessoas e começam a tirar tudo, revisam tudo e jogam fora tudo o que não serve... e outros vão lavando a casa: paredes, tetos, janelas, tapetes, móveis... sei lá, tudo, lavam tudo e o que é velho jogam fora... não fica nada... ficam poucas coisas, mesmo... e ordenadas: a roupa limpa, é arrumada, fica cheirosa; os pratos, os livros, tudo o que ficou está brilhante, limpo e ordenado... Isso o Daimé faz com a gente, imagine esse trabalho... mas às vezes é difícil pra ele tirar tanta sujeira, de tantos anos, é sujeira pesada, né?, por isso dói tanto...

(fardado, 32 anos).

CAPÍTULO IV

REPRESENTAÇÕES DAIMISTAS DE DOENÇA E CURA

A RELIGIÃO COMO SISTEMA EXPLICATIVO DA DOENÇA

Frente à experiência universal do sofrimento corporal -a enfermidade- surgem várias interpretações. Diante de um transtorno leve ou de curta duração, em geral será suficiente entender **como** se produziu, podendo responder-se através do senso comum e dos conhecimentos médicos populares ou científicos. Outras vezes, sobretudo se o sofrimento não se resolve ou coloca em risco a vida podem aparecer outros tipos de questionamentos: **por que a mim, por que agora?**. Nestes casos os sistemas religiosos poderiam brindar respostas: bruxaria, "carma", "provação", "roubo" da alma, castigo dos deuses, possessão, etc, diferentes crenças que visam o mesmo: relacionar o infortúnio com um cosmos simbólico que lhe daria significado quando já estivessem esgotadas as respostas do sentido comum ou da ciência. Seguindo Evans-Pritchard (1978), denominamos *causas secundárias* aquelas que explicariam **como** se produziu o infortúnio e *causas últimas* aquelas que explicariam **por que** se produziu.

A medicina "científica" aperfeiçoa suas técnicas para descobrir, na intimidade de uma célula, as causas de uma doença e orienta suas terapias visando à remissão do desequilíbrio do órgão ou da função afetados. Os sistemas religiosos, entretanto, colocam num segundo plano o transtorno orgânico e buscam restaurar o desequilíbrio homem/cosmos simbólico através de diferentes práticas rituais: exorcismo, adorcismo, confissão, "passes", orações, etc., gerando um clima de expectativa e fé no paciente e nos que o rodeiam. Aqui a tarefa de cura, mais do que um empreendimento intelectual, seria um exercício de poder do curador (médium, xamã, pastor, etc.).

Segundo Buchillet, as práticas terapêuticas religiosas atuam na *esfera das causas*, diferente de outros tratamentos (populares ou científicos) que o fariam na *esfera dos efeitos* pois buscariam paliar a sintomatologia. Nos sistemas religiosos, a remissão sintomática não seria necessariamente um indicador de cura, nem a morte do paciente marcaria o fracasso do tratamento. Nestes sistemas a cura equivaleria a uma "transformação espiritual" através da qual o doente recuperaria um "verdadeiro" sentido de vida. Por este ponto de vista, os conceitos de **saúde** e **salvação** seriam sinônimos (ambas as palavras provem da mesma raiz latina: *salus*). De acordo com Mehl, nestes sistemas: "*Healing involves returning the clients to the path of their own lives. When we walk too far afield from our own true nature, illness arise as an alarm that we must get back onto our own path of destiny*" (Mehl, 1988:137). (A cura envolve o retorno dos clientes ao caminho de suas próprias vidas. Quando caminhamos muito afastados de nossa verdadeira natureza, a enfermidade se apresenta como um sinal para que retornemos ao nosso próprio caminho de destino).

No Brasil, é bastante freqüente a busca de cura dentro dos sistemas religiosos os quais coexistem com outros sistemas médicos (científico, "alternativo", popular). Estas diferentes alternativas são geralmente utilizadas pelo paciente de forma pragmática como parte de um "itinerário terapêutico" que não implicaria na aceitação e nem sequer no conhecimento das práticas implementadas em cada um deles, como foi assinalado por diferentes autores (Buchillet, op.cit.; Camargo, 1961; Langdon, 1986; Loyola, 1983).

A partir do processo de urbanização-industrialização neste país e talvez como expressão e resposta ao mesmo, tem crescido continuamente a oferta religiosa para a resolução de doenças: "Terreiros" Umbandistas, Igrejas Pentecostais, Centros Kardecistas e outras seitas desta inspiração como mostram as pesquisas de: Brandão (1986); Camargo (1961, 1973); Fry y Howe (1975); Galinkin (1977); Greenfield (1986); Magnani (1980); Monteiro (1985) e Ortiz (1978). A Doutrina do Santo Daime também poderia ser incluída dentro destas alternativas religiosas de cura, pois, através de rituais específicos, se buscam soluções para os variados problemas de saúde de quem solicitar.

Nesta dissertação, não será analisada a oferta e a demanda de cura dentro da Igreja estudada, nem as eficácias dos seus tratamentos para os diversos transtornos físicos ou mentais (assunto que sem dúvida, poderia resultar muito interessante para pesquisas posteriores). No

entanto, fazendo uma breve referência a este tema, observamos que durante os primeiros anos de funcionamento desta Igreja, realizavam-se assiduamente (quase todas as quartas-feiras) rituais de Cura destinados à fardados e às pessoas alheias à Doutrina, portadores das mais variadas patologias. Mais tarde, esta oferta foi diminuindo, talvez devido ao afastamento do Padrinho Ênio, às freqüentes mudanças ou, ainda, devido as tarefas organizativas da nova comunidade.

Se as pessoas que concorriam aos rituais de cura não eram fardados, suas participações, em geral, eram parte de um "itinerário terapêutico", assim, se os sintomas desapareciam consideravam-se curados e afastavam-se da Igreja, outras vezes deixavam de assistir aos rituais antes de "receber" a cura e, em poucas ocasiões, os pacientes se fardaram e permaneceram na Doutrina.

Se os pacientes eram fardados, estavam mais familiarizados com os fundamentos daimistas e os rituais de cura poderiam ajudá-los a reinterpretar as origens de suas doenças, conhecendo suas "verdadeiras" causas, as causas "espirituais".

No entanto, a demanda de cura não era naquela época, nem é atualmente, um motivo quantitativamente significativo de acercamento de pessoas nesta Igreja. A maioria das vezes os que chegam são fisicamente saudáveis sendo atraídos pela curiosidade, pela busca de um caminho espiritual ou por uma insatisfação ou falta de sentido em suas vidas e, na medida que vão conhecendo esta cosmologia, vão modificando suas representações de cura, as quais se deslocam do equilíbrio orgânico e mental ao equilíbrio "espiritual", e mesmo não tendo sentido nunca qualquer doença, vão percebendo a necessidade de curar-se espiritualmente.

PESQUISAS PRÉVIAS SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DAIMISTAS DE DOENÇA E CURA

As representações sobre doença e cura dentro do Santo Daime têm sido tratadas por vários pesquisadores, em geral junto com outros temas relevantes desta Doutrina: história,

significados em relação ao contexto social e geográfico de origem, fundamentos doutrinários, rituais, vida nas comunidades, etc.

Monteiro da Silva, pioneiro nestas investigações, sistematizou as causas produtoras de doenças e estudou os traços de xamanismo nos rituais doutrinários de cura. De acordo com este autor, para os daimistas, a doença poderia originar-se numa *transgressão à Lei Divina* ou na *ação de terceiros*. No primeiro caso, os transtornos poderiam gerar-se ao não cumprir os deveres religiosos, na não aceitação da vontade de Deus, ao menosprezar os poderes sensitivos ou ao utilizá-los para prejudicar outras pessoas. Como afirma este autor: "*O próprio mal da doença já constitui uma punição...a enfermidade mostra no corpo a desordem gerada pela transgressão*" (Monteiro da Silva, 1985 b,p.:17). No segundo caso (*ação de terceiros*), a doença poderia ser causada pela presença de espíritos maléficos ou maus fluidos no ambiente, ou por influências negativas enviadas por outras pessoas (macumba, "mal olhado"). O autor incluiu nesta categoria as doenças *cármicas*, as "sentenças", encontrando-lhes o mesmo significado que no espiritismo kardecista: o cumprimento de uma pena relacionada a débitos de encarnações anteriores.

Monteiro da Silva comparou os rituais daimistas de cura com os rituais xamânicos estudados por J.V. San Román, constatando que em ambos se empregavam plantas com "poderes espirituais" e técnicas diagnósticas e terapêuticas similares: *exorcismo*, "*miração*", *autoscopia*, *co-autoscopia*, *vôo extático*, *possessão* e *irradiação* (Monteiro da Silva, 1985b).

Mais tarde, Couto assinalou a importância das *desarmonias* na gênese das doenças, enfatizando em as *desarmonias* de ordem social (comentários, críticas, intolerâncias, incompreensões). Assim o expressa:

...o surgimento da doença está relacionado no contexto da harmonia da pessoa com o meio ambiente e seu "vibrar" com relação aos laços que se estabelecem com a natureza e a sociedade, essencialmente laços sociais e simbólicos.

As relações estabelecidas cotidianamente entre os irmãos podem estimular o aparecimento das doenças. O cuidado com a palavra é muito importante e o comentário à toa pode desencadear a formação de humores positivos e negativos...

O convívio social é muitas vezes o responsável pela formação da doença (Couto, op. cit. p.:182).

Os rituais doutrinários seriam uma oportunidade para o exame de consciência, o arrependimento e a busca do perdão, os quais seriam para este autor, processos catárticos e psicoterapêuticos.

Couto também descreveu as doenças originadas por *seres* espirituais, os quais poderiam ser *doutrinados* durante os rituais de cura do Santo Daime. Identificou as doenças *cármicas*, outorgando-lhes um significado similar ao assinalado por Monteiro da Silva.

Segundo as interpretações de Groisman (1991), a doença teria para os daimistas uma dupla natureza: *corporal e espiritual* e seria um evento gerado pelo próprio indivíduo ao não cumprir as recomendações doutrinárias (no caso dos fardados) ou ao não levar uma vida harmônica (no caso das pessoas em geral). Estas rebeldias ou desarmonias deixariam as pessoas expostas à ação de forças negativas que entrariam em seu corpo localizando-se nas áreas mais vulneráveis. A doença, devido a sua natureza espiritual, além de corporal se converteria num sinal para que o indivíduo buscasse as respostas aos problemas da sua existência fora da *matéria*, possibilitando-lhe, desta maneira, uma abertura ao conhecimento espiritual.

Os Rituais de Cura seriam *batalhas* entre estas forças negativas e as forças positivas que liberariam o indivíduo. A *limpeza espiritual*, ou seja, a cura, significaria o triunfo das forças positivas que *recrutam* as negativas "para juntas cumprirem a Jornada de volta ao Pai" (Groisman, op.cit.p.:202).

Posteriormente, Groisman & Sell (1993) estudaram as representações de doença e cura na comunidade daimista de Florianópolis, onde a transgressão também seria identificada como uma das principais causas de doença. Os autores ressaltaram a opinião de um informante, para quem a doença seria um *nó psíquico*, formado em vidas anteriores (carma) ou na atual. Este *nó* seria o registro da transgressão cometida e caberia ao indivíduo a responsabilidade de desamarrá-lo. Desta maneira, a doença seria uma oportunidade de *trabalho interior*, de *estudo*.

Observamos, assim, uma interpretação similar destes quatro autores: a doença teria geralmente suas raízes em transgressões a leis que regeriam a vida social e o mundo espiritual. A cura significaria o restabelecimento do equilíbrio perdido, a reinserção individual numa ordem social e cósmica.

Como foi expressado no capítulo anterior, os daimistas do sudeste brasileiro possuem algumas características que os destacam dos daimistas de outras regiões do Brasil, principalmente dos da região Amazônica. Neste sentido e segundo MacRAE, os daimistas desta região conheceriam melhor e aceitariam as categorias e causalidades *oficiais* das doenças devido a uma maior acessibilidade aos sistemas médicos. Neles haveria um debilitamento das crenças em influências maléficas de entidades hostis e suas representações de doença estariam mais relacionadas com a idéia de um transtorno psicossomático. Entre estes indivíduos (que pertenceriam à corrente que Luiz E. Soares denominou *a nova consciência religiosa*) a noção de saúde incluiria elementos não necessariamente relacionados com o funcionamento corporal (escala de valores, tipos de interrelações, etc.), mas concebida como *um "equilíbrio com a unidade harmônica do todo, quase sinônimo de virtude, beleza e verdade"*. Neste contexto, o Santo Daime seria empregado como um instrumento para restituir o equilíbrio com o cosmos, evocando forças autocurativas que estariam latentes em todos (MacRAE, op.cit.: 135).

REPRESENTAÇÕES DE DOENÇA E CURA NO GRUPO DE FLORIANÓPOLIS

Crenças prévias sobre a doença

A Igreja de Florianópolis, sendo urbana, estando localizada no sul do país e contando com muitos seguidores "new age" estaria, no que se refere as suas representações de doença e cura, mais próxima às descrições de MacRAE que as dos outros autores que pesquisaram no Acre ou no Amazonas.

Entretanto, devemos considerar que este centro é relativamente novo e que seus membros estão se socializando dentro da Doutrina, então, diferente de outras Igrejas mais antigas ou mais isoladas, suas crenças prévias, ou seja, sua bagagem de conhecimentos já adquiridos em relação aos processos de saúde, doença e cura seriam ainda significativas.

Muitos destes daimistas cresceram e foram educados em cidades como Florianópolis, Porto Alegre, Montevideo, Buenos Aires, etc. dentro dos padrões médico-científicos. Mais tarde, começaram a modificar suas concepções por critérios mais "holísticos", como o homeopático, por exemplo e por tratamentos menos "agressivos", já que as terapias "químicas" (alopáticas) eram consideradas "muito pesadas" ou "tóxicas". Suas representações sobre a saúde, que tradicionalmente equivaliam à ausência de sintomas físicos, passaram a constituir conceitos mais amplos que envolvem um equilíbrio do corpo, da mente e do espírito, com o entorno natural e social. Reconhecendo a responsabilidade individual para manter o estado de saúde e, sentindo-se protagonistas do processo, experimentam e incorporam diversas estratégias, como a alimentação "natural", ioga, terapias individuais ou grupais, práticas esotéricas ou metafísicas, etc. para manter o equilíbrio.

Estas representações de saúde e doença, no entanto, não são compartilhadas por todos os integrantes do grupo. Este tema, por exemplo, não é prioritário naqueles que se sentiam "perdidos" na vida. Por outro lado, nos nativos do Santinho as concepções sobre saúde e doença correspondem, fundamentalmente, a conhecimentos da medicina popular. Estas pessoas geralmente não têm uma atitude de descrédito em relação à medicina "científica": correm aos hospitais, realizam estudos de laboratório, radiológicos, etc. e consomem medicamentos alopáticos, receitados por um médico ou comprados em farmácias.

Agora, tentaremos mostrar os diferentes significados da doença, dentro do grupo, e seus comportamentos em relação a ela.

A doença "física" e a dupla causalidade

Como já foi visto, o Santo Daime, como outros sistemas religiosos, reconhece *causas secundárias* e *últimas* para explicar a gênese das doenças, que dentro do grupo são denominadas "causas materiais" e "causas espirituais", respectivamente. Porém, isto não significa que frente a

todo o desequilíbrio se procure conhecer esta dupla causalidade. Na prática, as situações podem ocorrer mais ou menos como os comentários feitos a seguir e os exemplos que os sustentam.

Nas doenças leves ou de curta duração: gripes, amigdalites, viroses, gastroenterites, acidentes domésticos, etc., geralmente não se buscava o **por que** ("causas espirituais"), sendo suficiente entender **como** se produziu o transtorno ("causas materiais") o qual poderia ser explicado e resolvido através de conhecimentos médicos populares, "alternativos" ou científicos ("friagem", alimentação, bactérias, etc.).

Existem outras doenças, que inicialmente seriam interpretadas como as anteriores, mas ao não serem resolvidas num tempo prudencial, começariam a preocupar ao indivíduo. Elas seriam, por exemplo, os transtornos metabólicos ou hormonais, as dores articulares que se prolongam, as doenças infecciosas de lenta evolução: hepatites, infecções da pele, etc. Se os sintomas permanecem, com o correr do tempo os questionamentos iriam aumentando e se começaria a suspeitar de uma dupla causalidade. Agora já não interessaria somente saber **como** se produziu a doença ("causas materiais") senão também **por que** ("causas espirituais")¹.

Nestas situações, considera-se que o desequilíbrio inicial, o "espiritual", colocaria o indivíduo num estado de vulnerabilidade, podendo ser mais facilmente agredido por fatores "materiais". Desta maneira, os sintomas físicos já não seriam as causas do transtorno senão sua consequência, e sintomas aparentemente desconexos até esse momento, poderiam agora ser relacionados com uma única causa. Por outro lado, a mesma sintomatologia em diferentes pessoas poderia obedecer a causas distintas. Os rituais doutrinários, específicos de cura ou não, ajudariam a descobrir as causas "espirituais" da doença, que muitas vezes corresponderiam a crenças prévias do indivíduo sobre o invisível, mas que devido ao grande ecletismo desta Doutrina, poderiam compatibilizar-se com ela sem contradições.

Vejamos dois exemplos, nos quais duas fardadas explicaram, de acordo com suas crenças prévias, as causas "espirituais" de suas doenças. Para a primeira mulher, uma "nativa" que padecia

¹ Os daimistas reconhecem esta dupla causalidade. Entretanto, esta clara divisão entre o empírico racional ("causas materiais") e o simbólico ("causas espirituais") existiria mais na mente do observador do que na dos nativos, já que eles não estabelecem uma ruptura entre os domínios acessíveis ao saber e os domínios acessíveis à fé. Pelo contrário, coincidindo com Marc Augé (1986), pensamos que o empírico-racional e o simbólico se fundiriam parcialmente, dando-se sentido mutuamente.

de uma patologia cardíaca, a espiritualidade estava povoada por entidades que podiam "encostar" nas pessoas adoecendo-as, como foi seu caso; para a segunda, uma "artesã" com uma doença mamária, o conceito de espiritualidade estava relacionado com o desenvolvimento de outros valores de vida. Os exemplos mostram também os itinerários terapêuticos até chegar na Doutrina.

Ex. 9 Quando tinha dezesseis anos fiquei doente do coração, fiquei internada quarenta e cinco dias, recebi muita penicilina, emagreci muito, não caminhava, andava de cadeira de rodas...Depois que eu entrei no Daime, já tinha me fardado até, eu vi nos trabalhos que meu problema do coração...eu compreendi que era um encosto da minha avó procurando luz, sabe?, batalhando pela luz, né?...Depois, minha mãe que começou com as mesmas dores no coração, dormia com cinco travesseiros, coitada...Daí consultou com uma mulher espírita, que falou que era a causa da sua mãe que também tinha encostado nela. Mas ela não quer assumir esse fato, acha que fui eu que fiquei chamando o seu espírito...

Ex. 10 Y éso de las tetas, viste?, tiene una explicación: fui a un médico en Argentina y me dijo que el día que tuviera hijos...que era una cuestión de las hormonas. Después tenía la explicación de otro médico: que era por la comida. Yo estoy sintiendo con el Daime que no es ni por la comida, porque hace años que estoy comiendo bastante bien, ni por las hormonas. Estoy sintiendo que es por otro lado, es una cuestión del amor trabado...del corazón, de un egoísmo terrible mío...de una dureza en mi corazón, de un yo no querer abrirme...

Estas doenças nas quais se reconhece que um desequilíbrio "espiritual" teria gerado o desequilíbrio físico, podem ser, para os daimistas, experiências iniciáticas, porque a cura não seria simplesmente a recuperação do estado assintomático, senão que implicaria a modificação de hábitos geradores de doença, como observamos no fragmento seguinte do segundo exemplo recém apresentado:

Ex. 10 Pero me quedo con mis apegos, me quedo con mi egoísmo, me quedo con mi ego, yo estoy eligiendo estar enferma, entendés? Entonces, el día que me pueda abrir un poco...voy a ir al Daime. Voy a ir al médico?, no, no voy a ir, ésa ya no me la miento más, por ahí no va. La situación en este momento para mi es tan clara...mi teta es...pero sabes hasta qué siento?, que es un regalo, es la punta que alguien me tira para que yo me conecte: "te querés curar?, andá a tomar Daime", y de paso, viste?...fuiste a tomar Daime y se potencializó un montón de cosas que tienen que ver con tu ser, con tu evolución espiritual...

A doença "espiritual"

A doença também teria outra conotação dentro do grupo, a qual queremos enfatizar. Quando os daimistas expressam: "Na verdade somos todos doentes" ou "Todos precisamos curar-nos", estariam fazendo analogia entre os conceitos de "doença e cura" e os de "dormir e acordar" espiritualmente. Neste sentido, a necessidade de cura envolveria todos os seres humanos e se estenderia durante toda a vida, já que seria um caminho de crescimento espiritual, que não teria fim. Deste ponto de vista, **saúde e salvação** seriam conceitos equivalentes. Tais representações, adquiridas através da socialização na Doutrina, seriam centrais no discurso grupal, pois o Santo Daime seria considerado fundamentalmente um agente de "cura espiritual".

Para compreender melhor os significados da doença e a cura espiritual, seria necessário conhecer as representações desta Doutrina sobre as dimensões constitutivas do ser humano que seriam: o "Eu Superior", o "Eu Inferior" e o "Aparelho".

O "Eu Superior" seria uma "memória divina"² que mesmo sendo às vezes ignorada, todos a possuíam e à qual teriam acesso através de "revelações". O "Eu Inferior", conceito que se aproxima à noção de "ego", estaria constituído pelos aspectos intelectuais, emocionais e sensoriais, diferentes em cada indivíduo. Se o "Eu Inferior" não agisse harmoniosamente com o "Eu Superior", poderia converter-se no principal centro gerador de doenças³. O "Aparelho" seria o corpo "físico" do homem, em suas dimensões anatômicas e fisiológicas. Em relação ao tema, Groisman expressa:

² Groisman (1990) denominou *Verdadeira Identidade* à "memória divina" que, de acordo à cosmologia daimista, estaria presente em todos os seres humanos. O autor mostra, seguindo Eliade que tal concepção seria comum a várias tradições religiosas (budismo, hinduísmo, gnosticismo, etc.) segundo as quais o homem, em um passado mítico, teria vivido em um "estado de divindade" mas que, devido a suas paixões, o teria perdido (a queda). Todavia, ele buscaria uma volta a esse estado (o retorno) que segundo acreditar-se-ia, estaria numa *luz interior*.

³ Também se reconhecem dentro do grupo, porém, muito menos freqüentemente, as doenças devidas à "ação de terceiros", "provações" e doenças "cármicas". As primeiras seriam causadas por "trabalhos" efetuados para prejudicar as pessoas, por energias "negativas" no ambiente, etc. As segundas, seriam obstáculos colocados por Deus para que a pessoa evoluísse na espiritualidade. As terceiras, seriam as reconhecidas pelo espiritismo kardecista.

Los daimistas parten del principio que el ser humano común es ignorante en relación a su verdadera naturaleza y en relación a las fuerzas que determinan su existencia. Esta naturaleza no puede ser reducida a aspectos materiales y psicológicos. Ella sólo puede ser conocida a partir de una revelación (revelação). Esta ocurre, en general, en un evento ritual y sagrado, quando el individuo pasa por una experiencia significativa, que coloca en jaque su existencia "ignorante" y tiene contacto con otra dimensión personal, el Yo Superior. Al conocer esta otra "identidad", el individuo conoce su "divinidad interior", cuyo carácter de divinidad él desconocía o proyectaba en un plano externo, distante, inalcanzable. Esta "divinidad" interior no es la única naturaleza del ser, y si una dimensión complementaria. El "ser" daimista incluye también el "Yo Inferior", el yo ignorante, materialista y el aparelho, el cuerpo físico, el depositario del "Yo Superior" y del "Yo Inferior". Todas estas dimensiones del ser, para los daimistas, constituyen la naturaleza humana, e influyen decisiva y complementariamente en la vida del ser humano...

Los daimistas consideran necesario que los seres humanos se desarrollen espiritualmente para alcanzar el bienestar, sin embargo, sólo puede ser alcanzado a partir de un equilibrio, una armonía interior a través de la cual las elecciones del "Yo Superior", despreciadas anteriormente, porque el ser humano no tenía consciência de él, puedan emerger y ser colocadas en prática (práctica), en la vida cotidiana (Groisman, 1992:98).

O indivíduo que estivesse "dormido", não reconheceria a existência do seu "Eu Superior", e viveria governado por seu "Eu Inferior" no "mundo da ilusão", estando exposto a cometer erros de toda índole: nos seus pensamentos, sentimentos, relações interpessoais e hábitos de vida. Os erros cometidos por esta falta de "consciência" colocariam-no num estado de doença "espiritual", situação que poderia ser comparada ao conceito cristão de "pecado". Em algum momento, este desequilíbrio também poderia causar impacto no "aparelho" do indivíduo que, então, adoeceria fisicamente. Assim, doença espiritual e física seriam graus diferentes de uma mesma experiência de desequilíbrio.

O caminho da cura se iniciaria no reconhecimento do "Eu Superior", para depois poder incorporá-lo na vida cotidiana. Esta seria uma tarefa comprida e dolorosa, pois o "Eu Inferior", nas mais variadas manifestações do "ego", resistiria em perder o comando da vida do indivíduo e permanentemente colocaria obstáculos no caminho.

A paulatina liberação dos limites impostos pelo "ego" é comparada pelo Padrinho Ênio com o nascimento físico: assim como para nascer se deve, dificultosamente, abandonar o útero materno, para nascer a espiritualidade deveria quebrar-se, também dificultosamente, a "casca protetora do ego". O nascimento biológico implicaria a morte da vida fetal, e o nascimento espiritual (re-nascimento) implicaria a morte da vida de "ilusão".

O domínio do "Eu Inferior" não significaria para os daimistas o aniquilamento do "ego", senão uma reinterpretação e direcionamento das suas potencialidades para atuar no serviço de uma causa que transcenderia ao indivíduo ⁴. No dizer de Laing, o "ego" transformar-se-ia-se "*em servo do divino e não mais seu traidor*" (Laing, 1972:104). Tanto nos rituais quanto no cotidiano, e sobretudo na vida comunitária devido as suas estreitas interrelações, os daimistas iriam descobrindo os sutis limites entre um *Ego servo* e um *Ego traidor*. Assim, por exemplo, a humildade seria um valor fundamental mas sem perder a auto-estima; a caridade para com os "irmãos" não deveria se confundir com a superproteção; a desvalorização de certas qualidades do "Eu Inferior" (habilidades inatas, capacitações, etc.) seria falta de consciência e não humildade; a timidez seria uma manifestação do orgulho, etc.

Em relação aos bens materiais, os daimistas buscariam um equilíbrio na não acumulação dos mesmos, mantendo um critério de prosperidade. No que se refere ao corpo e às vestimentas, podemos assinalar que são assuntos importantes na busca de um equilíbrio: a higiene e a austeridade, mas sem cair na vaidade, nem no abandono pessoal e assim por diante.

Este redimensionamento das funções do "ego" seria compatível com o caminho da *individuação* descrito por Jung, entendendo-se como "*a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano; é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinante de um melhor rendimento social*" (Jung, 1987:49).

Vejamos como um fardado descreveu metaforicamente o lugar que o "Eu Inferior" deveria ocupar na sua vida. Este homem menciona um castelo que seria seu "Aparelho", um jardineiro e um cozinheiro que seriam o "Eu Inferior", e um rei que seria o "Eu Superior":

Ex. 11 En el castillo, los que mandan, son los que en realidad tendrían que servir a ese rey, no?. Entonces llega un momento que ese rey viene y dice: "Bueno, se acabó el caos, yo le voy

⁴ Relembramos que, segundo opinião de vários pesquisadores, os agentes psicodélicos teriam a propriedade de alterar a relação consciência/inconsciente levando a uma diminuição da fixação egocêntrica (ver capítulo I).

a mostrar a cada uno de ustedes cuál es su función acá adentro". Entonces dice : "Vos sos el jardinero, andá a arrumar las flores en el jardín, vos sos el cocinero, hacé la comida para todas las personas del castillo". Cada uno va volviendo a sus funciones, entonces vos ponés las cosas en su lugar... vuelven a funcionar, los comandos vuelven a funcionar como son, no?...

Quando o "Eu Inferior", em qualquer das suas aparências consideradas negativas, se manifesta ritual ou cotidianamente de maneira exagerada ou grotesca⁵, os daimistas, de certa maneira, o "personificariam" denominando-o "bichão", podendo expressar por exemplo: "Na verdade eu estou sem vontade nenhuma de trabalhar, mas eu vou... não vou continuar aqui alisando o "bichão";...ou "Sempre vêm esses pensamentos eróticos, às vezes quando estou acordada, às vezes mesmo nos sonhos. Eu sei que é o "bichão" do sexo que quer me pegar...", etc.

Os "bichões" da inveja, preguiça, vaidade, rebeldia, dúvida, medo, etc. poderiam "pegar" o sujeito de maneira circunstancial porém, se ele não estivesse atento e não lutasse para se liberar poderiam dominá-lo permanentemente, dificultando seu crescimento espiritual. Estes traços negativos da personalidade, "personificados" em seres monstruosos, os "bichões" tornam-se realmente desprezíveis para os daimistas, além de converterem-se em entidades mais reais e concretas, na luta para vencê-las.

"O Daime é o Daime"⁶

Para os daimistas, o Santo Daime seria uma bebida eficaz para paliar os sintomas físicos e mentais de uma doença. Entretanto, ele seria eficaz ⁷ fundamentalmente como agente de "cura

⁵ Em algumas ocasiões aconteceria o oposto: o "Eu Inferior" pareceria estar aniquilado e o indivíduo prostrar-se-ia, não se relacionando normalmente com seu entorno. Essa atitude, interpretada como um desequilíbrio, é designada com o termo "rodar". Também estão expostos a "rodar" os indivíduos que se sentem iluminados e atuam como se o estivessem; aqueles que não se consideram merecedores da misericórdia divina, etc. "Rodar", em linhas gerais, seria fracassar na tentativa de equilibrar o "Eu Superior" e o "Eu Inferior"; este termo conotaria desequilíbrio mental e implicaria uma certa discriminação e segregação do indivíduo "rodado". Estes casos são numericamente insignificantes dentro do grupo.

⁶ Ver anexo.

espiritual" (e como consequência os sintomas físicos, se existissem, iriam desaparecendo). Este hino, "recebido" por uma "fardada" do grupo sintetizaria as representações daimistas em relação aos poderes do Santo Daime:

Eu tomo Daime que é para conhecer
 Conhecer a beleza de viver
 Dentro desta Luz
 Do meu Eu Superior

Eu tomo Daime que é para aprender
 Aprender a ter amor no coração
 Andar pela estrada da vida
 Com toda liberdade

Eu tomo Daime é para renascer
 Renascer no caminho da Verdade
 Para encontrar a paz
 Vós me livre dos enganos.

O Santo Daime, segundo os adeptos, possibilitaria o "acordar" da espiritualidade. Estas seriam vivências iniciáticas que, apresentando-se de maneiras muito diversas, confrontariam o indivíduo com a fragilidade e finitude da sua matéria e com um inequívoco sentimento de eternidade e unidade com todo o universo. Estas experiências, que para os daimistas seriam "verdadeiras" e profundamente transformadoras, paradoxalmente, seriam praticamente inerrarráveis. Assim, em algumas ocasiões, poderiam recorrer a metáforas ou comparações, que sempre julgariam inadequadas e muito aquém da essência da vivência. As palavras não só seriam

⁷ O Santo Daime seria uma terapia na *esfera das causas*. De acordo com Buchillet (1989), neste tipo de terapias a eficácia seria inquestionável, pois haveria um conhecimento e aceitação da teoria na qual ela se sustenta. Deste modo, se durante os rituais daimistas aparecessem sintomas de uma enfermidade física, poderia dizer-se que o Daime está "botando tudo prá fora" ou seja, limpando o organismo; se não se produzissem as melhoras esperadas poderia interpretar-se como uma falta de "merecimento" do indivíduo; se ele morresse, poderia dizer-se que era seu "carma"; se houvesse uma melhora sintomática seria devida ao Santo Daime e não aos outros tratamentos talvez implementados e assim por diante. Em algumas circunstâncias, o Santo Daime também seria utilizado na *esfera dos efeitos*: em aplicações locais (feridas, infecções) e em patologias banais quando é administrado para "cortar" os sintomas.

insuficientes, às vezes também seriam um obstáculo, pois ao querer verbalizar a experiência, esta seria colocada dentro dos moldes da linguagem que limitariam e filtrariam as percepções ⁸.

O seguinte exemplo é um texto escrito por uma fardada, uma artesã estrangeira residente em Florianópolis, descrevendo uma vivência ritual de "acordar" para a espiritualidade:

Ex. 12 Cuántas lágrimas para ablandar un poco el corazón

Siento así la peor miseria
 El darme cuenta que no amo, que nunca amé
 Cómo poder amar con tanto ego?
 Cómo poder amar con tanta dureza en el corazón?
 En cada instante, en cada acto
 Estar alerta, observar
 Y hoy lo digo desde otro lugar
 No deseo estar fuerte
 Porque me olvido
 Me miro, me miro
 Cuánto sueño, cuánta ilusión, cuánta mentira!
 Me dá hasta un cierto sabor amargo
 Sólo yo podía creer tanta mentira
 Sólo aquel yo que está en este cuerpo
 Hará cuántas vidas, cambiando de disfraz
 Podía creerse su actuación
 Cada afirmación de aquel yo
 Era un sufrimiento más profundo
 De repente todo explota
 Viene el caos
 Aquel yo se queda un poco quieto
 Entonces la Existência comienza a hablarnos
 Bajito: conciencia, no te calles
 Ego, no te quiero
 Llegó el dueño de casa, el huésped puede irse
 Pido a Dios con todo mi corazón
 Que me ayude a despertar
 Que se me limpien los ojos para poder ver
 Pido a Dios que comience a vibrar el amor
 Que estaba muerto en mí.



⁸ Isto não ocorreria unicamente entre os daimistas. A literatura sobre experiências místicas induzidas ou não, mostra a dificuldade de verbalizar tais experiências. Cohen (op.cit.) a comparou com a tarefa de ensinar as cores a um cego e para Jordan (1972) seria como tentar explicar como equilibrar-se numa bicicleta.

O caminho da "cura espiritual" proposto pelo Santo Daime seria um *purgatório* e, segundo expressão de Monteiro da Silva (1980), no duplo sentido do termo. Por um lado, sob a ação da bebida emergiria material inconsciente que seria interpretado à luz dos quatro pilares doutrinários: amor, verdade, harmonia e justiça, os quais propiciariam o reconhecimento dos erros, o arrependimento e a busca do perdão. A outra face do *purgatório* seriam as catarses fisiológicas rituais (vômitos, choros, defecações) como vias visíveis e concretas de eliminação das "impurezas" físicas, mentais e espirituais⁹.

Este *purgatório* implicaria reiteradas vivências rituais de "limpezas" e reordenamentos das funções corporais e mentais, geralmente de intenso sofrimento. As "histórias que se limpam", os "ensinamentos que se revelam", os "erros que se consertam", em síntese, o crescimento espiritual que se almeja, se produziria através de profundos impactos no corpo e na mente do daimista: sensações de esgotamento extremo ou destruição corporal, sofrimento mental que pareceria não ter fim nem limites, visões terroríficas, etc.¹⁰. Através destas vivências, essencialmente corporais, a pessoa iria elaborando um pensamento "metafísico", como foi assinalado por Luiz Eduardo Soares, a partir da sua própria experiência com Santo Daime:

...como metaforizar as convulsões de estômago e intestino, e suas previsíveis, mas não menos dolorosas conseqüências? Não, meu amigo, essa mácula rude em cenas que lhe soam elevadas retrata parte essencial das contorsões do espírito...As divagações quase metafísicas retiram sua força de contrapartidas emocionais e também corporais, fisiológicas. A intensidade da angústia, do pânico ou do abandono, percorre o corpo; são movimentos de órgãos, interfere em seu instável equilíbrio e determina o mal-estar dos excessos, contrações e vômitos.

Quantas vezes, vomitando ao lado de um desconhecido ou de uma desconhecida, senti cair o que, então, parecia-me a última resistência do orgulho e da vaidade. E, talvez estranhamente, este sentimento era positivo; não me enchia de vergonha, mas do comovido

⁹ Às vezes durante os rituais surgem dores ou outros sintomas inesperados como febre, erupções cutâneas, hemorragias uterinas fora do ciclo menstrual, etc. Estes sintomas, que para a medicina "científica" seriam patológicos, aqui são interpretados positivamente, pois seriam outras maneiras de eliminar material tóxico.

¹⁰ Todavia, não devemos imaginar que um ritual doutrinário se vivencia como um estado coletivo de sofrimento. Todos os daimistas conhecem este *purgatório* porque o atravessaram e circunstancialmente voltam a experimentá-lo. Mas desde nosso primeiro contato com o grupo (1989) até hoje (1994), temos notado mudanças neste aspecto: as pessoas aparentemente agora sofrem menos ou controlam melhor seu sofrimento. Os daimistas também percebem estas modificações e as atribuem às "limpezas" que o Daime já teria efetuado neles.

reconhecimento de uma comunhão que advinha de nossa comum indigência física. O coração parecia encher-se de alegria e os olhos de um brilho impróprio, numa exaltação à fraternidade descoberta sob andrajos, entre espasmos e prefigurações de morte. O corpo e sua miséria determinam a finitude e circunscrevem os limites dessa coisa-mente. O espírito vem render-se à poça de saliva pútrida. E há beleza neste quadro, meu amigo (Soares, op.cit.: 230).

Às vezes, estas vivências de sofrimento ritual não seriam compreendidas imediatamente pelo indivíduo que deveria esperar o momento "certo" para que a "Verdade" lhe fosse desvelada. Em geral, o daimista aceita tais situações sem rebelar-se, pois este seria o caminho que inevitavelmente deveria percorrer em sua própria história de cura ¹¹. Exemplo disto temos no relato número 1 (página 14). De fato, trata de um indivíduo que, diante de uma experiência não compreendida, não se rebela, mas, por um lado a aceita e, por outro, parte na busca do esclarecimento da mesma. Tal relato conclui deste modo:

Ex. 13 Depois dessa experiência eu comecei a achar que eu era aquilo...que eu tinha aquilo ali dentro de mim..."Meu Deus, de onde vem tudo isso?, me ajuda porque eu não estou sabendo o que é que eu vou fazer disso tudo, né?, Meu Deus, eu quero procurar uma cura pra isso tudo"... Eu via que tudo tinha muito a ver com a sexualidade, entende?, essas entidades tinham muito a ver com a sexualidade das pessoas...e aí eu pensei: "Eu vou lá pro Mapiá, eu vou pedir uma ajuda, tem que ter uma cura para isso, porque o hino estava dizendo que no mundo se cura tudo, né?", "As estrelas me disseram no mundo se cura tudo"... e eu confiei que ia ter uma cura pra isso tudo...

Outras vezes, estas vivências rituais seriam completadas com "entendimentos" ou "mirações"¹² de outros valores de vida, que possuiriam um conteúdo espiritual coerente com esta cosmologia, como veremos no seguinte exemplo de uma mulher que teve uma vivência ritual de morte e a partir dela começou a compreender as causas de sua ansiedade e medo da solidão:

¹¹ A importância de um contexto significativo para o sofrimento remete à ideia de Frank (1974) que opina que as sensações ou emoções intensas, às vezes mais desprazerosas que a doença, sendo vivenciadas em um contexto de esperança e fé na cura poderiam restaurar o equilíbrio. Mas se o sofrimento se enquadrasse em situações de desolação e desesperança, poderia conduzir à morte.

¹² O conceito de "entendimento" pode ser comparado ao de *insight* e o de "miração" ao de *visão*.

Ex. 14 Era sensação de falta de ar, trancava, trancava, trancava...aí eu me deitava...Muitas vezes ela vinha, me massageava e dizia que eu tinha que relaxar, que abrisse, que deixasse a coisa de ser uma angústia, que botasse pra fora, que chorasse... Houve um momento que eu achei que tava morrendo, né?, Eu dizia para ela: "Vou morrer, vou morrer, vou morrer"...não tinha mais ar, não conseguia respirar mais, era muito sofrimento, era muita coisa, achava que não ia passar dessa...Depois fui relaxando...fui relaxando nos trabalhos e no dia a dia fui entendendo muita coisa...Aí veio todo um processo para mim: eu era muito ansiosa por viver sozinha, tinha muitos medos, não medos de bichos, medo da solidão, disso, daquilo, daquilo outro, e foi abrindo para mim que não é nada disso, sabe?, que a gente está só mesmo, somos nós sós...e o universo, eu fui entendendo isso, fui começando a entender tudo claro...

"Receber uma cura". "Curar-se na Doutrina".

Os fardados utilizam dois termos para referir-se à cura: "receber uma cura" e "curar-se na Doutrina". O primeiro, seria um evento concreto de volta ao equilíbrio, que acontece durante um ritual, geralmente de ocorrência súbita e fortemente emocional. O segundo, indicaria um processo lento quase imperceptível de crescimento espiritual.

Às vezes, com o termo "receber uma cura", os daimistas designam os processos ocorridos em pessoas que chegam doentes na Doutrina e depois de submeterem-se aos seus rituais, experimentariam uma remissão sintomática. A participação destes indivíduos pode ser parte de um itinerário terapêutico, por isso, após a desapareção do transtorno, se consideram curados e muitas vezes se afastam da Igreja.

Outras vezes, sobretudo entre fardados, "receber uma cura" pode ser o momento culminante de uma longa busca de equilíbrio corporal, mental ou espiritual e que poderia ser descrito precisamente como e quando se produziu, como vemos neste exemplo de uma mulher que, segundo seu depoimento, padecia de uma artrite de longa evolução:

Ex 15 Agora eu recebi a cura. Foi no Hinário de Nossa Senhora da Conceição. Daí, foi no final...fiquei muito emocionada, chorei bastante, foi muito bonito o trabalho, depois de ter sofrido tanto...No começo me veio uma luz, de Nossa Senhora que me deu a cura. Eu não vi Ela, só vi uma luz azul, vi o Hinário, bonito, via o mar, o fundo do mar, com a água bem limpa, bem limpa, bem transparente, bem lindo, mesmo, ai eu senti, Ela não falou, só senti, foi muito bonito esse Hinário...

A segunda expressão: "curar-se na Doutrina", seria um processo de evolução espiritual que estender-se-ia por toda a vida, sendo os rituais e o cotidiano territórios propícios para curar-se. Este caminho, em geral, é longo, difícil e doloroso pois as mudanças não seriam instantâneas nem "mágicas" e muitas vezes haveria retrocessos, quando o indivíduo reincide em seus "erros". A seguir, vejamos como um daimista interpretou o processo de "curar-se na Doutrina":

Ex. 16 En realidad el Daimé es un camino de cura. Cada doctrina, cada movimiento, cada religión también es de cura, no?...Pienso que la cura es éso: "religar", veo a la religión como una cura...La cura espiritual, o sea, el regreso a uno mismo, es una cosa que trae como consecuencia la cura física...La cura es el despertarse, o sea, es tomar conocimiento de cosas que están en algún lugar de vos, pero que hasta ese momento estaban dormidas, no? y vuelven así a un primer plano...

El trabajo de Cura me parece que es el trabajo de conocimiento, que no acaba nunca, no?...o sea, vos estás trabajando continuamente en éso para curarte, no?... Enio muchas veces dice que si estuviéramos curados no estaríamos aquí...que la misión aquí en la tierra, que es la historia de estar vivos, es justamente porque vinimos a relebrar alguna cosa...entonces...todos estamos en el mismo barco, todos nos estamos curando, no?...

Tanto para "receber uma cura" como para "curar-se na Doutrina" o indivíduo deve "merecê-lo" e isto seria uma decisão Divina e não humana. Assim, o processo de cura teria dois pólos: em um estaria o homem "trabalhando" para "merecê-la" e no outro estaria Deus, que lha daria quando ele a "merecesse". Os daimistas, no entanto, consideram que a cura não chegaria só por "merecimento" senão, e fundamentalmente, pela "infinita misericórdia Divina" que sempre daria uma nova oportunidade ao homem, como se expressa neste depoimento:

Ex. 17 Aí eu disse: "Ênio, eu não me sinto mais em condição, eu não me acho digna nem de estar fardada nem de estar na mesa, acho que não tenho merecimento". Aí o Ênio me falou: "Não, ninguém tem, se fosse por merecimento ninguém estaria em lugar nenhum, é pura misericórdia...e nós estamos aí procurando ver essas coisas para podermos limpar delas, não?, tu vás levar elas além da morte, entendes?, tu vás te encarar com elas na hora da tua morte..."

"Curar-se na Doutrina" significa, para os daimistas, transitar pelo caminho de salvação proposto pelo Santo Daime. O processo de cura seria, então, para estes indivíduos, um processo de aquisição de *poderosas e duradouras disposições e motivações* (Geertz, op.cit.) e o conseqüente abandono de outras que foram tornando-se insignificantes a partir dos "ensinamentos revelados". Em outras palavras, o caminho da cura seria um processo de transformação durante o qual o daimista iria incorporando paulatinamente o *ethos* e *visão de mundo* desta doutrina religiosa.

Indicadores concretos de cura

As transformações que os daimistas consideram curativas em suas vidas abrangeriam vários aspectos e poderiam sistematizar-se da seguinte maneira: modificações na personalidade; modificações nas relações com o corpo; reinterpretação das histórias de vida; modificações nas relações com a sociedade em geral; modificações nas relações com a natureza e reinterpretação das concepções de trabalho.

Modificações na personalidade. Talvez a mudança fundamental na vida dos daimistas seja o sentimento de ter "acordado" que lhes permite uma relação mais "verdadeira" com o que os rodeia. Sentem ter maior "consciência" nos atos realizados, sentem aumentada, também, a capacidade de auto-observação e a disposição para modificar pensamentos e condutas "erradas". Também expressam ter melhorado a atenção para perceber elementos ou situações que antes eram ignoradas ou menosprezadas.

Ao compreender que o homem deve comandar seu "Eu Inferior" e seu "aparelho", estão aprendendo a controlar estes níveis "inferiores" e assim vão aumentando a autoconfiança, a disciplina e a austeridade em suas vidas.

Consideram também ter uma "nova" compreensão frente a situações aparentemente adversas, as quais, mais do que problemas, agora seriam vistas como desafios, sendo encaradas

com maior paciência e tolerância e talvez, por isso, gradualmente vão diminuindo suas angústias, ansiedades, preocupações e "apegos". Expressam também estar aprendendo a ser mais discretos e comedidos em suas palavras, ações e hábitos, revalorizando o poder do silêncio.

Modificações nas relações com o corpo. De acordo com José C. Rodrigues o corpo humano seria uma massa de modelagem onde cada sociedade imprime formas características, "*formas nas quais a sociedade projeta a fisionomia do seu próprio espírito*" (Rodrigues, 1986: 62). No corpo dos daimistas também estariam impressas as marcas desta cosmologia: para a Doutrina do Santo Daime, como já foi descrito, seus seguidores seriam "guerreiros da ordem do Geral Juramidã" e, à medida que as pessoas vão internalizando este conceito, vão adotando corporalmente uma atitude coerente com esta representação: as posturas vão corrigindo-se, o caminhar torna-se mais erguido, os movimentos mais precisos e seguros, sem demasiada gesticulação ou irritabilidade.

Ao compreenderem que o corpo deve estar a serviço do homem e não vice-versa, vão aprendendo a dominar os impulsos de prazer ou gratificações para o "aparelho". O corpo começa a perceber-se como um instrumento de "trabalho" havendo uma maior exigência de esforço corporal disciplinado e metódico. Desenvolver-se-ia também a "consciência" de cuidar deste instrumento, mantendo-o "limpo" tanto externa quanto internamente, evitando "intoxicá-lo" com comidas "pesadas", substâncias "químicas" (drogas, medicamentos), álcool, vida desregrada, etc.

O corpo também passa a ser visto como o recinto do "sagrado" e nele estaria refletido o espírito do homem. Barbas ou maquiagem excessiva são vistos como formas de ocultar o rosto e isto, nas representações grupais, também seria uma maneira de ocultar o espírito. Assim, um rosto despojado destes elementos, sorridente, sereno e com olhar sincero, mostraria um espírito "limpo" e para os daimistas, este rosto teria mais beleza que outro que simplesmente tivesse feições proporcionais.

Há também modificações na percepção e na vivência da sexualidade. A homo ou bissexualidade é reconhecida como doença e se "trabalha" para alcançar a cura. Em indivíduos heterossexuais há uma vivência mais "consciente" da sexualidade que para alguns implica uma

diminuição ou suspensão desta atividade¹³. A virgindade pré-matrimonial sobretudo a feminina, é um estado valorizado dentro do grupo.

Reinterpretação das histórias de vida. Tal reinterpretação estaria baseada na compreensão que cada indivíduo é o artífice de seu próprio destino e não uma vítima dele. Deste modo, as situações conflitivas, os infortúnios, as doenças ou outros fatos considerados negativos que antes resultavam incompreensíveis ou pareciam simplesmente "azarosos" são reinterpretados com uma "consciência" diferente e o indivíduo vai assumindo sua responsabilidade frente a tais situações. Esta nova compreensão vai gerando uma necessidade de "limpar a história" que significaria corrigir os pensamentos, sentimentos ou condutas "erradas" que teriam originado estes acontecimentos.

Também há uma revisão de situações familiares conflitivas, buscando uma reconciliação com estes vínculos primários. Neste processo, talvez influíssem as representações doutrinárias de "pai, mãe, irmão e filho" (Deus Pai, Virgem Mãe, etc). Há, inclusive, uma revalorização do esquema tradicional de família o qual antes geralmente criticavam.

Em ocasiões em que se encontram envolvidos em situações de desarmonia, desentendimentos ou tensões, os daimistas procuram manter (contrariamente ao que, segundo expressam, teriam efetuado antes) uma atitude conciliadora, compreensiva e paciente, "apaziguando" em vez de atacar ou rebelar-se.

Modificações nas relações com a sociedade em geral. Há um abandono progressivo da vida social: festas, reuniões, espetáculos, etc. e também das atividades de trabalho daqueles que se "entregaram" totalmente à Doutrina. Muitas das atividades sociais que antes eram consideradas de "diversão" agora são redimensionadas como tendo sido de "distração", para fugir da angústia que lhes gerava a falta de sentido em suas vidas. Tendo encontrado na Doutrina um "verdadeiro"

¹³ Da época do Mestre Irineu à atualidade, alguns casais vivem em "união espiritual", ou seja, sem atividade sexual.

sentido de vida, estas atividades do "mundo da ilusão" já não teriam sentido, e os daimistas preferem investir esse tempo e energia na resolução de problemas que afetam suas próprias vidas.

Modificações nas relações com a natureza. Talvez como oposição ao "mundo da ilusão", a natureza passa a ser vista como uma força protetora para o homem. Em qualquer manifestação (astros, animais, vegetais, minerais) ela é uma fonte de mistérios nos quais o homem, estando em "sintonia", poderia penetrar. Os daimistas vão estabelecendo uma relação mais "humanizada" com o meio natural, preservando-o e "harmonizando-se" com ele.

Reinterpretação das concepções de trabalho. De acordo com a cosmologia daimista, cada pessoa teria uma "missão" na vida, sendo, muitas vezes, "revelada" pelo "Daime". Desta maneira, os trabalhos "materiais" empreendidos não são unicamente um meio de subsistência, senão que também seriam o cumprimento da "missão". Esta missão deve ser assumida com a maior responsabilidade possível, pois isso se constituiria em via concreta de crescimento espiritual para a pessoa.

O trabalho "material" (o cotidiano) e o trabalho "espiritual" (os rituais) são praticamente duas caras de uma mesma moeda, um se refletiria no outro, sendo sua expressão e sua síntese: um trabalho "material" responsável, atento e perfeito, permitiria um trabalho "espiritual" de similares características. Pelo contrário, aquele que vivesse "atrapalhado" no seu trabalho "material", realizaria um trabalho "espiritual" também de semelhante qualidade.

Neste relato que colocamos como exemplo, a informante sintetizou modificações ocorridas em vários aspectos da sua vida: personalidade, relação com o corpo, relações com a natureza, reinterpretação de sua história de vida e das suas concepções de trabalho. Estas mudanças foram para ela indicadores de cura e a partir desta nova ótica reavaliou a "inautenticidade" de sua vida anterior:

Ex. 18 Cómo te puedo decir?... es todo de la cabeza. Yo siento que estoy todavía curándome: sentirme, empezar a comunicarme y a sentir las cosas y a ver todo a mi cuenta, no?, todo por mí, que saliese de adentro mío... Antes yo no sentía por mí misma, todo era como empujado, como encajado, es como difícil de explicar: no encajaba conmigo, me sentía nula, nula, nula, no sentía interés por nada, no me importaba nada... estaba ahí y vivía, todo sobre mentira, a los empujones: "crecé, comé, ponéte, trabajá, salí, vení"... golpes y empujones ...

El amor, la luz, para mí éso ahí era todo ilusión... La vida es ésto: la materia, el sufrimiento, el comunismo, ser hippie y la moda y las drogas y más fuertes mejor y no conseguía salir de éso, porque ésa fue la realidad que yo viví... Mi viejo nunca vivió consciente, siempre en la oscuridad, siempre en lo ruim, siempre sufriendo... y yo quería seguir sufriendo... entonces, tenía la droga para sufrir, tenía la bebida para sufrir... La vida era éso...

Yó nunca me había puesto a criar plantas... no colocaba um cuadro a mi gusto, colocaba el cuadro para que tape aquella cosa y dió, se podía caer la casa abajo... Pero ahora no, ahora queremos mejorar, queremos arreglar la casa, queremos que los guries se arreglen la boca, queremos comprar um aparato más grande para trabajar... Y yo?: ahora estoy más suelta, todo es más simple, tengo más vida, todo es más colorido, con más luz, sentís, no?... Yo antes decía: "Ah!, estoy aquí en Brasil porque hay más playa, hay más sol, pero no tenía amor a la playa, yo iba y hacía pichi en el agua... ahora ya la consciencia me mexe, es cada en las cosa como tirarle mugre al vecino, todo me mexe, todo lo hago con más amor... estoy como más ligada...

CAPÍTULO V

O MODELO DE GROF E A EXEGESE DAIMISTA

De acordo com os argumentos da Psicoterapia Psicodélica, os agentes alucinógenos produzem uma *positive desintegration*, pois trazem à luz elementos inconscientes desconhecidos ou indesejáveis que estariam gerando algum tipo de desequilíbrio mental ou psicossomático. Entretanto, e talvez como característica fundamental, já que diferenciaria este tipo de psicoterapia de outras modalidades que se restringem aos níveis biográficos, através da *positive desintegration* se atingiria a *emergência* de "valores" que proviriam de níveis mais elevados e, ao mesmo tempo, mais profundos do inconsciente, o *inconsciente coletivo*, que seriam intrínsecos da mente humana e cuja característica essencial seria a de possuir conteúdos espirituais.

Segundo Assagioli, estes "valores" às vezes tomariam a forma de valores religiosos e outras vezes poderiam manifestar-se como "valores" éticos, estéticos, altruístas, humanitaristas, heróicos, etc. A emergência de "valores" intrínsecos através da Psicoterapia Psicodélica, processo às vezes intensamente doloroso, se denominou *emergência espiritual* ou *abertura espiritual*.

Grof, que pesquisou durante várias décadas o processo de *emergência espiritual*, postulou que ela se produziria quando o indivíduo alcançasse o *Domínio Perinatal* do seu inconsciente, domínio que se reconheceria pelas situações experienciais de *morte* e *renascimento* durante as sessões psicoterapêuticas.

Os objetivos da Psicoterapia Psicodélica: *positive desintegration* e *emergência espiritual*, também são objetivos procurados nos rituais daimistas. As experiências rituais de *positive desintegration* são, como temos assinalado, experiências diretas corporais e mentais, às vezes de grande sofrimento, denominadas "peias, passagens difíceis, morte", etc., às quais outorga-se-lhes poder terapêutico, expressado de várias maneiras, por exemplo: "Quando a gente toma Daime sai

toda a coisa podre, a coisa ruim que a gente tem"; "O Daime chega até o fundo de cada um, mostrando o que a gente quer e não quer ver", "Com o Daime tu apanhas, mas é assim mesmo, tu tens que apanhar para aprender", etc. Quanto à *emergência espiritual*, que na Psicoterapia Psicodélica assume formas particulares em cada paciente, no Santo Daime, estas formas seriam modeladas e orientadas de acordo com os fundamentos doutrinários.

Considerando estas coincidências, pensamos poder compreender o fenômeno da "cura espiritual" entre os daimistas através de uma das teorias da Psicoterapia Psicodélica, a de Stanislav Grof.

Neste capítulo, primeiramente mostraremos exemplos de narrativas de experiências rituais daimistas, onde se encontrariam elementos dos quatro domínios do inconsciente, descritos por este autor. Depois, assinalaremos as coincidências e as diferenças entre o modelo de Grof e a exegese daimista de doença e cura. Mais tarde, sintetizaremos as limitações encontradas na aplicação deste modelo e, por último, tentaremos mostrar as interpretações "nativas" sobre o poder curativo das experiências rituais.

OS QUATRO DOMÍNIOS DO INCONSCIENTE EM NARRATIVAS DAIMISTAS DE EXPERIÊNCIAS RITUAIS.

Nas narrativas analisadas podem ser encontrados elementos dos quatro domínios do inconsciente descritos por Grof: *Barreira Sensorial*, *Inconsciente Individual*, *Domínio Perinatal* (incluindo suas quatro MPB) e *Domínio Transpessoal* (ver capítulo I), que a seguir exemplificaremos.

BARREIRA SENSORIAL: O seguinte exemplo diz respeito às modificações dos órgãos da visão, os "fosfenos". Em outros casos, porém, menos freqüente, as alterações poderiam estar referidas aos demais órgãos sensoriais. Quando este informante se refere aos "seres das pirâmides do Egito" está fazendo menção às figuras características das esculturas de baixo-relevo egípcias:

Ex. 19...eu via seres das pirâmides do Egito, que passavam na minha frente, assim, eram todos seres que passavam, transformando daqui a pouco, eu via mandalas, se transformando no chão, tudo abrindo, como se tivesse um tapete indiano, sabe?, coisas de muitas cores, tudo muito colorido e se transformavam a cada momento, a cada momento tudo ia se transformando em coisas, assim...

INCONSCIENTE INDIVIDUAL: Neste exemplo, a avó da informante ocupava o lugar materno pois a criou e a educou, tendo-se estabelecido entre ambas uma relação conflitiva.

Ex. 20 Minha avó... por exemplo...eu era uma pessoa que nunca tinha entendido à minha avó, e um dia o Daime mostrou a vida dela...parecia um filme, para eu entender o relacionamento dela comigo e eu com ela...o Daime em mim tem trabalhado muito nesse sentido: em mostrar o porquê de todas as coisas em minha relação familiar. Eu com a minha avó me dava muito mal, não é?...Eu sentia que ela não sofria, que ela não era meiga, que ela isto, que ela aquilo...então entendi o porquê disto...não sabia, eu só via a parte exterior, então via ela como uma pessoa chata, entende?, e o Daime mostrou a vida dela, desde quando ela ficou sozinha com quatro filhos, oitenta anos atrás, numa aldeia deste tamanho, viúva...aí me mostrou o que que ela fez durante todo esse tempo até ela morrer, aí veio...no final veio o entendimento com ela, a minha harmonia com ela no outro plano, né?...

DOMÍNIO PERINATAL: Este domínio estaria constituído por quatro matrizes que encontrariam sua base biológica nos quatro estágios do parto. Nas narrativas dos daimistas, haveriam experiências dominadas por uma *MPB* e outras que pareceriam ser de transição de uma a outra matriz. Nos dados coletados, temos encontrado poucas referências a elementos concretos do nascimento biológico, havendo um predomínio dos elementos simbólicos das diferentes matrizes. Antes de exemplificar cada uma destas matrizes, colocaremos dois relatos que poderiam mostrar a ativação de dimensões biológicas do *Domínio Perinatal*, no entanto, como acabamos de expressar, foi raro escutar este tipo de narrativas:

Ex. 21 Eu fui voltando, como se fosse me transformando, eu via dentro, fechava os olhos e a sensação era que estava me transformando em feto de novo, dentro do útero da mãe, e aquela coisa me envolvendo, me envolvendo, me envolvendo...e quando eu me vi estava um nenê de novo, um bebezinho, bem pequenininho, aí, dentro do útero. E aí, depois disso, eu me vi num túnel, eu não tinha corpo, mas eu senti que era a mesma pessoa, não tinha corpo, eu voava no espaço, no meio do túnel, estava tudo escuro...

Ex 22 De repente, eu caí no chão e aí comecei com as dores, eram dores de parto, mesmo...Eu não sei se eu era minha mãe naquela hora e eu que tava nascendo, ou se alguém tava nascendo de mim, mas as dores eram muito fortes...muito fortes...e vinham umas imagens que até agora eu não sei...mas aquela coisa era muito incrível, eu te juro...não dá pra acreditar...

MPB I positiva: Esta experiência estaria associada a memórias de uma vida intrauterina tranqüila e prazerosa. Neste exemplo, se observariam dois elementos característicos de esta *MPB*: ausência de obstruções e limites, simbolizada pela "viagem" no espaço sideral e consciência de *unidade cósmica*, assinalada na referência "que yo era todo y que todo era yo".

Ex. 23 En ese trabajo, yo siento así, como que me fue presentado: "Vos ahora vas a viajar, ésto es lo que tiene el ser humano,ésto es lo que se está perdiendo el ser humano...Yo siento que había entrado en una casa, que esa casa era el cosmos, eran las estrellas y yo estaba allí presente...Tenía sensaciones de velocidad, de colores, eran colores pasteles...yo me sentía en casa y era todo una relajación, fue alucinante...Vi energias y planetas, veía volúmenes, veía sombreados...Yo estaba mirando todo lo que estaba perdiendo de curtir...Pero ahí, después, ese día, imaginate, enloquecida, yo pulava en la playa, era una criança, hacía mucho tiempo que yo no brincava en las olas como brinquéi, porque es como que...de repente ahí me dí cuenta que yo no estaba sola, que yo no era sola, que yo era todo y que todo era yo...

MPB I negativa: Ao contrário da anterior, esta matriz estaria associada a memórias perturbadoras da vida intrauterina, neste caso simbolizadas por "entidades" demoníacas ou monstruosas que aterrorizavam o informante. Segundo sua descrição, o sentimento gerado por essa vivência teria sido similar a uma sensação que experimentava quando era criança, sem ter podido explicar sua origem até esse momento. Este homem (talvez, mediante um *Sistema COEX*¹) teria relacionado os sentimentos gerados pela experiência com memórias da sua infância de similar qualidade.

¹ De acordo com Grof, os conteúdos de uma experiência surgiriam através de constelações específicas de memórias, que denominou *Sistemas COEX*. Um *Sistema COEX* seria um conjunto de memórias de diferentes períodos da vida do indivíduo que possuiriam um tema básico similar ou conteriam elementos análogos e que estariam acompanhados por uma forte carga emocional da mesma qualidade, ou que provocariam intensas sensações físicas do mesmo tipo. Estes sistemas seriam os princípios regentes da dinâmica do inconsciente individual, estando em sua maioria, ligados a fases específicas do processo de nascimento.

Ex. 24 Eu sentia as moças que ainda eram virgens, eu sentia a pureza delas, mas via que elas já estavam na rede das entidades, e as crianças inocentes também dentro daquilo tudo. Aí eu sentia as caras das crianças, o jeito de olhar, eu via as caras de espanto, porque todas elas estavam sentindo, mas não estavam compreendendo ainda por que era aquilo tudo. Era o que eu sentia quando era criança...E aí eu vi todas as entidades se levantando, eram caras de demônios, um daqueles que tem um olho aqui em cima, na testa, uma coisa monstruosa, enorme, se levantando do meio das folhas, da lama, eu senti os passos dele mexendo o mato, vindo...E via bruxas, vinham todas as bruxas...foi uma experiência muito forte...e eu me achei enrolado naquilo tudo, sabe?. Foi a primeira vez que eu tive a comprovação de toda aquela sensação que eu sentia mas que ainda não tinha aflorado, e aí eu vi tudo, e fiquei muito espantado...

MPB II: Esta matriz se relacionaria com o começo do trabalho de parto: contrações uterinas sem dilatação cervical e seria vivenciada como um estado de *inferno, sem saída*, ou *engolfamento cósmico*.

Neste exemplo, a informante descreveu uma vivência ritual de morte, na qual se sentiu vítima de um terremoto. Por suas características de *sem saída*, esta experiência poderia identificar-se com a *MPB II*. Segundo o relato, esta experiência originou-se ao reviver um evento doloroso que esta mulher não tinha conseguido "assumir" e que trouxe à consciência (talvez através de um *Sistema COEX*), outros episódios similares que tampouco tinha podido "assumir":

Ex. 25 Foi no dia em que houve um terremoto lá, pelos lados de Irã, Iraque, não sei...que foi 40.000 almas desencarnadas, e eu fui muito fundo, sabe?, foi uma morte quase que física, eu senti como uma morte...Diz uma pessoa que me viu que eu fiquei assim...estes tendões aqui (pescoço) esticados, e eu fiquei contraída, eu gemia...Ah!, eu me sentia um horror...uma coisa do meu passado que ressurgiu para mim, sabe?, para me fazer não assumir alguma coisa...eu que sempre assumia tudo: "Viste aquele escroto?, tu deste para ele", sabe? e eu me sentia um cão...Aquilo chamou a mil coisinhas que eu não assumia, que eu não sabia, me chamou todos aqueles meus pequenos bichinhos que eu guardava debaixo do tapete...Naquele trabalho me tiveram que levar, me deitar, fizeram massagem...Eu me via assim, como um ser que não valia nada, eu vi que eu não posso criticar nem julgar ninguém, porque eu também tenho as minhas coisas que de vez em quando voltam...Eu me vi assim, como se fosse um ser sem merecimento, uma alma desencarnada, todas caminhando...eu não sabia se era uma delas ou se estava assistindo, mas eu estava me sentindo como elas...Aí eu vi que mudou completamente a minha vida, mudou meu ritmo, mudou tudo...me deu mais humildade, sabe?...

MPB III: Esta matriz representaria o segundo estágio do parto: contrações uterinas com dilatação cervical. A diferença em relação à anterior é que aqui não se estaria numa situação *sem*

saída senão que se vislumbraria alguma resolução, participando ativamente nessa luta. Veremos dois exemplos: o primeiro mostraria a ativação das dimensões simbólicas desta matriz e o segundo, a ativação das dimensões biológicas.

Neste primeiro relato, uma mulher descreveu sua vivência "no fim do mundo" lutando para libertar-se de "entidades" que pretendiam apoderar-se dela:

Ex. 26 Vinham as forças, tu quer fugir e aquelas forças vem e te pegam mesmo...daí comecei a vomitar bastante, mas fiquei sentada ainda. Eu sentia sair pelo meu lado um monte de espíritos nojentos...daí que fiquei bem mal, não me lembro bem como foi, só sei que ela me levou lá pra me deitar, eu tava muito ruim...Daí eu comecei a me lembrar: via minha vida toda, via meus irmãos, a minha mãe, via minha família, via também a falta de sentido que tinham as coisas...Daí procurava por Deus, pra me ajudar naquela hora, e pensava: "mas que Deus?"...que eu nunca pensei em Deus e eu procurava...não tinha Deus comigo, né?...Quando eu pensava é que vinham essas coisas fortes, essas coisas ruins, esses bichos, eles se apegavam nas coisas que eu mais gosto, nas crianças, nas minhas e em todas as crianças, parece que eles sabiam que é o ponto fraco meu...eram grandes, vermelhos, pretos, tipo um monstro, uma coisa super feia. Eu chorava, eu pedia, me lembrava das crianças e ficava desesperada, porque via que aqueles monstros queriam tomar conta delas, iam sair de mim mas iam pegar elas, eu tava apavorada, tava morrendo de medo...Eu não podia crer que eu tava no fim do mundo, eu sentia que tava no fogo, gritava pra eles saírem de lá... Daí aquelas coisas começavam a vir pelos meus pés, me puxavam pelos pés, era uma luta...eu não queria que elas voltassem, mas elas vinham, eram mais fortes do que eu, elas me puxavam e eu queria voltar, mas não podia...Eles queriam me dar um Daime, mas as forças que tavam em mim me travavam a boca e não podia tomar...

Este segundo exemplo poderia mostrar a revivência de uma dimensão biológica da *MPB*

III. O informante sentia uma crescente pressão em volta da sua cabeça e então fazia uma "força" para se libertar dela, até experimentar uma súbita sensação de alívio quando "estourava" e "abria a luz". Estas fases poderiam, de acordo com Grof, ser identificadas com a força exercida pela cabeça fetal atravessando o canal do parto, até ver a luz exterior.

Ex. 27 Primeiro era muito apertado, eu sentia que tinha uma coisa que envolvia, assim (em volta da cabeça), era uma coisa escura, então eu fazia uma força, e aí chegava uma hora que parecia que aquilo estourava, então aí abria a luz, e aquilo era uma coisa bem, bem boa, mas até chegar até ali, era bem, bem, pesado...Sentia uma coisa aqui, (na cabeça) bem forte, parecia que isso estava me estufando para fora...na testa, né?, então eu firmava e aquilo ali começava, eu

sentia que minha cabeça parecia que ia fazendo assim...aumentando de tamanho, até...chegava uma hora que estourava uma coisa, ai, abria a luz...

MPB IV: Esta matriz representaria o terceiro estágio do parto: o nascimento, que experiencialmente seria simbolizado com a "*morte do ego encapsulado na pele*"².

Neste exemplo, uma mulher descreveu metaforicamente sua vivência durante um Hinário onde se sentiu "renascer". Ela sentiu que através de estremecimentos, contraturas e relaxamentos corporais desprendia os pseudo amos (o ego) e lenta e silenciosamente se infiltrava por todos os poros, a Divina Existência:

Ex. 28 El cuerpo llora, baila, se rie y canta. Se estremece, se contrae, se relaja. Se están desprendiendo poco a poco esos falsos amos que se apoderaron por tanto tiempo y está entrando lentamente, poco a poco, casi imperceptible, infiltrándose por todos los poros, silencioso, para los pseudoamos no se resistan, la Divina Existencia. El cuerpo se contrae, la tristeza nos invade, cuántas lágrimas cuesta el arrepentimiento...! Quizás debían brincar un poco los Egos, más fue por mucho tiempo, está siendo por mucho tiempo. Llegó la hora de recordar quien es el verdadero amo. El respeto se levanta con gran poder de la tierra, el respeto descende con gran poder del cielo, y yo quedo tan chiquitita ante este universo...La mente necesita estar en sintonía con la conciencia. A veces se relaja, la armonía llega. Otras tantas veces se cierra y comienza el infierno, ese infierno en el cual estamos tan acostumbrados a vivir. Sigo llorando de tristeza, sigo llorando de tristeza y ahora también de emoción. Todo es tan simple, todo es tan mágico...

² Segundo Grof, a ativação da dimensão biológica da *MPB IV* incluiria a revivência de manobras obstétricas, intervenções instrumentais, cuidados pós-natais, etc. Em algumas narrativas se descreveram intervenções cirúrgicas, manipulações instrumentais, de órgãos, etc. Em forma totalmente hipotética poderíamos pensar que estas vivências se relacionam com a ativação da dimensão concreta da *MPB IV* como vemos neste exemplo: "Eu senti assim, como se alguém tivesse me levando, eu não conseguia ver os rostos, mas sentia o calor, como se tivesse me abraçando, conversando comigo. Vi uma sala, uma coisa muito moderna, era toda branca, toda branca, tinha um balcão e uma cama e ela falou: "Bom, tu vai te deitar naquela cama e a gente vai fazer um tratamento, fazer uma cirurgia em teu útero", então, me explicando tudo que ia acontecer: "agora vai acontecer isso, isso, isso"... eu só não vi o tratamento, eu lembro até ir deitar, depois eu não me lembro nada..."

DOMÍNIO TRANSPESSOAL: As experiências deste domínio teriam como denominador comum, segundo Grof, um sentimento de "expansão" da consciência, revelando conexões entre o homem e o cosmos, até hoje inexplicáveis ³.

O exemplo escolhido seria uma experiência de regressão temporal até uma cena medieval onde a informante estava presente e "vinham-lhe" três palavras para ela desconhecidas: "Santo Graal cálice".

Ex. 29 De la mesa salía una intensa luz que yo no podía resistir... Ahí me vino una cosa del Santo Graal, cálice, cálice, Santo Graal... Yo veía un escenario medieval, una torre, y yo en esa torre, yo era mujer y parecía reina, yo era de una posición alta, pero estaba en un sufrimiento... algo de prisión... era una esfera... una Cruzada... algo de un hombre... Yo tenía ropas largas, una blusa blanca, una ropita limpia y un sombrero en la cabeza, un sombrero importante... Mirá que te estoy hablando con mucha seguridad, pero en una de esas son interpretaciones mías... y ví... reconocí cosas, algo del Santo Graal, que hasta ahora me quiero comprar algún libro y quiero saber qué es el Santo Graal, porque no sé...

COINCIDÊNCIAS E DIFERENÇAS ENTRE O MODELO DE GROF E A EXEGESE DAIMISTA DE DOENÇA E CURA

No modelo psicoterapêutico de Grof, a espiritualidade seria uma dimensão da psique que, em geral, poderia ser conhecida e desenvolvida através da auto-exploração. Segundo este autor, o terapeuta não deveria sugerir previamente alguma modalidade específica de espiritualidade, já que ela surgiria espontaneamente durante as experiências, sendo muitas vezes independente da cultura e da educação do paciente. Assim expressa Grof:

De acordo com os novos dados, a espiritualidade é uma propriedade intrínseca da psique que emerge, quase espontaneamente, quando o processo de auto-exploração alcança profundidade suficiente. Uma confrontação experiencial direta com os níveis perinatais e transpessoais do inconsciente é sempre associada a um despertar espontâneo de uma

³ No exemplo 25 da MPB II (pág. 97), poderiam também existir elementos do *Domínio Transpessoal*, conforme o relato desta mulher que, ao chegar na sua casa, ficou sabendo que o terremoto do qual ela havia se sentido-se vítima experiencialmente havia realmente acontecido nessa noite: "E quando eu cheguei aqui que fui ver na TV, eu vi que tinham desencarnado naquela madrugada quarenta mil almas..."

espiritualidade bastante independente das experiências infantis do indivíduo, da programação religiosa, da filiação a determinada religião e mesmo de um background racial e cultural. O indivíduo que se conecta com esses níveis da psique desenvolve, automaticamente, uma visão nova do mundo em que a espiritualidade representa um elemento natural, essencial e absolutamente vital da existência (Grof, 1988: 266).

O conhecimento da mitologia e das grandes religiões do mundo é de inestimável auxílio no processo de auto-exploração em profundidade, pois muitos clientes vivenciam sequências que só fazem sentido num particular sistema simbólico, histórica, geográfica e culturalmente determinado. Às vezes as experiências podem ser compreensíveis na estrutura de sistemas como Gnosticismo, Cabala, Alquimia, Tantra ou Astrologia. Nesse caso, a aplicação desses sistemas deve seguir as experiências que os justifiquem. Nenhum deles deve ser usado a priori, como um contexto exclusivo para dirigir o processo (Grof, op.cit.: 275).

Sendo uma doutrina religiosa, o Santo Daime também reconhece a dimensão espiritual do homem, à qual se poderia ter acesso através do auto-conhecimento e, fundamentalmente, por meio de "revelações" que chegariam de acordo com o "merecimento" individual. Diferente do que foi sugerido por Grof, os elementos aqui emergentes seriam guiados e interpretados dentro da cosmologia doutrinária, que, como temos expressado ao referir-nos ao "Centro Livre", seria suficientemente eclética para incorporar satisfatoriamente variadas crenças prévias do indivíduo em relação à espiritualidade.

Tanto para Grof como para os daimistas, a doença seria a manifestação de uma falta de integração harmônica entre dois modelos opostos e complementares de captar a realidade: para Grof, a *consciência hilotrópica* e *holotrópica*; para os daimistas, o "Eu Inferior" e o "Eu Superior". Estes modelos poderiam ser equivalentes: a *consciência hilotrópica* e o "Eu Inferior" dariam uma visão materialista, mecanicista e racional do mundo, onde o "ego" desempenharia um papel central. A *consciência holotrópica* e o "Eu Superior" permitiriam conhecer o lado invisível da realidade e transitar por ele, onde o homem e o universo seriam manifestações de um mistério que transcenderia a razão. Grof e os daimistas têm um pensamento semelhante em relação ao "ego" do indivíduo: ambos consideram que este representaria o maior obstáculo para alcançar a cura.

No entanto, para Grof, unicamente os transtornos emocionais, neuróticos e psicossomáticos, incluindo as dependências às drogas e os desvios sexuais poderiam ser explicados desse modo. Este autor reconhece as doenças "orgânicas", enfatizando a necessidade de descartar

tal origem em alguns transtornos mentais (alterações metabólicas, tumorais, vasculares) em cujo caso a resolução seria pela via clínica.

Para os daimistas, entretanto, todo transtorno físico ou mental teria origem "espiritual", por isso, a não ser em algumas exceções (ação de terceiros, "provações", doenças cármicas), o desequilíbrio "Eu Inferior/ Eu Superior" poderia explicar a gênese das doenças.

Para Grof, a cura significaria a *emergência espiritual*, porém, para os daimistas, a *emergência espiritual* seria o ponto de partida para alcançar a cura. Para Grof, a ênfase da cura estaria colocada na *emergência espiritual*, que traria como conseqüência as *radicais transformações em valores e estratégias de vida*. Os daimistas, no entanto, colocariam a ênfase da cura nas *radicais transformações* que corresponderiam à internalização do *ethos* e *visão de mundo* desta doutrina.

Para Grof, o homem seria o protagonista e o único responsável pela sua cura e as sessões de Psicoterapia Experiencial estariam limitadas no tempo até atingir este objetivo. Para os daimistas, o homem também seria o protagonista da sua cura, no sentido de ter que "trabalhar" para obtê-la. Mas, como temos assinalado, isto não dependeria exclusivamente dele senão que também de Deus, que lhe outorgaria quando ele tivesse o "merecimento" ⁴. Nesta Doutrina, não há uma restrição temporal no consumo de "Santo Daime", pois o processo de cura se estenderia durante toda a vida.

Segundo Grof, durante a psicoterapia se poderiam observar exacerbações da doença e aparição de novos sintomas. Os daimistas também admitiriam este fenômeno. Ambos reconhecem que, em algumas experiências, poderiam, inclusive, ser vivenciados estados que transcenderiam qualquer tentativa de compreensão ou verbalização e que, no entanto, inexplicavelmente, seriam terapêuticos. Frente a estas situações, Grof sugere confiar na *sabedoria intrínseca do processo*, pois mais tarde estes episódios poderiam ser interpretados no marco de novos valores de vida.

⁴ Por essa razão, os daimistas não dizem: "me curei" senão que expressam: "recebi uma cura".

Por sua parte, os daimistas, frente a estes eventos incompreensíveis, tratam de vencer sentimentos de confusão ou frustração e colocam sua confiança no poder curativo do Santo Daime porque, segundo as crenças grupais, "ele dá e ele tira", ou seja, o Santo Daime teria colocado o indivíduo nesse estado e também o tiraria no momento "certo".

Na psicoterapia de Grof são incentivadas as livres manifestações corporais, como forma de liberação de energias inconscientes muito elementares que, ao estarem bloqueadas, manteriam a patologia. De acordo com este autor:

No sentido mais geral, os sintomas emocionais e psicossomáticos indicam bloqueio de um fluxo de energia e, em última análise representam experiências potenciais, em forma condensada, que estão tentando emergir...Os mecanismos terapêuticos eficazes envolvem, então, no mais lato sentido, liberar a energia bloqueada e facilitar sua expressão experiencial e comportamental, qualquer que seja sua forma (Grof, op.cit.:256).

...as experiências são geralmente acompanhadas por dramáticas manifestações fisiológicas como vários graus de sufocação, pulsação acelerada, palpitações, náusea e vômito, mudanças na cor da pele, oscilação da temperatura corporal, erupções espontâneas e machucaduras na pele, tremores, contorções e outros fenômenos impressionantes. (Grof, op.cit.:71).

Entre os daimistas, pelo contrário, as manifestações físicas -com exceção das consideradas de "limpeza"- são desencorajadas. Quando um indivíduo tem manifestações físicas violentas ou grotescas durante os rituais (semelhantes a crises histéricas) se consideraria que está "atuado", ou seja, "possuído" por alguma "entidade", nesses casos do "baixo astral". Talvez esta visão pejorativa contribuiria para desestimular tais comportamentos no grupo ⁵.

Para Grof, as experiências que alcançam o *Domínio Perinatal* do inconsciente seriam profundamente desestabilizantes para o indivíduo, que além de enfrentar experiencialmente a morte, assistiria ao desmoronamento das estruturas sobre as quais fundava sua realidade. Mas, quando a pessoa "*atinge o fundo cósmico*" sentindo que tudo está destruído, ressurgiria, liberada.

⁵ Perguntamos-nos até que ponto as manifestações corporais da experiência, tão estimuladas por Grof e tão desalentadas pelos daimistas, realmente contribuiriam para a cura como mecanismos liberadores de energias inconscientes.

Estas experiências -que se vivenciariam como sendo de *morte e renascimento*- se relacionariam, de uma maneira ainda desconhecida, com as diferentes fases do nascimento biológico.

Como já vimos, os daimistas também poderiam vivenciar experiências surgidas do *Domínio Perinatal* da psique. Entretanto, encontramos bastante dificuldade para avaliá-las, talvez porque nas narrativas analisadas tinham poucos elementos concretos do nascimento biológico, os quais teriam sido os dados mais orientadores. Nestes relatos, muito variados e subjetivos, havia um predomínio de elementos simbólicos evocadores da morte e do renascimento. O sentimento de morte podia ser experienciado com o padecimento de angústias, medos ou dores que pareciam insuperáveis, sentindo que o corpo estava se desmanchando, queimando ou desaparecendo, tendo visões de cenas de morte, sentindo-se no território da "loucura" não podendo sair dali, etc. O sentimento de renascimento podia ser vivenciado através de sentimentos místicos de expansão, amor, união, transcendência, etc., através de visões de deuses, luzes brilhantes, resplendores, etc., como detalharemos mais adiante.

Para finalizar este ponto, esquematizamos abaixo, as principais coincidências e diferenças entre o modelo de Grof e a exegese daimista de doença e cura.

MODELO DE GROF

EXEGESE DAIMISTA

A espiritualidade seria uma qualidade intrínseca do homem

Idem

O acesso à espiritualidade dá-se através do auto-conhecimento.

O acesso à espiritualidade dá-se através do auto-conhecimento e "revelações".

As doenças podem ter origem "orgânico" ou "mental".

Não importando a manifestação, todas as doenças teriam origem "espiritual".

As sessões psicodélicas poderiam ser eficazes em neuroses ou doenças psicossomáticas.

Os rituais doutrinários poderiam ser eficazes em qualquer enfermidade.

Os sintomas neuróticos ou psicossomáticos seriam o sinal da não integração hilotrópica/holotrópica.

Os sintomas seriam o sinal de uma desarmonia Eu Inferior / Eu Superior.

A cura seria a *emergência espiritual*.

A *emergência espiritual* seria o ponto de partida para alcançar a cura.

O processo terapêutico estaria limitado no tempo até a melhoria ou cura.

O processo terapêutico se estenderia durante toda a vida.

As experiências psicodélicas poderiam gerar um aumento da sintomatologia ou a aparição de novos sintomas.

Idem.

Os processos terapêuticos muitas vezes não seriam compreendidos intelectualmente, devendo-se confiar na sabedoria intrínseca do processo.

Idem.

Chegando ao *Domínio Perinatal*, se vivenciaríamos processos de morte e renascimento com substanciais modificações nos valores de vida.

As experiências rituais confrontariam o daimista várias vezes com a morte e renascimento, podendo modificar-se os valores de vida.

As experiências de morte e renascimento estariam relacionadas com a revivência do nascimento biológico.

As experiências de morte e renascimento não relacionariam claramente com elementos concretos do nascimento biológico, estando mais ligadas a elementos simbólicos de tais experiências.

O maior obstáculo para a cura seria a resistência do "ego".

Idem

O homem é protagonista de sua cura e responsável por ela.

Deus e o homem seriam os protagonistas do processo de cura e o homem é responsável por ela.

A espiritualidade emergente seria diferente em cada indivíduo, e não seria sugerida previamente pelo terapeuta.

A espiritualidade emergente, mesmo sendo diferente em cada indivíduo, se direcionaria à cosmologia daimista

AS LIMITAÇÕES NA APLICAÇÃO DO MODELO

Quando começamos a realizar as entrevistas tendo o modelo de Grof na mente, pensávamos que os informantes relatariam nitidamente vivências de morte e renascimento, memórias de vida intrauterina, seqüências do nascimento, etc. e depois numerariam as modificações percebidas em seus valores e estratégias de vida. Porém, ao conhecer melhor o campo fomos abandonando a rigidez e o simplismo destas suposições: livros e modelos eram uma coisa bastante diferente da realidade.

Grof havia se referido a seu modelo como sendo uma *cartografia do espaço interior*, um mapa útil para transitar pelo território inconsciente, uma aproximação conveniente para organizar os dados disponíveis. Um modelo supera as contradições, simplifica, guia, orienta, é o mapa de um território mas não é o território. O modelo elaborado por Grof era a síntese de sua longa análise. Nós, primeiramente conhecemos esta síntese e ela nos empurrou à análise; agora estávamos no território para depois elaborar nossa própria síntese.

O território era a mente de cada um e de todos os daimistas. Mas eles não estavam submetidos à experimentação, não eram pacientes com transtornos mentais, a comunidade não era um hospital psiquiátrico. Muitos deles reconheceram que estiveram "perdidos" na vida, mas conheceram a "Verdade" e aceitaram "curar-se na Doutrina". Consomem uma bebida "sagrada", acreditam em um poder supremo que rege suas vidas, tratam de discernir entre o "certo" e o "errado", querem crescer dentro do caminho que escolheram, porém, suas mentes, sendo dinâmicas e contraditórias, às vezes os fazem duvidar, equivocar-se, abandonar o caminho, mas depois voltam, reconhecem seus erros, confundem-se novamente...e assim vão modelando uma identidade que, por sua vez, também os modela.

A medida que íamos entrevistando fardados, ia ficando claro que a "cura espiritual" não era um processo direto ou "automático". Cada história de cura era única em suas características, com tempos diferentes para cada daimista. Alguns, por exemplo expressavam não ter tido experiências rituais de morte mas, mesmo assim, reconheciam ter "recebido" muitas curas. Para outros, as mudanças mais curativas de suas vidas se relacionavam com a resolução de conflitos

individuais, experiências do *Inconsciente Individual* que para Grof não seriam as de maior poder terapêutico.

Às vezes também tínhamos dúvidas quanto à análise das narrativas: alguns relatos, por exemplo, segundo nossa interpretação, poderiam pertencer a um ou outro domínio do inconsciente. Não estávamos capacitados para esclarecer estas e outras situações similares que se apresentavam. Estávamos trabalhando dentro de um território muito complexo e altamente subjetivo: experiências em estados incomuns de consciência e modificações em valores e estratégias de vida. Fomos nos deparando com dificuldades reais de isolar os elementos transculturais, "vazios" de significados particulares.

A variável universal da "cura espiritual", ou seja, o desenvolvimento do sentimento de *transcendência*, era conhecido pelo grupo, mas em torno deste fenômeno "natural", os daimistas - como todas as culturas - tinham elaborado um sistema de significados que organizava e dava sentido a esse sentimento de *transcendência*, sendo, portanto, também essencial na experiência de cura.

Nosso interesse inicial tinha sido entender o potencial curativo das experiências rituais daimistas e o modelo de Grof foi o instrumento para abordar o tema, até aqui tinha nos ajudado. Nas narrativas analisadas, encontramos elementos que poderiam provir dos quatro domínios do inconsciente reconhecidos por Grof. Achamos várias coincidências entre seu modelo psicoterapêutico e as representações grupais de doença e cura. Durante os rituais poderiam ocorrer desbloqueios de energias inconscientes, biográficas, perinatais ou inclusive transpessoais, mas se as experiências daimistas eram consideradas terapêuticas não era simplesmente devido à liberação do material inconsciente (em experiências psicodélicas desestruturantes também poderiam emergir) senão também devido a sua incorporação num contexto significante que lhes outorgaria poder curativo.

O agente psicodélico não pode ser comparado com um medicamento do qual talvez se possam medir seus efeitos sem conhecer as representações envolvidas. A substância psicodélica abre as portas a outras formas de percepção da realidade, onde cada homem imerso numa cultura colocará os conteúdos neste espaço aberto. A partir disto, compreendimos que a explicação do

poder terapêutico do Santo Daime requer uma análise do sistema de significados grupais⁶, não podendo ser explicado satisfatoriamente somente através de modelos "transculturais".

INTERPRETAÇÃO DAIMISTA DAS EXPERIÊNCIAS RITUAIS

De acordo com as representações grupais, o poder curativo do Santo Daime tem suas raízes, fundamentalmente, em duas capacidades: **purificações**, que implicaria tanto em "limpezas" físicas quanto mentais (reconhecimento de erros, arrependimento e busca do perdão) e **ensinamentos**, que abrangeriam todos os conhecimentos "revelados", tanto sobre a realidade invisível quanto a visível. Com isto não queremos dizer que todas as experiências rituais daimistas possam ser sintetizadas nestas duas palavras. Dizemos que quando um daimista avalia uma experiência como "curativa", sempre estariam presentes algumas destas duas representações, não importando seu domínio inconsciente de origem. Através destas vivências de **purificações** e **ensinamentos** o indivíduo iria se socializando na Doutrina, o que significaria estar "curando-se na Doutrina".

A seguir, veremos exemplos de narrativas sobre experiências terapêuticas cujos conteúdos poderiam provir de diferentes domínios do inconsciente. No entanto, sem levar em conta o domínio de origem, elas teriam sido curativas porque teriam ajudado o indivíduo a se socializar na Doutrina, ou seja, a internalizar o *ethos* e *visão de mundo* daimistas.

Estes dois relatos são experiências pertencentes à *Barreira Sensorial* que para Grof não conteriam material simbólico para o indivíduo, constituindo uma barreira a ser franqueada para iniciar o caminho do auto conhecimento, mas que, para estes daimistas, teriam sido experiências significantes. Na primeira narrativa, o Santo Daime teria "mostrado" através de figuras geométricas

⁶ Langdon (1979) assinalou a necessidade de pesquisar mais profundamente o papel das variáveis culturais nos estados alterados de consciência induzidos por drogas, já que desde o trabalho de Wallace (1959) poucos estudos tinham focado este tema.

tudo o que faltava à informante para poder "ser". Na segunda, imagens de troncos secos significavam para o informante um "chakra" fechado:

Ex. 30 Nos trabalhos eu via sempre uns quadrados...assim, grandes, bem coloridos, eram quadrados perfeitos...dentro desses quadrados, eu via retângulos; aí o Daime me mostrou que o retângulo era eu, e que o quadrado era como que eu tinha que ser, né?, o que ainda faltava pra eu ser...Agora faz tempo que não vejo isso...talvez o retângulo tenha mudado quando aparecer de novo...Outra coisa que eu via muito eram triângulos, é símbolo espiritual, né?, que todas as doutrinas têm...

Ex. 31 Eu via muita madeira, troncos, tudo seco, cheio de nós...isso aí tava aqui (no peito) e o Daime me mostrou que isso aí era meu coração, tudo trancado, seco...esse cakra aí, que eu acho que é o chakra do amor, tava tudo fechado...essa foi uma das primeiras coisas que o Daime me mostrou...

As experiências do *Domínio Biográfico*, geralmente, também têm poder curativo para os daimistas, pois quando emergem memórias traumatizantes ou características indesejáveis da personalidade se as reinterpreta à luz desta cosmologia: compreensão e perdão para "limpar a história". A maioria das vezes estas "limpezas" ou **purificações** seriam processos que se estenderiam durante um lapso de tempo já que os eventos trazidos à consciência durante a experiência seriam "destrinchados" (analisados) no dia-a-dia.

O relato colocado como exemplo de uma experiência do *Domínio Biográfico* (Ex. 20, pág. 95), mostra a reinterpretação efetuada pela informante da personalidade de sua avó, o qual teria permitido "o entendimento com ela, a minha harmonia com ela no outro plano, né?..."

Agora veremos outro exemplo similar, mas em que a desarmonia neste caso era com o pai, que era considerado um "louco" pela informante. Durante os "trabalhos" com Daime, esta mulher foi compreendendo que seu pai estava doente, surgindo assim a necessidade de se reconciliar com ele:

Ex. 32 Una vez ví en un "trabajo" a mi viejo corriendo. Era un monstruo, dentro de él había un monstruo, él era eso... él también veía su locura, pero no comprendía, y ahí yo comprendí...no echarle más la culpa. Yo le echaba mucho la culpa a mi viejo de las cosas que acontecían en casa, deseaba mucho que se muriese, y ahora no...ahora quiero llegar rápido a hablar con él, a decirle las cosas que siento, las cosas que veo...no te digo que se vaya a curar, pero que sienta que también yo lo quiero, no?, que no es solamente rabia y odio que siento por él,

porque siempre le demostré éso...Mi viejo estaba ahí, pirado, y yo estaba aquí, y que lo partiese un rayo, y éso ahora no lo veo más...Comprendo la historia en la que él está...la historia de mi vieja...mi historia también, la estoy comprendiendo...

A mi vieja, hasta hace dos años atrás le decía que se separe de una vez por todas, que lo jogue en cualquier asilo, o en cualquier canto, y que se venga para aquí...y siempre así...mis cartas eran éso: "decile al loco que se interne y veníte vos para aquí, que yo te ayudo, que yo te doy"... siempre mostrándole otra historia...Y no es así, no es así...pero yo no la veía, era difícil para mi poder verla. Había pessoas que hasta me querían decir éso, pero no me entraba, son cosas que tienen que salir de adentro y para salir éso, tenés que curarte vos primero, viste?...y ahora yo siento que me estoy curando...

Em relação ao *Domínio Perinatal*, temos escolhido exemplos que corresponderiam às MPB II e III, nas quais, a partir de vivências de morte e renascimento se produziria, segundo Grof, a *emergência espiritual*. Os daimistas relataram experiências de morte e renascimento rituais. Estas, talvez, poderiam ser as vivências mais intensas tanto de sofrimento como de êxtase, entretanto, não teriam dentro do grupo uma outra conotação. Através destas vivências se poderia produzir uma *emergência espiritual*, mas, segundo as crenças grupais, não seria condição indispensável atravessar experiencialmente a morte e o renascimento para alcançar uma *emergência espiritual*.

A seguir, transcreveremos cinco relatos mostrando diferentes maneiras de vivenciar ritualmente a morte; e dois relatos de experiências de renascimento. Nos sete casos, foram os informantes que rotularam estas vivências como sendo de morte ou renascimento respectivamente⁷.

O simbolismo da morte poderia se encontrar numa situação *sem saída*, como num trecho do exemplo 25 (pág.97) da mulher vítima de um terremoto, que assim expressou:

...Eu me vi assim, como se fosse um ser sem merecimento, uma alma desencarnada, todas caminhando...eu não sabia se era uma delas ou se estava assistindo, mas eu estava me sentindo como elas...

⁷ Os exemplos citados da página 111 a 114 (menos o exemplo 32), são trechos extraídos de relatos do *Domínio Perinatal*, já citados em páginas anteriores, sendo repetidos aqui, com o objetivo de ressaltar aspectos específicos: simbolismo da morte e do renascimento e poder terapêutico dessas experiências.

Outro simbolismo da morte poderia encontrar-se na luta experiencial entre a vida e a morte, como neste fragmento do exemplo 26 (pág. 98) da mulher que se sentia possuída por espíritos:

Eu não podia crer que eu tava no fim do mundo, eu sentia que tava no fogo, gritava pra eles saírem de lá. Daí aquelas coisas começavam a vir pelos meus pés, me puxavam pelos pés, era uma luta, eu não queria que elas voltassem, más elas vinham, eram mais fortes do que eu, elas me puxavam e eu queria voltar, mas não podia...

A morte também poderia estar simbolizada na sensação física de morte, como neste trecho extraído do exemplo 14 (pág. 86) :

Era sensação de falta de ar, trancava, trancava, trancava... aí eu me deitava... Muitas vezes ela vinha, me massageava e dizia que eu tinha que relaxar, que abrisse, que deixasse a coisa de ser uma angústia, que botasse pra fora, que chorasse... Houve um momento que eu achei que tava morrendo, né?, Eu dizia para ela: "Vou morrer, vou morrer, vou morrer"... não tinha mais ar, não conseguia respirar mais, era muito sofrimento, era muita coisa, achava que não ia passar dessa...

Enfrentar a "loucura" sem poder sair dela, também poderia simbolizar a morte, como se observa neste excerto do exemplo 1 (pág. 19):

Uma coisa me dizia no ouvido e eu dei brecha pra escutar, que não adiantava, que eles não iam me aceitar, porque eu era muito pesado, que eu trazia tudo aquilo ali junto comigo, trazia todas aquelas entidades... e eu aí comecei a entrar numa de... assim... me achando o pior de todos, eu comecei a me achar a própria coisa ruim, entende?...

A sensação de dissolução do corpo também poderia ser vivenciada como uma morte, como se observa neste exemplo:

Ex. 32 De repente, eu fiquei completamente cego e senti um fogo me envolvendo. Eu não via, mas sentia meu corpo se queimando até sumir... Passei um bom tempo assim... não sei quanto foi, parecia uma eternidade, não tinha ninguém pra me ajudar... depois, aos poucos, o corpo foi voltando... comecei a enxergar de novo... mas não podia chamar ninguém, não podia falar... não conseguia enxergar direito...

O renascimento, segundo Grof, poderia estar simbolizado nas variadas formas de visões, em que eram freqüentes as visões de luzes brancas ou douradas radiantes e nos sentimentos místicos de expansão, transcendência, amor, etc. Os fragmentos dos exemplos 2 (pág. 19) e 28 (pág. 99), poderiam mostrar elementos do renascimento:

Ex. 2 Aí tinha uma porta, que era de luz, mas era uma luz tão branca, tão branca, que eu... não me animei a entrar...era como se fosse a porta da casa de Deus, e eu não me sentia digna, sabe?...e parecia uma fazenda...de tão branca, era um branco compacto, branco luz, branco água, né?, e eu me encostei naquele branco, como se fosse um manto...do Senhor, né?...eu me encostei e fiquei todo o trabalho encostada...

Ex. 28 El respeto se levanta con gran poder de la tierra, el respeto descende con gran poder del cielo, y yo quedo tan chiquitita ante este universo...

Estes relatos que poderíamos considerar do *Dominio Perinatal*, não teriam para os daimistas significados qualitativamente diferentes de outras experiências rituais de **purificações** ou **ensinamentos**. Em algumas ocasiões, elas teriam sido difíceis de ser compreendidas, como foram os casos dos três homens dos exemplos 1 (pág. 19), 22 (pág. 96) e 32 (pág. 112), mas, em outras situações, elas teriam sido experiências com poder curativo para os informantes, como vemos nos seguintes fragmentos:

A conclusão do relato da mulher do exemplo 25 (pág.97) que se sentia vítima de um terremoto, evidencia:

Eu me via assim, como um ser que não valia nada, eu vi que eu não posso criticar nem julgar ninguém, porque eu também tenho as minhas coisas que de vez em quando voltam...

Aí eu sinto que mudou completamente a minha vida, mudou meu ritmo, mudou tudo...me deu mais humildade, sabe?...

O poder curativo da experiência da mulher que lutava contra os espíritos adveio do fato de ter reconhecido a sua ignorância em relação ao "Divino", segundo ela manifestou (trecho do exemplo 26, pág.98):

...Daí procurava por Deus pra me ajudar naquela hora, e pensava "mas que Deus?..." que eu nunca pensei em Deus e eu procurava...não tinha Deus comigo, né?...

O relato da informante que tinha sensações físicas de morte conclui (exemplo 14, pág. 86):

Depois fui relaxando...fui relaxando nos trabalhos e no dia a dia fui entendendo muita coisa...Aí veio todo um processo para mim: eu era muito ansiosa por viver sozinha, tinha muitos medos, não medos de bichos, medo da solidão, disso, daquilo, daquilo outro, e foi abrindo para mim que não é nada disso, sabe?, que a gente está só mesmo, somos nós sós...e o universo, eu fui entendendo isso, fui começando a entender tudo claro...

A informante do exemplo 2 (pág. 19), que se sentia "na porta da casa de Deus" numa parte de seu relato expressou:

Daí uma voz me disse que eu ia receber um presente, porque nos trabalhos, sempre que alguém passava por mim para ir vomitar...a pessoa passava e eu já saía atrás, eu pegava tudinho, sabe?, então, eu já saía vomitando...más aí uma voz me falou: "olha, é um escudo de cristal e tu vai ficar protegida, tu não vai mais ficar tão aberta...e aí eu ganhei aquele escudo de cristal...aí passou uma pessoa e se encostou em mim e...nada...eu fiquei aí...eu fiquei todo o trabalho encostada naquela luz, sabe?...

É no exemplo 28 (pág. 99), a informante avaliou, no seguinte trecho, os lugares do "Eu Inferior" e o "Eu Superior" em sua vida:

Se están desprendiendo poco a poco esos falsos amos que se apoderaron por tanto tiempo y está entrando lentamente, poco a poco, casi imperceptible, infiltrándose por todos los poros, silencioso, para los pseudoamos no se resistan, la Divina Existencia. El cuerpo se contrae, la tristeza nos invade, cuántas lágrimas cuesta el arrepentimiento...! Quizás debían brincar un poco los Egos, más fue por mucho tiempo, está siendo por mucho tiempo. Llegó la hora de recordar quien es el verdadero amo.

As experiências provenientes do *Domínio Transpessoal* também seriam conhecidas pelos daimistas. Temos feito uma referência no exemplo 29 (pág. 100) e escutamos outros relatos de vivências de telepatia, de clarividência, premonições, regressões na árvore genealógica, "viagens" astrais, encontros com deuses, etc.

Para os daimistas, todas as suas experiências rituais estariam no domínio do "sagrado", porém, as experiências transpessoais pareceriam ser duplamente "sagradas". Referir-se a elas não era igual a falar sobre as outras; algo se modificava nos informantes: as vezes era o tom do relato que se tornava indeciso, como hesitando em falar ou calar, outras vezes as mencionavam, mas ao quisermos conhecer os detalhes, sorriam expressando que era muito difícil falar sobre estas vivências, outras vezes, inclusive, pediram-nos para desligar o gravador, "porque isto aqui não é para contar".

Estas experiências, muito mais do que as outras, confrontariam o daimista com realidades incompreensíveis, com limites até então insuspeitos; poriam em cheque o equilíbrio mental, ao extrapolar experiencialmente as representações conhecidas. Nestas experiências transpessoais se manifestaria em todo seu esplendor o poder da bebida que eles consideram sagrada. Seriam experiências poderosas e perigosas, e para protegê-las e também protegerem-se delas, tratar-se-las-ia com uma atitude de máximo respeito, rodeando-as de alguns tabus, sendo o mais evidente o silêncio. Até onde temos conhecimento, torna-se difícil avaliar se estas experiências teriam, para os daimistas, poder curativo.

Para finalizar este capítulo, diremos que as experiências psicodélicas poderiam ser, em algumas situações, experiências caóticas, devido às modificações somáticas, psíquicas e perceptivo-sensoriais, mas no contexto ritual estudado esse risco estaria diminuído, pois dentro do grupo se reconheceria *a priori* que toda experiência "é como deve ser" e "acontece quando deve acontecer". Deste modo, a experiência ritual teria um significado que seria independente da compreensão que o indivíduo tivesse dela. Ela seria "perfeita" nas suas características e caberia ao sujeito a tarefa de "destrinchá-la", ou seja, descobrir seus significados. Desta maneira, mesmo que o daimista, momentaneamente, se confrontasse com o caos, estaria convencido desta premissa e poderia manter uma atitude paciente e reflexiva para desvelá-la. Por outro lado, toda experiência seria um passo inevitável no caminho da cura com a qual o sujeito mais cedo ou mais tarde haveria de se enfrentar, e se a evitasse por temor, simplesmente estaria postergando-a e se confrontaria com ela ao "desencarnar".

Por outro lado, cada experiência ritual seria uma "batalha" que o daimista enfrentaria como um "guerreiro" com "coragem, humildade, firmeza na mente, amor no coração". O ritual religioso seria o "campo de batalha" onde os conteúdos liberados de qualquer domínio do inconsciente seriam guiados e interpretados de acordo com esta cosmologia, fundamentalmente através da mensagem emanada dos hinos.

CONCLUSÕES

Duas perguntas motivaram este trabalho: o quê significava a "cura espiritual" para os daimistas e como atuava o Santo Daime para processar esta cura. Para tanto, buscamos, por um lado, analisar os significados grupais de saúde, doença e cura, e, por outro, investigar o poder curativo do Santo Daime como agente de *emergência espiritual*. As discussões sobre estes questionamentos foram desenvolvidas ao longo do texto. Neste novo item portanto, frisaremos alguns dos pontos que consideramos relevantes e acrescentaremos outros que poderão enriquecer nossas reflexões finais.

A respeito dos significados grupais de saúde, doença e cura, é importante reafirmar, que na Igreja do Santo Daime de Florianópolis, a busca da cura para doenças físicas ou mentais não é o principal motivo de recrutamento de adeptos. Entretanto, as pessoas familiarizadas com os fundamentos doutrinários vão vislumbrando a necessidade de "curar-se espiritualmente", ou seja, de percorrer um caminho de **salvação**. A cura portanto, torna-se entre eles um tema prioritário.

Esta Igreja é relativamente recente. Os "fardados" têm suas crenças prévias sobre os processos de doença e cura (conhecimentos médicos "científicos", alternativos e populares) ainda presentes em suas vidas. Contudo, à medida em que eles internalizam a cosmologia daimista, vão reinterpretando suas crenças em relação à causalidade das doenças, considerando que, independentemente das suas manifestações físicas ou mentais, todas elas teriam origem "espiritual".

O principal motivo gerador de desequilíbrio "espiritual" seria, para este grupo, o desconhecimento do "Eu Superior" ("memória divina" que todo homem possui) e, como consequência, o desconhecimento da existência da "Verdade". O indivíduo que, por ignorância ou por rebeldia não reconhecesse este fundamento, estaria "dormindo" no "mundo da ilusão". Nestas situações, o "Eu Inferior" (termo aproximado à noção de *ego*, constituído pelos aspectos intelectuais, emocionais e sensoriais) comandaria sua vida, tornando-o vulnerável a "erros" de todo tipo. Este sujeito estaria "espiritualmente" doente e, em algum momento, este desequilíbrio poderia afetar seu "Aparelho" (corpo) ocasionando-lhe doenças físicas ou mentais. Assim, doença

"espiritual" e "física" não seriam entidades nosológicas diferentes, seriam graus diferentes de uma mesma experiência de desequilíbrio.

O caminho da cura iniciar-se-ia com o reconhecimento da existência do "Eu Superior" e sua paulatina incorporação na vida cotidiana. Este processo de "acordar" para a espiritualidade é, para os daimistas, lento e doloroso, pois implica numa aceitação dos "erros" cometidos, no arrependimento e nas mudanças das condutas. Este caminho da "cura espiritual" se estenderia durante toda a vida, pois as possibilidades de crescimento espiritual não teriam limites.

O processo de "cura espiritual", denominado de "curar-se na Doutrina", é vivenciado como um processo de transformações radicais nos valores e estratégias de vida. Tais mudanças consistem no abandono de *ethos* e *visões de mundo* (tornados insignificantes a partir dos conhecimentos "revelados") e na aquisição de um *ethos* e *visão de mundo* daimistas. Estas mudanças, que abrangem vários aspectos das vidas destas pessoas, tais como, personalidade, percepção corporal, concepções de trabalho, relações familiares, relações com a sociedade e relações com a natureza, são indicadores concretos e visíveis desta "cura espiritual".

A bebida - o Santo Daime - neste caminho de cura, é um agente fundamental tanto para as curas "físicas" como, e principalmente, para as curas "espirituais". Segundo as representações grupais o poder curativo desta substância estaria nas suas capacidades de **purificar** -termo que se refere às limpezas físicas, mentais, emocionais e espirituais- e de **ensinar** -termo que diz respeito aos conhecimentos "revelados", portanto, "verdadeiros". Nas experiências rituais consideradas terapêuticas estariam presentes uma ou ambas representações (purificações, ensinamentos) referentes ao poder curativo desta bebida.

Quando analisamos a teoria de Grof sobre os *Domínios do Inconsciente* e os relacionamos com as narrativas sobre as experiências rituais dos daimistas, identificamos os quatro domínios descritos por este autor: a *Barreira Sensorial*, o *Inconsciente Individual*, o *Domínio Perinatal* (onde se vivenciaríamos experiências de *morte e renascimento*) e o *Domínio Transpessoal*. Encontramos também, várias coincidências entre a sua teoria e prática terapêutica com a exegese daimista de doença e cura.

No caso do Santo Daime também se atinge, como na Psicoterapia Experiencial de Grof, uma *emergência espiritual* através de um agente psicodélico. Entretanto, para os daimistas, a *emergência espiritual*, identificada com o reconhecimento do "Eu Superior", é o ponto de partida no caminho da "cura espiritual". Para Grof, por sua vez, a *emergência espiritual* significaria a cura, onde o sujeito desenvolveria uma forma de espiritualidade, muitas vezes independente da sua cultura e educação.

Outra diferença importante para assinalar é que, entre estes "fardados", as experiências provenientes de qualquer domínio do inconsciente podem ser terapêuticas. Experiências da *Barreira Sensorial* ou do *Inconsciente Individual* podem ser tão curativas quanto as outras provenientes dos outros domínios, pois todas elas teriam possibilidades de **purificar e ensinar**. Por essa razão, para os daimistas as experiências de *morte e renascimento* (que para Grof seriam centrais no processo de cura, pois elas gerariam a *emergência espiritual*) também poderiam ser curativas, desde que purifiquem ou ensinem. Além disso, as experiências de *morte e renascimento* não são reconhecidas como as únicas com capacidade de produzir a *emergência espiritual*.

Embora tenha sido muito difícil isolar os elementos transculturais dos significados particulares da *emergência espiritual*, consideramos que o traço transcultural da "cura espiritual", ou seja, o "despertar" do sentimento de *transcendência*, está presente entre os daimistas. O Santo Daime é uma substância psicodélica que, como as outras, tem sido empregada transculturalmente como instrumento de acesso a domínios invisíveis vistos como sagrados, despertando sentimentos de *transcendência* considerados terapêuticos. Para este grupo, o Santo Daime é um símbolo com poder terapêutico, podendo curar devido à suas capacidades de **purificar e ensinar**. Até que ponto tais experiências se inserem num universo transcultural? Até que ponto os daimistas se curam ao atingir a *emergência espiritual* através deste agente psicodélico? Ou ainda, até que ponto curam-se por que têm fé num símbolo com poder terapêutico? Demarcar os limites é impossível, mas talvez o mais importante não seja responder a estas perguntas, e sim entender que sem a cultura não haveria possibilidades de experiências de *transcendência* com potencial curativo para nenhum grupo que utiliza tais substâncias com estes fins.

Concluimos com duas reflexões que, apesar de não estarem diretamente relacionadas com este trabalho, sem dúvida, decorrem dele. Uma se refere ao sentimento de *transcendência* e a outra à experiência psicodélica.

Pensamos que o sentimento de *transcendência* é um fenômeno "natural", uma qualidade inata do homem. Este sentimento, assim como outras manifestações de sua natureza (fome, sexo, morte, etc.) geram sensações e sentimentos com dimensões desconhecidas e, portanto perigosas. A cultura precisa então, "domesticá-las". Assim sendo, o sentimento de *transcendência* torna-se também um fenômeno cultural. Nesse sentido, assim como a fome, o sexo ou a morte, este sentimento, é um fenômeno natural e cultural, apesar de ser mais difícil de evidenciá-lo como tal.

Diante destes fenômenos com "duplas faces", a natureza somente marcaria uma tendência ou assinalaria uma necessidade que, geralmente, é vivenciada como caótica. A cultura, permite a expressão ou a satisfação destas "forças" naturais que habitam no homem: as organiza e lhes atribue significados, colocando-as assim, num terreno conhecido e controlável.

Assim como a satisfação das necessidades biológicas mantem o equilíbrio corporal do homem, o desenvolvimento do sentimento de *transcendência*, também poderia contribuir com o equilíbrio da mente como um todo. Talvez por esta razão, as diferentes culturas associaram o desenvolvimento deste sentimento com diversas representações de cura.

Em algumas ocasiões, as experiências de *transcendência* são geradas por um agente psicodélico, como acontece na Doutrina do Santo Daime. Estes agentes, que não provocam dependência física, nem produzem morte por overdose são, no entanto, substâncias poderosas e perigosas, pois abrem as portas a domínios inconscientes desconhecidos, "ativando" matrizes cerebrais, às vezes, de poder insuspeitado. Tais substâncias teriam a capacidade de produzir uma *positive desintegration* (Dabrowski): a liberação de profundos conteúdos inconscientes e a emergência dos *valores espirituais intrínsecos*.

Entretanto, como foi assinalado por Jung, este novo equilíbrio pode ser alcançado na medida em: "*que a consciência for capaz de assimilar os conteúdos produzidos pelo inconsciente, isto é, quando puder compreendê-los e digerí-los. Se o inconsciente dominar à consciência, desenvolver-se-á um estado psicótico. No caso de não prevalecer nem processar-se*

uma compreensão adequada, o resultado será um conflito que paralizará todo progresso ulterior (Jung, 1987: 37).

Tendo em consideração esta opinião, para algumas pessoas, a “desintegração positiva” poderia significar a cura, no entanto, caso não haja uma assimilação dos conteúdos inconscientes liberados, o efeito destas experiências pode ser a desintegração da personalidade..

No caso da Doutrina do Santo Daime, seria interessante aprofundar os significados do termo "rodar". Este termo conota, para o grupo, um desequilíbrio mental, temporário ou permanente, o que seria, em linhas gerais, um fracasso na tentativa de equilibrar o "Eu Inferior" e o "Eu Superior", podendo se manifestar de várias maneiras.

Se as experiências de *transcendência*, induzidas ou não por agentes psicodélicos, têm-se mostrado benéficas para o homem, modificando profunda e saudavelmente a vida, a pesquisa científica, desde diferentes óticas poderia contribuir para esclarecer seus mecanismos e possibilidades. Como foi assinalado por Pahnke:

Uma melhor compreensão científica dos mecanismos e da aplicação do misticismo possibilita uma mais ampla apreciação e um maior respeito por áreas da consciência humana raramente exploradas até os dias de hoje. Se essas áreas são relevantes para a vida espiritual do homem, isso deveria ser um motivo de júbilo e não de alarme. Se os valores alimentados pela religião são fundamentais para uma compreensão da natureza do homem, então a pesquisa científica, cuidadosa e sensível, do aspecto experimental da existência do homem tem a possibilidade de esclarecer esses valores (Pahnke: 1972: 226).

EU AGRADEÇO

Eu agradeço a meu Pai
Eu agradeço a minha Mãe
Eu agradeço a todos seres
Que estão neste rebanho

Eu agradeço a minha Mãe
Eu agradeço a meu Padrinho
Eu agradeço aos meus irmãos
Que estão neste Jardim.

Hino 23, Padrinho Sebastião (Nova Jerusalém)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina. **História do Santo Daime**, *Cadernos do ISER*, núm. 23, Rio de Janeiro, ISER, 1990.

ACHTERBERG, Jeanne. **The Wounded Healer. Transformational Journeys in Modern Medicine**, *Shaman's Path. Healing, Personal Growth and Empowerment*. Gary Doore, org., Shambala Publications Inc., Boston, London, 1988.

AGHAJANIAN, G.K., SPROUSE, J.S., RASMUSSEN, K. **Physiology of the midbrain serotonin system**, *Psychopharmacology the Third Generation of Progress*, Herbert Y. Meltzer, ed., New York, Raven Press, 1987.

ALVERGA, Alex Polari de. **O Livro das Miracões. Viagem ao Santo Daime**, Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

O Guia da Floresta, Rio de Janeiro, Editora Record, 1992.

ASSAGIOLI, Roberto. **Self-Realization and Psychological Disturbances**, *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, Stanislav & Christina Grof, ed., Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1989.

AUGE, Marc. **L'Anthropologie de la Maladie**, *L'Homme* XXVI 1-2, janv.-juin, 1986.

BOURGIGNON, Erika. **Culture and the Varieties of Consciousness**, Ohio, Addison Publishing Company, Inc., 1974.

BRANDÃO, Carlos. **Os Deuses do Povo: Um Estudo sobre a Religião Popular**, São Paulo, Brasiliense, 1986.

BUCHILLET, Dominique. **Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde**, *Conferência de abertura da Reunião: Medicinas Tradicionais e Política de Saúde na Amazônia*, Belém, 27 de novembro - 1 de dezembro, 1989.

CAMARGO, Cândido. **Kardecismo e Umbanda, uma Interpretação Sociológica**, São Paulo, Liv. Pionera Editora, 1961.

Católicos, Protestantes, Espíritas, Petrópolis, Vozes, 1973.

COHEN, Sidney. **A Droga Alucinante. História do LSD**, Lisboa, Livros do Brasil, 1968.

CORADINI, Lisabete. **Redes de Sociabilidade e Apropriação do Espaço em uma Área Central de Florianópolis**, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1992.

COUTO, Fernando La Rocque. **Santos e Xamãs**, Dissertação de Mestrado, UnB, 1989.

DIAS JUNIOR, Walter. **As Miragens do Conhecimento ou Imagens do Real Ideado**, *Comunicação apresentada ao II Congresso Internacional sobre Toxicomanias e I Congresso Brasileiro sobre Consumo de Drogas*, Rio de Janeiro, Novembro de 1987.

DOBKIN de RIOS, M. **Cross-Cultural Motifs in the Use of Hallucinogenic Plants**, *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

DOBKIN de RIOS, Marlene, KATZ, Fred. **Some Relationships between Music and Hallucinogenic Ritual: The "Jungle Gym" in Consciousness**, *Ethos*, 3 (1), 1975.

DOORE, Gary (org.). **Shaman's Path. Healing, Personal Growth and Empowerment**. Shambala Publications Inc., Boston, London, 1988.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**, São Paulo, Perspectiva, 1966.

EVANS-PRITCHARD, E. **A Noção de Bruxaria como Explicação de Infortúnios**, *Bruxaria, Magia e Oráculos entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

FRANK, Jerome. **Religious Revivalism and Thought Reform**, *Persuasion and Healing: a Comparative Study of Psychotherapy*, New York, Schocken Books, 1974.

FRÓES, Vera. **História do Povo Juramidám, a Cultura do Santo Daime**, Manaus, Suframa, 1986.

FRY, Peter, HOWE, Nigel. **Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo**, *Debate e Crítica*, núm. 6, 1975.

FURST, Peter. **Alucinogénios e Cultura**, Editora Ulisseia Lda, Povia de Varzim, 1976.

GALIN, David. **Implications for Psychiatry of Left and Right Cerebral Specialization**, *Arch. Gen. Psychiatry*, vol. 31, oct., 1974.

GALINKIN, Ana. **A cura no Vale do Amanhecer**, Dissertação de Mestrado, UnB, 1977.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GORDON-WASSON, R., HOFFMANN, A., PUCK, A. **El camino a Eleusis: Una Solución al Enigma de los Misterios**, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

GORDON WASSON, R., KRAMRISCH, S., OTT, Jonathan, RUCK, A. **La Búsqueda de Perséfone**, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

GREENFIELD, Sidney. **O Espiritismo como um Sistema de Cura**, *Sistemas de Cura: As Alternativas do Povo*, Parry Scott org., Recife, UFPe, 1986.

GROF, Stanislav. **The Implications of Psychedelic Research for Anthropology: Observations from LSD Psychotherapy**, *Symbols and Sentiments: Cross-Cultural Studies of Symbolism*, Ioan Lewis, ed., Academic Press, 1977.

Além do cérebro: Nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia, São Paulo, Mc Graw-Hill, 1987.

& Grof, Christina, ed. **Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis**, Los Angeles, Jeremy P. Tarcher, Inc., 1989.

atio

GROISMAN, Alberto. **Notas sobre a Luz Xamânica da Rainha da Floresta**, *Trabalho apresentado na XVII Reunião da ABA*, Florianópolis, Abril de 1990.

"Eu Venho da Floresta": Ecletismo e Praxis Xamânica Daimista no Céu do Mapiá, Dissertação de Mestrado, UFSC, 1991.

Muerte y Renacimiento. Concepciones acerca de la Espiritualidad de la Muerte en la Doctrina del Santo Daimé, *La Muerte y el Más Allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*, M.S. Cipolletti, E.J. Langdon, coord., Quito, Ed. Abya-Yala, 1992.

HAGUETTE, Teresa M. Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**, Petrópolis, Vozes, 1987.

HARNER, Michael (org.). **Alucinógenos y Chamanismo**, Guaderrama, Punto Omega, 1976.

HENMAN, Anthony. **Uso del Ayahuasca en un Contexto Autoritario. El Caso de la "União do Vegetal" en Brasil**, *América Indígena*, vol XLVI, núm. 1, 1986.

JACOBS, Barry. **How Hallucinogenic Drugs Work**, *American Scientist*, vol 75, July-August, 1987.

JORDAN, Ray. **LSD e Experiências Místicas**, *O mais Elevado Estado da Consciência*, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.

JUNG, Carl. **O Eu e o Inconsciente**, Petrópolis, Vozes, 1987.

KATZ, F., DOBKIN de RIOS, M. **"Hallucinogenic Music": An Analysis of the Role of Whistling in Peruvian Ayahuasca Healing Sessions**, *American Folklore*, 84 (333), 1971.

LA BARRE, Weston. **Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion**, *Flesh of the Gods*, Peter Furst, ed., London, George Allen & UNWIN LTD., 1972.

LAING, L.D. **Experiência Transcendental**, *O Mais Elevado Estado da Consciência*, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.

LANGDON, E. Jean. **"Yagé" among the Siona: Cultural Patterns in Visions, Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America**, B. Browman e R. Shwarz, ed., The Hague, Mouton Publishers, 1979.

Saúde Indígena: A Lógica do Processo de Tratamento, Trabalho apresentado no Simpósio: Saúde e Índio, Ministério da Saúde, Brasília, 1986.

Las Clasificaciones del "Yagé" dentro del Grupo Siona: Etnobotánica, Etnoquímica e Historia, *América Indígena*, vol XLVI, núm.1, 1986.

LANGLESS, L.L. **A Coleta de Dados de Campo**, *História de Vida na Ciência Antropológica*, São Paulo, Pedagogia, 1973.

LAUGHLIN, CH., Mc MANUS, J., d'AQUILI, E. **Introduction: Biogenetic Structuralism and Mature Contemplation, Brain, Symbol & Experience. Toward Neuropsychology of Human Consciousness**, Shambala Publications Inc., Boston and Shaftesbury, 1990.

LEX, Barbara. **The Neurobiology of Ritual Trance, The Spectrum of Ritual: a Biogenetic Structural Analysis**, New York, Columbia Press, New York, 1979.

LOYOLA, Maria A. **Médicos e Curandeiros. Conflito Social e Saúde**, São Paulo, DIFEL, 1984.

LUNA, Luis E. **The Gifts of the Spirits: The Magic Melodies and the Magic Phlegm, "Vegetalismo". Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon**, Stockolm, Stockolm Studies in Comparative Religions, 27, 1986.

Mc KENNA, D., LUNA, L., TOWERS, G. **Ingredientes Biodinâmicos en las Plantas que se mezclan al Ayahuasca. Una Farmacopea Tradicional no Investigada**, *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 1, 1986

MacRAE, Edward. **Guiado pela Lua. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**, São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

MAGNANI, José G. **Doença e Cura na Religião Umbandista**, Dissertação de Mestrado, USP, 1980.

- MASLOW, Abraham. **Introdução à Psicologia do Ser**, Rio de Janeiro, Eldorado, 1981.
- MEHL, Lewis. **Modern Shamanism: Integration of Biomedicine with Traditional World Views**, *Shaman's Path. Healing, Personal Growth and Empowerment*, Gary Doore, org., Shambala Publications Inc., Boston, London, 1988.
- MENAPACE, Mamerto. **Misterio Marino: Una Orca llamada Belén**, Buenos Aires, Editora Patria Grande, 1993.
- MYERS OWENS, C. **A Experiência Mística: Fatos e Valores**, *O Mais Elevado Estado da Consciência*, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.
- MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem. A Magia na Umbanda**, Rio de Janeiro, Graal Ltda., 1985.
- NARANJO, Claudio. **The Healing Potential of Agony and Ecstasy**, *The Healing Journeys. New Approaches to Consciousness*, New York, Pantheon Books, 1973.
- NARANJO, Plutarco. **Aspectos Botánicos, "Ayahuasca": Etnomedicina y Mitología**, Quito, Ediciones Libri-Mundi, 1983.
- ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda: Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes**, Petrópolis, Vozes, 1978.
- OSMOND, Humphrey. **Sobre alguns Efeitos Clínicos, A Experiência alucinógena**, Rio de Janeiro, Editorial Civilização Brasileira, S.A., 1972.
- PAHNKE, Walter. **Drogas e Misticismo**, *O Mais Elevado Estado da Consciência*, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. **Biochemical Determinants of Visual Phenomena in the Amazonian Yage Ceremony**, Bill Cohen, *Anthropology* 269 r, June 3, 1979.
- RIVIER, L. e LINGDREN, J.E. **"Ayahuasca", the South American Hallucinogenic Drink: and Ethnobotanical and Chemical Investigation**, *Economic Botany*, 26, 1972.

RODRIGUES, José C. **Corpo ou Corpos?**, *Tabú do Corpo*, Rio de Janeiro, Dois Pontos Editora Ltda., 1986.

RUCH, Theodore. **Neurophysiology of Emotion**, *Neurophysiology*, T. Ruch e H. Patton, ed., Phyladelphia and London, W.B. Saunders Company, 1965.

SARGANT, William. **A Possessão da Mente. Uma Fisiologia da Possessão, do Misticismo e da Cura pela Fé**, Rio de Janeiro, Imago Editora Ltda., 1975.

SIEGEL, Ronald. **Hallucinations**, *Scientific American*, 237 (oct.), 1977.

SILVA, Clodomir Monteiro da. **A Questão da Realidade Amazônica**, *Comunicação apresentada na IV Reunião Interregional de Cientistas Sociais do Brasil*, Manaus, Novembro de 1980.

O Palácio de Juramidám. Santo Daime: um Ritual de Transcendência e Despoluição, Dissertação de Mestrado, UFPe, 1983.

Culto del Santo Daime: Chamanismo Rural-Urbano en Acre, Brasil. Trabajo presentado en el 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Julho de 1895 (a).

Ritual de Tratamento e Cura. Trabalho apresentado no Primeiro Simpósio de Saúde Mental, Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Santarém, Agosto de 1985 (b).

SOARES, Luiz E. **O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa**, *O Rigor da Indisciplina*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

Misticismo e Reflexão, *O Rigor da Indisciplina*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

SCHULTES, Richard. **El Desarrollo Histórico de la Identificación de las Malpigiáceas empleadas como Alucinógenos**, *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 1, 1986.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura**, Petrópolis, Vozes, 1974 (a).

Social Dramas and Ritual Metaphors, *Dramas, Fields and Metaphors*, London, Cornell University Press, 1974 (b).

Símbolos en el Ritual Ndembu, *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

VAN GENEPI, Arnold. **Los ritos de Paso**, Madrid, Taurus Ediciones, 1986.

WATTS, Alan. **Psicoterapia e Liberação, *O mais Elevado Estado da Consciência***, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.

WESCOTT, Roger. **Estados de Consciência, *O mais Elevado Estado da Consciência***, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.

WHITE, John, (org). **O mais Elevado Estado da Consciência**, John White, org., São Paulo, Ed. Cultrix/Pensamento, 1972.

WINKELMAN, Michael. **Trance States: a Theoretical Model Cross-Cultural Analysis**, *ETHOS*, 14 (2), 1986.

Forthcoming in *Anthropology of Consciousness: Therapeutic Effects of Hallucinogens*, 1991.

ANEXO

CENTRO LIVRE

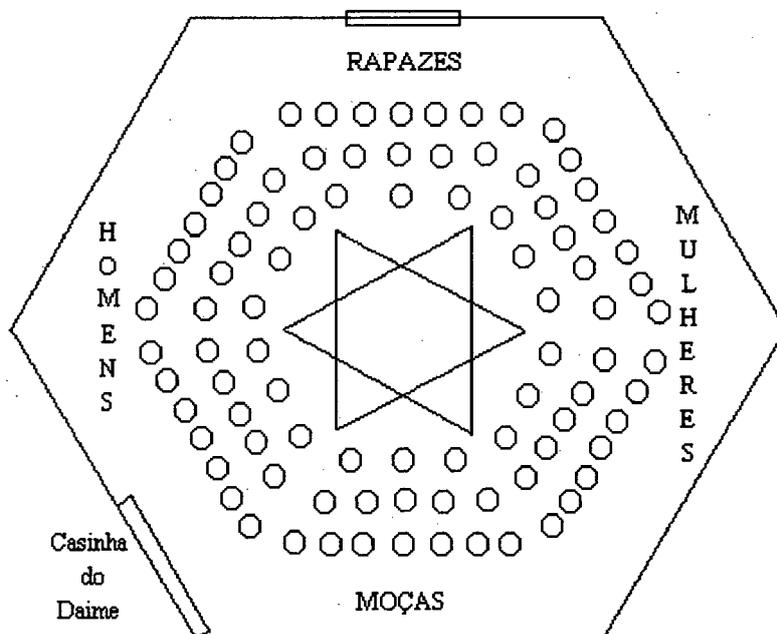
Centro Livre, Centro Livre,
É preciso ter amor
A minha Mãe que me mandou
A minha Mãe que me mandou

Minha Mãe prenda querida
Minha Mãe prenda querida
Minha Mãe prenda querida
Estou com vós eterna vida
Estou com vós eterna vida
Estou com vós eterna vida

Curripipiraguá
Eu devo chamar aqui
Eu devo chamar aqui.

Hino 39, Mestre Irineu

ESQUEMA DA IGREJA E DISPOSIÇÃO DOS PARTICIPANTES



CHAVE DA HARMONIA

Chave da Harmonia: desejo Harmonia, Amor, Verdade e Justiça a todos meus irmãos. Com as forças reunidas das silenciosas vibrações do nosso pensamento somos fortes sadios e felizes, formando assim um elo de fraternidade universal. Estou satisfeito e em paz com o universo inteiro e desejo que todos os seres realizem suas aspirações mais íntimas. Dou graças ao Pai Invisível por ter estabelecido a Paz e a Harmonia entre todos seus filhos. Que assim seja, Amém.

PRECE DE CÁRITAS

Deus nosso Pai, que sóis todo Poder e Bondade, dai a Força àquele que passa pela provação. Dai a Luz àquele que procura a verdade. Ponde no coração do homem a Compaixão e a Caridade. Deus, dai ao viajor a Estrela Guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso, Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao Espírito a Verdade, a criança o Guia, ao órfão o Pai. Senhor, que Vossa Bondade se estenda sobre tudo o que criaste. Piedade Senhor para aqueles que Vós não conheceis, Esperança para aqueles que sofrem. Que a Vossa Bondade permita aos Espíritos Consoladores derramarem por toda parte, a Paz, a Esperança e a Fé. Deus, um raio, uma faísca do Vosso Amor pode abraçar a Terra. Deixai-nos beber na Fonte dessa Bondade fecunda e infinita e todas as lágrimas secarão e todas as dores se acalmarão. Um só coração, um só pensamento subirá até Vós como um grito de reconhecimento e de Amor. Como Moisés sobre as montanhas nós Vós esperamos com os braços abertos. Oh! Poder, Oh! Bondade, Oh! Beleza, Oh! Perfeição, queremos de alguma sorte merecer a Vossa Infinita Misericórdia.

Deus dai-nos a força de ajudar o progresso afim de subirmos até Vós, dai-nos a Caridade pura, dai-nos a Fé e a Razão. Dai-nos a simplicidade que fará de nossas Almas o espelho onde se deve refletir a Vossa Imagem. Amém.

CONSAGRAÇÃO DO APOSENTO

Dentro do Círculo infinito da Divina presença que me envolve inteiramente afirmo:

Há uma só presença aqui, é a da **HARMONIA** que faz vibrar todos os corações de felicidade e alegria. Quem quer que aqui entre sentirá as vibrações da Divina Harmonia.

Há uma só presença aqui, é a do **AMOR**, Deus é amor que envolve todos os seres num só sentimento de unidade. Este recinto está cheio da presença do Amor. No amor eu vivo, me movo e existo. Quem quer que aqui entre sentirá a pura e santa presença do amor.

Há uma só presença aqui, é a da **VERDADE**. Tudo que aqui existe, tudo o que aqui se fala, tudo o que aqui se pensa é a expressão da verdade. Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da Verdade.

Há uma só presença aqui, é a da **JUSTIÇA**. A justiça reina neste recinto. Todos os atos aqui praticados são regidos e inspirados pela Justiça. Quem quer que aqui entre sentirá a presença da Justiça.

Há uma só presença aqui, é a presença de Deus, o **BEM**. Nenhum mal pode entrar aqui. Não há mal em Deus. Deus, o Bem, reside aqui. Quem quer que aqui entre sentirá a presença divina do Bem.

Há uma só presença aqui, é a presença de Deus, a **VIDA**. Deus é a vida essencial de todos os seres. É a saúde do corpo e da mente. Quem quer que aqui entre sentirá a Divina presença da Vida e da Saúde. Há uma só presença aqui, é a presença de **DEUS**, a **PROSPERIDADE**. Deus é prosperidade, pois Ele faz tudo crescer e prosperar. Deus se expressa na prosperidade de tudo o que aqui é aprendido em seu Nome. Quem quer que aqui entre, sentirá a divina presença da **PROSPERIDADE** e da **ABUNDÂNCIA**.

Pelo símbolo esotérico das **ASAS DIVINAS**, estou em vibração harmoniosa com as correntes universais da **SABEDORIA**, do **PODER** e da **ALEGRIA**. A presença da Divina Sabedoria manifesta-se aqui. A presença da Alegria Divina é profundamente sentida por todos os que aqui penetram.

Na mais perfeita comunhão entre o meu Eu inferior e o meu Eu superior, que é Deus **EM MIM**, consagro este recinto à perfeita expressão de todas as qualidades Divinas que há em mim, e em todos os seres.

As vibrações do meu **PENSAMENTO** são forças de Deus em mim, que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é **BOM, ALEGRE e PRÓSPERO**.

Agradeço-te ó Deus, porque este recinto está cheio da Tua Presença.

Agradeço-te, porque vivo e me movo por Ti.

Agradeço-te, porque vivo em Tua vida, verdade, saúde, prosperidade, paz, sabedoria, alegria e amor.

Agradeço-te, porque estou em **HARMONIA, AMOR, VERDADE e JUSTIÇA** com todos os seres.

O DAIME É O DAIME

O Daime é o Daime
Eu estou afirmando
É o Divino Pai Eterno
E a Rainha Soberana

O Daime é o Daime
O professor dos professores
É o Divino Pai Eterno
E seu filho Redentor

O Daime é o Daime
O Mestre de todos ensinos
É o Divino Pai Eterno
E todos seres Divinos

O Daime é o Daime
Eu agradeço com amor
É quem me dá minha saúde
E revigora o meu amor

Agradeço ao Santo Daime
Agradecendo a todos seres
E quem me manda agradecer
É o meu Pai Verdadeiro.

Hino 84, Padrinho Alfredo.