

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

AMANDA JULIANE VICENTINI

**A TEOLOGIA DO SANTO DAIME NA PERSPECTIVA DE UMA TEOLOGIA
PÚBLICA**

CURITIBA

2021

AMANDA JULIANE VICENTINI

**A TEOLOGIA DO SANTO DAIME NA PERSPECTIVA DE UMA TEOLOGIA
PÚBLICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner

Curitiba

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

V633t
2021
Vicentini, Amanda Juliane
A teologia do Santo Daime na perspectiva de uma teologia pública / Amanda
Juliane Vicentini ; orientador: Rudolf von Sinner. – 2021.
110 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 102-107

1. Teologia pública. 2. Ayahuasca. 3. Alucinógenos e experiência religiosa.
4. Santo Daime. I. Sinner, Rudolf von. II. Pontifícia Universidade Católica do
Paraná. Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 230

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 002.2021
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Aos nove dias de fevereiro de dois mil e vinte um, reuniu-se às oito horas e trinta minutos, por videoconferencia, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Rudolf von Sinner, Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros, Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas, para examinar a Dissertação da mestrand **Amanda Juliane Vicentini**, ano de ingresso 2019, aluna do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemático - Pastoral - Linha de Pesquisa: "Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa". A mestrand apresentou a dissertação intitulada "**A Teologia do Santo Daime na perspectiva de uma Teologia Pública**". A candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADA COM LOUVOR pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às dez horas e cinquenta minutos. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.



Prof. Dr. Rudolf von Sinner - Presidente/Orientador

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros - Convidado Externo

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas - Convidado Interno



Prof. Dr. Rudolf von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu



Dedico a todos entusiastas e pioneiros que se
dedicam a quebrar paradigmas, revolucionar
ideias e criar um mundo novo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao grande espírito que me move com tanta paixão e intensidade em sua direção;

À natureza que permite que eu sinta a presença de Deus se manifestando com tanta proximidade;

À minha mãe por me ensinar a ter fé e ao meu pai por compartilhar comigo as perguntas e respostas sobre os mistérios da vida;

Ao Professor Rudolf von Sinner por ter aceitado entrar comigo nessa jornada tão distinta, inovadora e desafiadora;

Aos meus amigos por serem entusiastas do meu campo de pesquisa;

À Fundação Araucária por ter financiado a pesquisa;

Ao programa Erasmus Mundus e à Katholische Privat-Universität - Linz por tornarem o meu programa de mestrado mais bonito e enriquecedor.

Os caboclos já chegaram de
braços nus e pés no chão
eles trazem remédio bons
para curar os cristãos
(As Estrelas, Mestre Irineu)

The use of hallucinogenic plants has been a part of human experience
for many millennia, yet modern Western societies have only recently
become aware of the significance that these plants have had in shaping
the history of primitive and even of advanced cultures.
(SHULTES; HOFMANN, 1979, s.p)

RESUMO

O Santo Daime é uma religião brasileira que incorpora no seu eixo doutrinário fundamentalmente elementos do xamanismo amazônico e do cristianismo popular. Essa doutrina fundada por Raimundo Irineu Serra em 1930, no interior do Acre faz uso da ayahuasca, uma bebida considerada sagrada usada há milhares de anos pelos povos indígenas da região da floresta amazônica. O Santo Daime inaugurou uma nova forma do consumo da bebida xamânica, agora orientado pelos valores éticos e simbólicos do cristianismo. A ayahuasca quando usada em contexto indígena sempre exerceu a função de proporcionar contato com o mundo espiritual, além de apresentar grandes propriedades curativas. Diante disso, essa dissertação teve dois principais objetivos: 1. Elaborou elementos para a construção de uma Teologia do Santo Daime levando em conta os efeitos psicofarmacológicos da bebida e o contexto ritual que se tem a experiência. 2. Refletiu como a experiência com a ayahuasca em contexto ritual pode impactar a esfera pública a partir da sua grande potencialidade terapêutica e espiritual em casos de males como a depressão e a dependência química. O trabalho foi desenvolvido a partir de pesquisa bibliográfica e um trabalho de observação em campo na igreja Daimista Céu da Nova Vida, conhecida como uma “casa de cura”. A pesquisa compreendeu que a religião do Santo Daime abre um novo campo de pesquisa para a Teologia Pública, pois oferece um campo profícuo de reflexão entre religião, experiência espiritual e bem-estar público. Além disso, compreendemos que o Santo Daime também pode desenvolver importantes e produtivos diálogos entre cristianismo e xamanismo; e a ayahuasca como um enteógeno, pode servir como notável elemento para novas e pioneiras hermenêuticas teológicas.

Palavras-chave: Santo Daime. Ayahuasca. Teologia Pública.

ABSTRACT

Santo Daime is a Brazilian religion that incorporates elements of Amazonian shamanism and popular Christianity in its doctrinal axis. This doctrine founded by Raimundo Irineu Serra in 1930, in the interior of Acre, uses ayahuasca, a drink considered sacred, used thousands of years ago by the indigenous people of the Amazon rainforest region. Santo Daime inaugurated a new form of consumption of shamanic drink, now oriented by the ethical and symbolic values of Christianity. Ayahuasca when used in an indigenous context has always exercised the function of providing contact with the spiritual world, in addition to presenting great healing properties. In view of this, this dissertation had two main objectives: 1. It elaborated elements for the construction of a Santo Daime Theology taking into account the psychopharmacological effects of the drink and the ritual context that one experiences. 2. Reflected how the experience with ayahuasca in a ritual context can impact the public sphere from its great therapeutic and spiritual potential in cases of illnesses such as depression and chemical dependency. The work was developed from bibliographical research and field observation work at the Daimista Céu da Nova Vida church, known as a “healing house”. The research understood that the Santo Daime religion opens a new field of research for Public Theology, as it offers a fruitful field of reflection between religion, spiritual experience and public well-being. Furthermore, we understand that Santo Daime can also develop important and productive dialogues between Christianity and shamanism; and ayahuasca as an entheogen, can serve as a remarkable element for new and pioneering theological hermeneutics.

Key-words: Santo Daime. Ayahuasca. Public Theology.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mestre Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime.....	21
Figura 2 – Padrinho Sebastião.....	22
Figura 3 – Preparativo da ayahuasca com as folhas da chacrona e do cipó jagube.....	26
Quadro 1 – Esquema Dobkin de Rios.....	31
Figura 5 – Ritual de bailado no Céu da Nova Vida	35
Figura 6 – Padrinho André e Madrinha Iara	37
Figura 7 – Despacho Santo Daime.....	39
Figura 8– Transformacion del Chamán en Aguila.....	49
Figura 9 – Farda feminina para os rituais	56

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	O INÍCIO DA JORNADA	13
1.2	O INTERESSE EXISTENCIAL E ACADÊMICO	15
1.3	O ROTEIRO DA DISSERTAÇÃO	17
2	A DOCTRINA E A BEBIDA DA FLORESTA	19
2.1	A RELIGIÃO QUE NASCEU NA FLORESTA	19
2.1.1	CONTEXTO: UM ORDENAMENTO PARA A CRISE	23
2.2	O USO DAS PLANTAS SAGRADAS E O ÊXTASE MÍSTICO	24
2.3	A BEBIDA DA SELVA AMAZÔNICA	25
2.3.1	A COSMOLOGIA DA BEBIDA PARA OS POVOS DA FLORESTA	27
2.4	ALUCINÓGENOS, PSICODÉLICOS OU ENTEÓGENOS?	29
2.4.1	A REGULAMENTAÇÃO DO USO RELIGIOSO DA AYAHUASCA	33
2.5	O CENTRO ESPIRITUAL CÉU DA NOVA VIDA	35
2.5.1	A CASA DE CURA	37
2.6	CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO	40
3	FUNDAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DO SANTO DAIME	43
3.1	TEOLOGIA FORA DOS MUROS CRISTÃOS?	44
3.2	UM XAMANISMO CRISTÃO OU A CRISTIANIZAÇÃO DO XAMANISMO	46
3.2.1	OS ASPECTOS XAMÂNICOS	48
3.2.2	UM CRISTIANISMO DA FLORESTA	51
3.2.3	O DAIME EM UMA PERSPECTIVA SACRAMENTAL	53
3.3.	OS ENSINOS DE UMA DOCTRINA CANTADA	57
3.3.1	A EXEGESE DO O CRUZEIRO	60
3.4	A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO SANTO DAIME	71
3.4.1	O DESPERTAR PARA A VIDA ESPIRITUAL	71
3.4.2	O EU SUPERIOR E O EU INFERIOR	74
3.4.3	A MIRAÇÃO	75
3.4.4	A DOENÇA E A CURA	75
3.4.5	A VIA PURGATIVA DO DAIME	78
3.5	CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO	79

4	PERSPECTIVAS DO IMPACTO PÚBLICA DA AYAHUASCA	81
4.1	AS SAGRADAS MEDICINAS E A CIÊNCIA	81
4.1.1	ALGUMAS PESQUISAS JÁ REALIZADAS	82
4.2	A MEDICINA AYAHUASQUEIRA E SEU IMPACTO PÚBLICO	83
4.2.1	AYAHUASCA E DEPRESSÃO	84
4.2.2	AYAHUASCA E DEPENDÊNCIA QUÍMICA	87
4.2.3	A EXPERIÊNCIA COM A AYAHUASCA E A DEPENDÊNCIA	91
4.3	OS CENTROS E AS IGREJAS TERAPÊUTICAS	93
4.3.1	AS MARCAS CONCRETAS DA EXPERIÊNCIA	95
4.4	CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO	97
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
	REFERÊNCIAS	102
	ANEXO – A	108
	APÊNDICE – A	109
	APÊNDICE - B	110

INTRODUÇÃO

Desejo aqui compartilhar com o leitor e a leitora como surgiu o interesse por essa pesquisa. Afinal, ela é diretamente influenciada pelas experiências e histórias da pesquisadora. Apresentarei, também, o roteiro desta dissertação e como ela se insere dentro de uma perspectiva teológica e pública.

1.1 O INÍCIO DA JORNADA

Em setembro de 2013 fui para um congresso em Manaus. Uma colega que também participaria do congresso ofereceu estadia na casa de um amigo que morava na capital do Amazonas. Eu aceitei o convite.

Estava muito ansiosa para desbravar aquela cidade que remete à mata, à floresta, aos gigantescos rios. Criei um vínculo forte com o hospedeiro de Manaus que logo de cara demonstrou traços de um legítimo “bicho grilo urbano”. Ele me convidou, então, para uma “vivência” durante um final de semana. Eu, sempre muito curiosa e disposta topei.

Quando estávamos chegando no local ele me disse que a vivência era um ritual de três dias com ayahuasca.¹ Eu entrei em pânico. Já tinha ouvido falar, tinha curiosidade em um dia experimentar, mas não daquele jeito, com um quase desconhecido. Era tarde para voltar atrás.

Chegando lá prestei atenção em cada detalhe. Se antes eu ouvia falar em ayahuasca ou em Daime e isso já me gerava confusão, agora tinha descoberto uma nova denominação para a bebida, o “Vegetal”. Afinal, a religião que eu participaria da “vivência” era a por mim recém-descoberta “União do Vegetal” (UDV).² Aquilo tudo era muito inusitado. O ambiente tinha imagens de pajés, decorações indígenas, um quadro do Allan Kardec, outro do deus-elefante indiano Ganesha e outro do Mestre Gabriel que descobri ser o fundador da “União do Vegetal” e ainda outro de Jesus Cristo. “Que salada mista espiritual”, pensei.

O primeiro dia o ritual foi nos moldes da UDV, mas eu me neguei a tomar o Vegetal. Me sentia completamente insegura. Eles faziam algumas invocações, orações, cantavam e permitiram que naquele dia eu só os observasse.

¹ Ayahuasca é uma bebida considerada sagrada feita de um cipó e de uma folha que contém um princípio psicoativo. É usada há milhares de anos pelos povos da região da floresta amazônica. Também é conhecida pelos nomes, yagé, caapi, daime ou vegetal. Abordaremos adiante com mais detalhes as propriedades e características desta bebida

² A UDV, o Santo Daime e a Barquinha são denominadas por Beatriz Labate (2004) como “religiões ayahuasqueiras”, ou seja, religiões que se formam a partir do uso ritualizado da ayahuasca. Um fato curioso que é apontado por Labate (2002) é que somente no Brasil se desenvolveram religiões de populações não indígenas que fazem uso desta bebida.

No segundo dia o ritual foi xamânico, na mata, à noite, com fogueira. Então, eu bebi menos da metade da dose oferecida para os participantes. Mas, foi o suficiente para depois de mais ou menos 40 minutos eu saber que tinha algo acontecendo comigo. Minha consciência estava alterada. Comecei a revisitar eventos passados, lembrar com muita intensidade da minha família e comecei a chorar. Não demorou muito para que eu começasse a vomitar. Tentei caminhar, mas só consegui com ajuda de algumas mulheres que estavam auxiliando no ritual e eram muito dispostas e carinhosas.

Eu olhava para o fogo, para a natureza, e tinha algo feérico, mágico ali. Parecia o cenário de um filme ou ainda a sensação de uma paisagem ancestral que eu já tinha vivido.

Ainda no terceiro dia tivemos o ritual chamado “Voo da água”. Este foi feito pela manhã, em uma clareira na mata. Eu ainda estava muito enjoada e bebi $\frac{1}{5}$ da dose da bebida para aquele dia. Aproveitei que era permitido, deitei e fiquei ouvindo as músicas.

Voltei para Curitiba ainda completamente confusa. Afinal, o que era tudo isso que tinha acontecido comigo? Que poder extraordinário tinha essa bebida? Comecei a entender porque havia tanto mistério e fascínio por ela.

Procurei um amigo de infância que havia me contado que frequentou o Santo Daime em um período anterior, quando tinha perdido o pai de uma maneira trágica. Lembrei que ele havia dito que o Santo Daime o tinha ajudado a aceitar a morte e a sanar seu sofrimento. Naquele momento ele foi muito importante para que eu pudesse processar e compreender a minha experiência com a ayahuasca.

Ele me falou então, do Céu da Nova Vida, da Igreja de Santo Daime que tinha frequentado. Topei ir com ele. A igreja, no meio de um bairro em Pinhais, tinha a estrutura de uma igreja evangélica, um salão quadrado de concreto. Havia pessoas uniformizadas, que são os “fardados” que auxiliam na igreja. Tudo muito bem organizado e planejado. Tinha quase 400 cadeiras de plástico dispostas. Precisei usar um adesivo que indicava que eu era uma novata ali, recebi também um livrinho, que é o hinário, um conjunto de hinos e músicas que são cantados durante o ritual, além de um saco plástico.

Informaram que a partir do momento que se fechassem as portas havia a obrigatoriedade de todos ficarem até o final do ritual, além de tomar duas doses da bebida.

Tomei a primeira dose do Daime. Nada aconteceu comigo. Pude então, observar todo o contexto ritual de forma “lúcida” e francamente, comecei a julgar tudo com muito desprezo. Achei tudo aquilo uma grande maluquice. As pessoas começaram a chorar, vomitar e até desmaiar enquanto se tocava e cantava músicas com excessiva repetição de versos. Tinha quase 400 pessoas com a consciência alterada ali. Meu pensamento foi “quem é que liberou legalmente uma coisa dessa?”.

Foi aí que eu tomei a segunda dose. E a sensação de uma alteração de consciência veio. Comecei a refletir sobre a minha vida, sobre situações que eu estava vivendo e comecei a chorar. O vômito também veio e prontamente uma fardada muito gentil me auxiliou com essa catarse.

Comecei a acessar minhas “sombrias” e sofrer comigo mesma. Parece que eu entendi ali o que era o "peso do pecado” que tanto eu já tinha ouvido falar, mas nunca experimentado daquela forma. Eu queria me redimir, me curar, pedir perdão pelos meus erros.

Comecei a ler e cantar o hinário que tinham me dado no início. Quanta beleza! As músicas cantadas em uníssono mostravam a força e a intenção bem firmada sobre cada palavra que se entoava. Todas aquelas mensagens contidas naquele livrinho sob o efeito do Daime, me lembraram da minha infância tão católica, mas que agora pareciam oferecer um sentido mais profundo para a minha vida.

O desprezo e o julgamento deram lugar a um sentimento de gratidão, de alegria, bem-estar e fascínio!

Findando o ritual, André Volpi, o dirigente da casa, começou a contar a sua história. Ele foi dependente químico durante 13 anos e teria sido o Santo Daime o responsável pela sua libertação das drogas. Começou a apresentar dados da dependência química em Curitiba e região metropolitana e como a igreja Céu da Nova Vida vinha se consolidando como uma “casa de cura” para esse mal.

1.2 O INTERESSE EXISTENCIAL E ACADÊMICO

As experiências com a ayahuasca, especialmente no contexto do Santo Daime, me geraram verdadeiro fascínio tanto existencial, quanto intelectual. Comecei de forma autônoma a pesquisar os estados alterados de consciência e o uso de plantas em contexto ritual. Percebi então, que as experiências que eu estava tendo não eram nenhuma novidade na história da humanidade.

No entanto, algo de “novo” emergia aqui. Desde a minha experiência na UDV, todo aquele sincretismo com diversas “autoridades espirituais”, aquele ritual religioso com fogueira, o contato com a natureza, deixaram claro para mim que uma nova forma de vivenciar e experimentar o sagrado e o divino estava emergindo. Talvez não necessariamente novo, mas uma reinterpretação e atualização dessas práticas.

Afinal, como explicar o fenômeno Santo Daime: um ritual ayahuasqueiro, ou seja, um ritual religioso com o uso de uma bebida indígena no meio da cidade, com acesso para qualquer um que tenha disposição para participar e ainda se propondo no auxílio de males sociais do nosso tempo.

Senti a emergência e um resgate da nossa sabedoria ancestral, especialmente a indígena, e de uma forma de espiritualidade perdida. O transe, o êxtase e a experiência religiosa pareciam ter sido

perdidos, dando lugar à doutrinas, ao racionalismo da fé, ao endurecimento e enfraquecimento do espírito.

Como colocado por Polari

É profundamente excitante e fértil que o xamanismo, as técnicas arcaicas de êxtase, na feliz definição de Elíade, estejam novamente em destaque em nossos dias. Desde as incursões nas selvas sul-americanas de alguns botânicos e etnógrafos do século passado, que a comunidade científica vem demonstrando um crescente interesse pela contribuição que as plantas psicoativas podem dar, tanto para estabelecer uma cartografia da consciência, quanto para a solução dos grandes enigmas da espécie humana. Em torno dessa indagação sobre os efeitos dessas plantas no sistema nervoso central, seu papel como fator estruturador da autoconsciência do homem e na criação do próprio pensamento religioso, está se criando um campo de estudos comum entre o saber científico e a experiência mística. (POLARI, 1998, p.16)

Encontrei então, a oportunidade e a necessidade de trazer a emergência do fenômeno ayahuasqueiro para dentro da reflexão teológica. Meu profundo anseio por essas experiências me mostraram que elas eram sobretudo, uma grande fonte de reflexão sobre “novas” ou reinterpretadas formas de experimentar e conhecer o divino e o transcendente.

No entanto, o que me garantia um interesse ainda maior, foi perceber que as religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime, não se limitavam a uma experiência religiosa de êxtase dentro do seu grupo, mas ofereciam sobretudo, o potencial de ajudar na solução de problemas que afetam a esfera individual e pública, como a depressão e a dependência química.

Daí surgiu o impulso desta pesquisa: refletir o Santo Daime a partir da perspectiva de uma Teologia Pública. A Teologia Pública busca compreender a dimensão pública da religião e como o fenômeno religioso incide e afeta a esfera pública. Mas, aqui insere-se um elemento fundamental e distinto para compreender o impacto da religião do Santo Daime: a experiência religiosa proporcionada pela bebida no seu contexto ritual, uma experiência que segundo seus adeptos, promove curas físicas, psíquicas, morais e sobretudo, espirituais.

De acordo com Sinner a Teologia Pública objetiva fazer:

uma reflexão construtiva, crítica e autocrítica das próprias igrejas, comunicando-se com outros saberes e com o mundo real (SINNER, 2012 p.20).

Sua mensagem ao público mais amplo, interessa-se pelo bem estar não apenas de seus membros, mas também daqueles que não fazem parte de uma igreja ou comunidade. (SINNER, 2012 p.25)

Rudolf von Sinner (2018) postula que a mensagem evangélica deve superar as fronteiras do culto (leiturgia) e do seu público interno, mas também dar testemunho de vida (martyria), servir os mais necessitados (diaconia), proclamar o reino de Deus, que norteia a nossa ação no mundo (kerygma) e criar sentido de comunidade (koinonia).

Se a Teologia Pública quer meditar sobre o impacto da religião dentro de um estado laico, o Santo Daime certamente oferece um campo valioso, com muitas perspectivas a serem estudadas,

avaliadas e ainda descobertas. No desenvolvimento desta pesquisa, especialmente a partir do trabalho de campo, poderá se observar a atuação e a incidência pública do Santo Daime na cura de pessoas com doenças e transtornos que afetam direta ou indiretamente a sociedade e, desenvolvem nelas sentido de cidadania, valores éticos, morais e de bem-estar individual e também coletivo.

1.3 O ROTEIRO DA DISSERTAÇÃO

Para tanto, o percurso desta dissertação se dará da seguinte maneira:

No **segundo capítulo** apresentaremos a história, o surgimento e expansão do Santo Daime, as características culturais e farmacológicas da ayahuasca e o uso ritual das bebidas sagradas em diversas culturas. Abordaremos também a diferença entre alucinógenos, psicodélicos e enteógenos. Essa discussão é fundamental, pois também nos oferece a reflexão sobre a importância do contexto ritual que uma substância psicoativa é utilizada. Nesse sentido, também analisaremos o processo de regulamentação da ayahuasca que passou de um status de droga proibida, para sua legalidade em contexto religioso.

Ainda apresentaremos a igreja Céu da Nova Vida, que serviu como campo de estudo, experiência e análise para esta dissertação.

No **terceiro capítulo** desenvolvemos elementos para uma teologia daimista. Em um primeiro momento nos dedicaremos à uma sistematização doutrinária do Santo Daime. Aqui vários aspectos serão abordados. O primeiro é argumentar a possibilidade de se fazer teologia fora de um cristianismo tradicional. Veremos que o Santo Daime se compreende como uma religião cristã, no entanto, carrega fortes traços do xamanismo. Para aprofundar esta compreensão, vamos nos dedicar a refletir e analisar a relação entre os elementos xamânicos e o cristianismo dentro da doutrina daimista. A seguir, elaboramos uma breve análise exegética de alguns hinos do Santo Daime. Os hinos, poesias musicadas, são a base da doutrina daimista e nos ajudarão a compreender a sua cosmologia.

Ainda neste capítulo, como parte essencial para uma teologia do Santo Daime, não poderíamos deixar de abordar a dimensão espiritual da experiência daimista. Para tanto, elaboramos cinco categorias que julgamos acolher parte dos matizes que compõe a experiência: “O despertar para a vida espiritual”, “O eu Superior e o Eu Inferior”, “A miração”, “A doença e a cura” e a “Via Purgativa”.

No **quarto e último capítulo** trataremos com maior ênfase a dimensão pública oferecida pela ayahuasca em contexto ritual. Apresentaremos dados públicos sobre males sociais como a depressão e a dependência química e como a ayahuasca, em sua dimensão farmacológica, mas também subjetiva e espiritual, vem ganhando força e legitimidade nas pesquisas científicas com promissores resultados.

Há também, centros e igrejas como as do Santo Daime, que se apresentam como instituições religiosas, mas vem desempenhando um grande trabalho de cunho terapêutico com o uso da ayahuasca no tratamento de dependências e enfermidades psíquicas.

Por fim, apresentaremos alguns depoimentos de pessoas que integraram a igreja daimista Céu da Nova Vida e que padeciam de diversos males e enfermidades. Esses relatos evidenciam o potencial da ayahuasca no contexto ritual do Santo Daime como instrumento terapêutico que permeia as dimensões psicofarmacológicas, culturais, religiosas e espirituais.

2. A DOCTRINA E A BEBIDA DA FLORESTA

Este capítulo tem como objetivo introduzir pontos fundamentais para o desenvolvimento do trabalho. Um caráter histórico do Santo Daime abre esta seção, apresentando seu surgimento e desenvolvimento como doutrina e religião.

O capítulo segue com a apresentação da ayahuasca. A bebida tem lugar de destaque nesta dissertação, afinal, toda prática e reflexão teológica daimista se dá a partir da experiência proporcionada por essa bebida. Apresentaremos também, a sua importância e papel na cultura religiosa e espiritual dos povos indígenas.

Outro importante elemento deste capítulo é a categorização da ayahuasca como um enteógeno e o início da compreensão de como o ambiente ritual, o setting em que se consome a bebida, é determinante para a qualidade da experiência.

Finalizamos apresentando a igreja daimista Céu da Nova Vida, local do nosso campo empírico de reflexão e análise.

2.1 A RELIGIÃO QUE NASCEU NA FLORESTA

O Santo Daime é a mais conhecida religião ayahuasqueira (LABATE, 2000). Surgiu na década de 1930, no interior da floresta Amazônica, mais especificamente na cidade de Brasiléia no Acre. Tudo teve início quando Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, como ficou conhecido mais tarde, teve contato com a ayahuasca.

Irineu Serra nasceu em São Luís do Ferret, Maranhão, no dia 15 de dezembro de 1892. Pobre e negro, cresceu em uma família com fortes influências da pajelança, uma vertente que congrega elementos das culturas indígenas, das religiões afro-brasileiras e da medicina rústica cabocla e do catolicismo popular (LABATE, 2004). Ele fazia parte da população recrutada para trabalhar nos seringais amazônicos, pois na época ocorreram dois importantes momentos da história da Amazônia: o primeiro Ciclo da Borracha no final do século XIX e início do século XX, e o segundo Ciclo da Borracha, nas décadas de 1930 e 1940. Nesse período, era grande o movimento de imigrantes nordestinos para a região, mas também das áreas fronteiriças, principalmente do Peru e da Bolívia. A população crescia muito, mudando as configurações sociais na região, o que acabou incorrendo em muitos conflitos entre seringalistas e seringueiros.

A história mítica que se conta sobre a origem do Santo Daime começa quando Irineu Serra bebeu a ayahuasca pela primeira vez, tendo-a conhecido através de ayahuasqueiros peruanos. Ao tomar a bebida, Irineu ouviu uma voz que pedia para que se retirasse na mata sozinho, durante oito

dias, comendo somente macaxeira insossa e bebendo a “bebida sagrada”. Na mata, Irineu tem a visão de uma mulher muito bela, de nome Clara. Ele a vê sentada no meio da lua, trazendo na cabeça uma águia e entrega a ele uma laranja, que seria a representação do mundo. Esta mulher seria a “Rainha da Floresta”, ou ainda a “Virgem da Conceição”, e ela teria muitos ensinamentos, “muitas coisas finas”, para entregar a Irineu. É através dessa entidade espiritual feminina que ele aprendeu a chamar a bebida de Daime, expressão que se relaciona ao verbo “dar” e aos rogativos “dai-me força”, “dai-me luz”, “dai-me amor” (MACRAE, 1992, p. 67).

A partir desse encontro, Irineu começa a estruturar o tronco fundamental da doutrina daimista. Todos esses ensinamentos são “recebidos do astral”, de forma passiva e intuitiva. Eles são estruturados em forma de poesias musicadas que começam a estruturar o “Hinário O Cruzeiro”, um conjunto de 129 hinos.

O resumo da origem do Santo Daime foi relatado no Jornal Rio Branco, por Sebastião Jacound, em 14 de maio de 1975, na coluna intitulada: “Páginas do Folclore Evangélico”:

Dou por iniciado o primeiro comentário folclórico, colhido dentre a doutrina espírita, que foi aqui replantada pelo saudoso e eminente maranhense, o mestre Raimundo Irineu Serra, instrutor por mais de seis décadas neste Estado, o qual legou à humanidade um manancial fulgurante, rico e belo, de precioso conteúdo folclórico-evangélico, que me proponho transcrevê-lo sob o título de “Páginas do Folclore Evangélico”, devidamente autorizado pelo Sr. Leôncio Gomes da Silva, presidente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, sucessor guardião desta doutrina.

Para esclarecimento do leitor, o Mestre Raimundo Irineu Serra veio do seu Estado natal no início deste século, guiado pela genitora da humanidade, a Virgem Mãe, que, através de sonhos e visões, a ele se apresentava sob a forma de uma linda mulher, com o nome de “Clara”, tendo conduzido-o por essa decantada Amazônia até os países da Bolívia e Peru, onde relacionou-se com índios e caboclos, e lá, com outros patrícios, veio conhecer a bebida “ayahuasca”, preparada com um cipó sagrado conhecido por “jagube” e com uma folha conhecida por “rainha” que através de cozimento com água sob ritual místico e rigorosa dieta de abstinência durante o período de lua nova, obtém-se o líquido que ele denominou “Santo Daime”, após instruções recebidas dessa Senhora que então, se apresentou como sendo Nossa Senhora da Conceição, Rainha da Floresta.

Mestre Irineu identificou-se com entidades precursoras dessa bebida, destacando-se entre outras, o Rei Ahayuscar e Don Pizon, que lhe disse do progresso que alcançaria e que somente ele reinaria com ela, pois era o prometido.

Daí em diante, foi aprimorando seus estudos, recebendo os ensinamentos que vieram-lhe em forma de cânticos, tendo-se constituído o seu “Hinário Cruzeiro” ao longo de sua existência, e ainda vários outros hinários de discípulos, hoje oficializados naquele Centro, bem como veio conhecer sua patente de Chefe-Império Juramidã, nessa linha astral: os fundamentos dessa doutrina e de sua missão no mundo terra. Seu primeiro hino foi recebido ainda no Peru.

Ele assim recebeu e nos ensinou a cantar os hinários de louvor e instruções, com fardamento próprio para cavalheiros e senhoras, organizados em filas separadas,

acompanhados pelo ritmo de batidas de “maracá”, instrumentos feito com pequenas latas contendo esferas e cabo de madeira, e por instrumento de corda, pandeiro e acordeão.

Os ritmos do bailado são marcha, valsa e mazurca, e o movimento iguala-se ao balanço do mar.

FIGURA 1. Mestre Irineu, fundador da Doutrina do Santo Daime

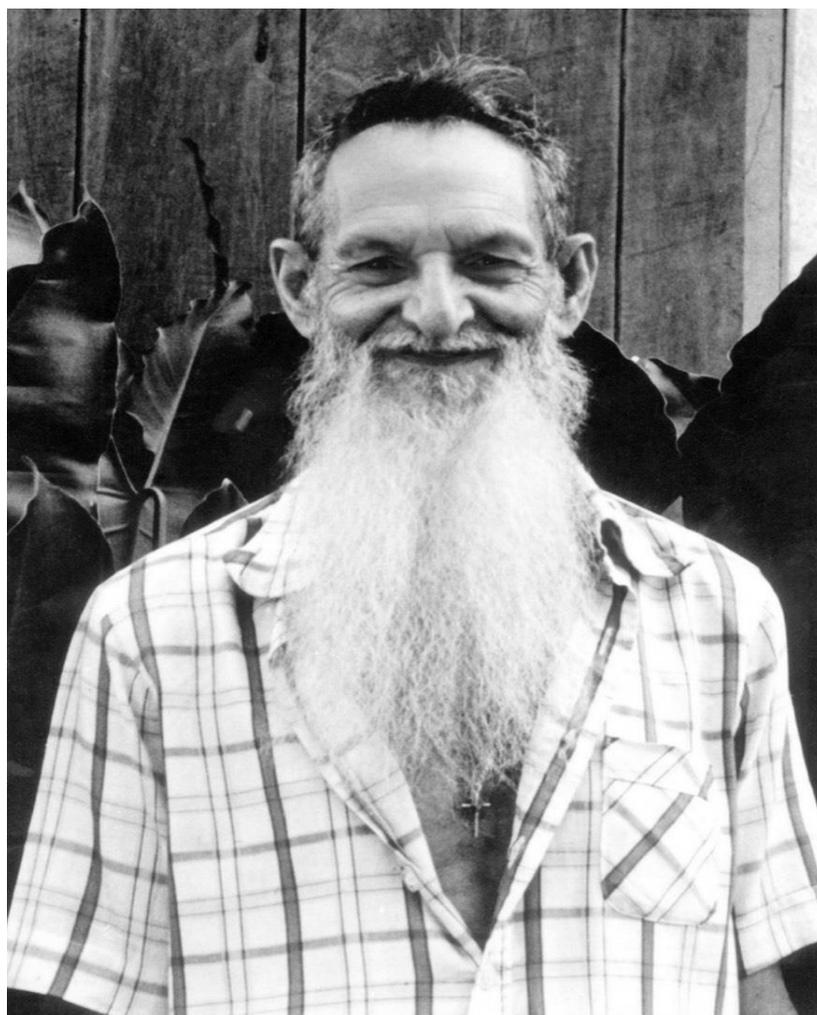


Fonte: Site Santo Daime.org

O primeiro centro daimista foi o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Alto Santo (CICLU - ALTO SANTO), em Brasileia, Acre. Foi fundado pelo Mestre Irineu que se tornou o líder espiritual mais importante da doutrina.

No entanto, outro personagem importante é Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião. Após a morte do Mestre Irineu, em 1971, Sebastião Mota recebe o hino “SOU EU”, cujo conteúdo afirmava que era a ele que o Mestre Irineu estaria entregando a continuidade da missão.

FIGURA 2: Padrinho Sebastião



Fonte: Site Santo Daime.org

No entanto, a diretoria do Alto Santo indica Leôncio Rodrigues, o membro mais antigo para a presidência do centro. Isso levou Sebastião Mota a se retirar do Alto Santo e montar uma nova sede, o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

O CEFLURIS está localizado dentro da Vila Céu do Mapiá, no estado do Amazonas, que além dos trabalhos com o Santo Daime, também realiza diversas atividades socioambientais. O trabalho na vila é coletivizado e não existe propriedade individual. O Céu do Mapiá acabou tornando-se a sede e o mais popular centro daimista recebendo visitas de pessoas de todo o Brasil e do mundo.

Padrinho Sebastião foi o principal responsável pela expansão do Santo Daime rompendo fronteiras regionais e nacionais e empreendendo esforços para a instalação de filiais no sul do país e no exterior.

2.1.1 Contexto: um ordenamento para a crise

Um elemento importante a ser considerado no surgimento do Santo Daime é o contexto social do qual ele emerge. O antropólogo Monteiro da Silva (1983) compreende a emergência da doutrina como uma necessidade diante da crise que enfrentavam as populações no contexto macrossocial amazônico naquele período, especialmente como consequência da expansão econômica capitalista que transformou de forma radical as relações sociais da região. O culto do Santo Daime atua, portanto, “como um ritual de transcendência e despoluição”, compreendendo-o aqui no sentido mais estrito: “à necessidade das populações envolvidas despoluírem-se da crise que estavam inseridas” (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 78).

Podemos acompanhar essa concepção no pensamento de MACRAE (1992, p. 90) que diz:

seria uma tentativa de dar conta das ambiguidades do novo projeto de ordem: a expansão capitalista desorganiza o antigo modo de vida, mas ao ter que conviver com os resultados dessa nova desordem, reencontra a natureza dionisíaca perdida pelo positivismo e utilitarismo da civilização ocidental.

Segundo esta percepção, as experiências com o Daime proporcionavam estados e sensações extraordinários ao cotidiano dessas pessoas, cada vez mais sofrido, e tornavam-se responsáveis, ou ao menos auxiliavam, na estruturação de um novo sentido de realidade.

A partir dessas colocações, podemos refletir sobre a expressão e o impacto público e social que o Santo Daime expressa desde a sua origem e compreender desde já, a potencialidade social e pública da ritualização da ayahuasca, levando sempre em conta para a compreensão desse impacto: os potenciais psicológicos e fisiológicos da ayahuasca como bebida e o contexto doutrinário que o Santo Daime oferece.

Para tanto, é indispensável trazer a reflexão de Monteiro da Silva (1983) que coloca que seria reducionista pensar essas experiências como simples liberações de tensões, manifestações patológicas ou delírio coletivo. A experiência do rito legitima o discurso da religião que tem uma ideia matriz de “limpeza, busca da ordem e harmonia”. (MACRAE, 1992, p. 96).

Segundo Couto (1989), diferente de rituais de inversão como o carnaval ou rituais de rebelião no Sudoeste da África que deslocam o equilíbrio social para uma antiestrutura - *communitas*, os rituais daimistas reforçam o sentido de estrutura e de ordenamento cosmológico. Durante os rituais é

importante o empenho que cada indivíduo precisa operar durante a performance ritual e também fora dele, na sua vida cotidiana. O ritual do Santo Daime reforça a estrutura, dá legitimidade e intensifica concepções de ordem, moral e comportamentos.

é através da práxis que o fiel acredita receber os "ensinos" e, principalmente, o ordenamento simbólico tido como eficaz. Nessa ordenação simbólica, vai-se limpando e desobstruindo os canais invisíveis que ligam os neófitos a ordem cósmica, levando todo o sistema a uma ascense ou a uma estruturação. (MACRAE, 1992, p.91).

Esses aspectos rituais reforçadores da ordem e da estruturam foram inclusive, observados e levados em consideração pelo grupo de trabalho da CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes)³ que avaliou o consumo da ayahuasca em contextos religiosos. As conclusões que chegaram os especialistas é que adeptos dessas religiões eram “até mais respeitadores da ordem que o resto da população e frequentemente atribuem a sua adesão àquelas doutrinas, uma reorganização de suas vidas que os torna mais tranquilos e felizes” (MACRAE, 1992, p.91).

O sistema simbólico construído é uma variável determinante nos efeitos produzidos pela substância psicoativa. No caso do Santo Daime, ao lado de aspectos biológicos, psicofarmacológicos e sociais, o sistema de crenças fortalece uma interpretação comum do repertório veiculado pelos hinos, reforçando os valores da doutrina.

2.2 O USO DAS PLANTAS SAGRADAS E O ÊXTASE MÍSTICO

Desde os mais remotos tempos e em todas as culturas o ser humano explorou e ainda explora diversas maneiras de sair do seu estado vigília, ordinário, e alterar a consciência. O médico e psicofarmacólogo Andrew Weil sugere que as diferentes técnicas para alterar a consciência correspondem a uma pulsão própria da natureza humana: “É uma necessidade interna experimentar outros modos de consciência” (WEIL, 1986, p. 41).

É próprio das religiões buscar e promover transe por meio de mecanismos endógenos, como o jejum, a meditação, exercícios corporais, respiração e outros. No entanto, no xamanismo, aquilo que o antropólogo Mircea Eliade definiu como “as técnicas arcaicas do êxtase”⁴ (1975), o transe é feito através de mecanismos exógenos, ou seja, possibilitado pelo consumo de substâncias e plantas que tem como potencialidade a alteração de consciência.

³ Veremos com mais detalhes a regulamentação da ayahuasca a seguir neste capítulo.

⁴ ETIM gr. ékstasis, eôs 'Estado de alma em que os sentidos se desprendem das coisas materiais, absorvendo-se no enlevo e contemplação interior. 2 Admiração manifestada por coisas sobrenaturais. 3 Arrebatamento, enlevo ou rapto dos sentidos, causado por uma grande admiração ou por um vivíssimo prazer que absorve todo e qualquer sentimento. (ÊXTASE, 2020).

De acordo com Pedro Luz (2015), os etnobotânicos acreditam que o uso de plantas psicoativas seja tão antigo quanto o próprio ser humano. De acordo com estudos arqueológicos, não há registro de populações que não buscassem alterar ou alterem a consciência com as mais variadas substâncias, especialmente as plantas.

Na seguinte citação de Alex Polari, no artigo intitulado “Seriam os Deuses Alcaloides”, ele reafirma essa suposição da expansão da consciência humana, de uma autoconsciência adquirida a partir dos vegetais: “Uma das causas principais da súbita irrupção da autoconsciência humana teria sido a simbiose do homem com o mundo vegetal, especificamente com os psicoativos” (POLARI, 1996, s/p).

Diante dessas considerações, muitas vezes os usos das substâncias geraram verdadeiras fitolatrias, ou seja, cultos e adorações às plantas. Os insights e as visões eram considerados sagrados e divinos, explicando a reverência por determinadas espécies vegetais.

Entre algumas das plantas consumidas e suas respectivas sociedades, pode-se destacar o cogumelo *Amanita Muscaria* na Ásia e na América do Norte, o cacto Peiote no México, o Ópio no Extremo Oriente, a Marijuana na antiga Pérsia, a Iboga na África.

Aqui na América do Sul, mais precisamente na selva amazônica, a ayahuasca, ou yagé, nixie pae e diversos outros nomes são dados à bebida feita de um cipó de nome jagube ou mariri, e de uma folha chamada chacrona ou rainha. Esta bebida foi e ainda é importante elemento da cultura e tradição dos povos indígenas dessa região, atuando como fator determinante para a efetivação dos transe e/ou êxtase místicos e religiosos desses povos.

2.3 A BEBIDA DA SELVA AMAZÔNICA

Ayahuasca é uma palavra de origem quíchua. *Aya* quer dizer, alma, espírito, e *huasca*, cipó. Na tradução para o português, “cipó das almas”. Esse é o mais conhecido dos 42 nomes usados para denominar a bebida milenar considerada sagrada e utilizada em contextos religiosos e rituais por pelo menos 70 povos indígenas. “Caapi”, “Yagé”, “Kamarampi”, “Honixua”, “Hoasca” e “Daime” são alguns dos outros nomes dados para a ayahuasca. A partir de estudos feitos pelo Museu Etnológico da Universidade Central de Quito, Equador, estima-se que a bebida é usada há pelo menos 2050 anos (LUNA, 1986).

A bebida é preparada a partir da cocção de um cipó de nome científico *Banisteriopsis caapi*, conhecido por “jagube” ou “mariri” e das folhas de um arbusto, o *Psychotria Viridis*, conhecida popularmente como “chacrona” ou “rainha”.

Figura 3. Preparação da ayahuasca feita com as folhas da chacrona e o cipó jagube



FONTE: Amazônia Real

Farmacologicamente, o cipó contém dois principais alcaloides: a *Harmina* e a *Harmalina*. As folhas da *psychotria viridis* contém um potente princípio psicotrópico, a *Dimetiltriptamina* (DMT). Quando administrada oralmente, a DMT é degradada pela enzima monoaminoxidase (MAO), no entanto, os alcaloides do cipó atuam como inibidores do MAO, evitando que a enzima inative a DMT, tornando possível então, a ingestão do DMT oralmente.

Richard Evans Schultes (1986), um dos maiores estudiosos de plantas psicoativas, argumenta que a *banisteriopsis caapi* é a mais importante planta utilizada pelos grupos indígenas sul-americanos.

No entanto, pesquisas apontam que a ação psicoativa do *banisteriopsis* ocorre predominantemente com a adição de outras plantas. No caso da ayahuasca, como apontam pesquisas realizadas por McKenna, et al. (1986), o alcalóide N.N Dimetiltriptamina (DMT) encontrado na *psychotria viridis* é que potencializaria os efeitos psicofarmacológicos da bebida. No último capítulo desta dissertação teremos uma maior compreensão de como essas substâncias atuam no organismo humano.

2.3.1 A cosmologia da bebida para os povos da floresta

As substâncias químicas de transformação e revelação que abrem os circuitos da luz, da visão, e da comunicação que nós chamamos manifestadores da mente, eram conhecidas pelos índios como medicinais. Os meios que davam ao homem o poder de curar e conhecer, de ver e de dizer a verdade. (MUNN, 1975. p. 96).

Vamos apresentar aqui, mesmo que brevemente, a cosmologia de alguns povos ameríndios em relação ao consumo das bebidas feitas a partir da *banisteriopsis caapi* e da *psychotria viridis*.

Pedro Luz (2002) traz em seu artigo intitulado “O uso ameríndio do caapi” o simbolismo associado ao consumo das bebidas feitas a partir do jagube e da chacrona entre povos da língua Pano, Aruák e Tukano. Ele tenta resgatar as elaborações culturais e o papel dessa bebida entre esses povos.

Para os Kaxinawá, a bebida se chama *Nixie Pae*. É o *Nixie Pae* que vai permitir ver o outro lado da realidade, para além da vida ordinária, aquilo que está oculto. É no estado alterado de consciência produzido pelo uso da bebida que é possível perceber o *yuxin*, o espírito que permeia toda a natureza, todos os seres.

O povo Yaminawá compreende que a pessoa se integra de três formas: o *yora* que é o corpo; a *diawaka*, a sombra, a consciência cotidiana; e o *weroyoshi*, o espírito, a essência vital. Para os Yaminawá, é a partir da ingestão da bebida aqui chamada de *Shori* que o *weroyoshi* abandona o corpo e tem acesso ao mundo espiritual, revelando a verdadeira essência do mundo (LUZ, 2002).

De forma semelhante, os *Airo Pai* compreendem que a vida cotidiana, a vida em comunidade, a floresta e os rios, quando vista a olhos abertos, é limitada. Esse tipo de percepção da realidade se chama *oyetente*. É o consumo do *yagé* que proporciona um tipo especial de visão chamada *toyá*. É ela que permite ver o outro lado da realidade, o mundo dos espíritos (LUZ, 2002).

Assim também os Siona dividem a realidade entre “este lado”, o lado da realidade visível e o outro “lado”, “o lugar das forças invisíveis e de seus domínios, que não são percebidos normalmente”. (LANGDON, 1994, p.120).

Pode-se perceber que a ingestão da bebida está estreitamente ligada à uma condição de transcendência “desse mundo”, visível, objetivo, material, para um mundo que é “invisível” sem o consumo da bebida. O mundo invisível para a consciência ordinária, mas possibilitado pelo consumo da bebida seria o mundo “real”, onde se percebe a verdadeira essência de todas as coisas no mundo.

Se o mundo cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são, sua essência - e neste aspecto verdadeiro todas as coisas são iguais, são espíritos e espíritos humanos. (LUZ, 2002. p. 63)

Entre os Aruák, a ingestão do *Karampi* está muito associada a valores e deveres morais. O

mito envolvendo esse grupo é que Porinkari, um membro da tribo, não consegue ascender ao céu junto com sua família, porque não suporta cumprir os rigores das abstinências necessárias, como as sexuais, para ingerir o *Karampi* e ter um uso eficaz da bebida para que essa o auxiliasse a alcançar a eternidade.

Um aspecto interessante da mitologia dos Ashaninka é o da destruição do mundo pelo dilúvio e a consequente salvação que se dá pelo uso do aqui também chamado *Kamarampi*. Os xamãs, ao ingerirem a bebida, alertam os outros Ashaninka para que todos bebessem o *Kamarampi* para alcançar a salvação. No entanto, estes viviam se embriagando com cerveja de mandioca e não levam a sério os xamãs. Mais uma vez, os xamãs usam o *Kamarampi* e então, é revelado que aconteceria um grande dilúvio. Avisam os demais e, mais uma vez, não são ouvidos. Os xamãs são orientados pelo *Kamarampi* a construir uma barca e conseguem então, diferentemente dos outros que não deram atenção às mensagens reveladas pela bebida, se salvar.

O que Pedro Luz ressalta aqui, é que há claramente uma relação entre o uso do *Kamarampi* e a moral. Aqueles que “estavam embriagados” pela cerveja, não conseguiram escutar o alerta dado pelos xamãs e então, pereceram.

O consumo da bebida sempre esteve também intimamente ligado aos seus atributos medicinais. Muitas vezes, é a partir da ingestão dela que o xamã consegue diagnosticar doenças. Nas palavras de Langdon (1994, p.122):

o yagé produz visões que auxiliam o xamã a penetrar no ‘outro lado’ visando descobrir o que realmente está acontecendo. Para influenciar o estado de saúde, prever perigo ou ruptura, ou para retornar ao estado vivo quando doente.

Outro aspecto importante do uso da bebida está ligado aos cantos.

Na tradição dos Airo Pai, o canto tem um papel fundamental nas cerimônias com o yagé. Ele é o instrumento que orchestra e estrutura as visões e mais do que isso, “as palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade” (LUZ, 2002, p. 50).

Outro ponto abordado por Pedro Luz (2002) é que quando os pesquisadores indagam os nativos a respeito da bebida, eles quase sempre propõem que a experimentem e então, aprendam a partir dela o que ela representa e significa. Essa seria a única forma de compreender como ela atua e se manifesta em cada um.

2.4. ALUCINÓGENOS, PSICODÉLICOS OU ENTEÓGENOS?

Das substâncias psicoativas que existem, somente cinco foram classificadas como verdadeiros alucinógenos. São eles a Dietilamida do ácido lisérgico (LSD), a Psilocibina, a Dimetiltriptamina (DMT), a Mescalina e a 2,5 dimetoxi-4-metilanfetamina.

De acordo com Jacobs (1987), entre os efeitos similares dessas substâncias pode-se elencar no plano somático: náuseas, vômitos, hiper-reflexia, contraturas musculares. No plano psíquico: profundas e rápidas alterações dos estados emocionais, como exaltação, serenidade, pânico, alteração de memória e do pensamento, despersonalização e hipersugestibilidade. No plano perceptivo-sensorial: distorções do tempo e espaço, alterações na percepção de formas, cores, sinestésias.

O termo mais utilizado para essas substâncias é o alucinógeno. Mas, Gordon-Wasson et al. (1980) não acham o termo apropriado, visto que alucinógeno etimologicamente significa divagar mentalmente ou falar sem sentido, tendo uma conotação de estar louco ou delirar, traços que não seriam representativos das experiências que se tem com essas substâncias.

Um termo que seria apropriado segundo o psiquiatra Humphry Osmond (1972) seria o “psicodélico”, que etimologicamente significa manifestação da mente. Segundo Osmond (1972), as experiências com essas substâncias expandem os limites da consciência, ampliam a visão e enriquecem o espírito.

Porém, é em *El Camino a Eleusis* (1980) que Wasson, Hoffman e Ruck propõe um termo bastante interessante: “enteógeno”⁵. Enteógeno significa “Deus dentro de nós” ou “cheio de Deus”, ou seja, substâncias que quando ingeridas, proporcionam uma experiência divina.⁶ Como se verá adiante neste trabalho, esse termo é o que mais se aproxima das experiências relatadas pelo consumo do Santo Daime.

No entanto, é importante destacar que, embora essas substâncias produzam similares mudanças psíquicas, somáticas e perceptivo-sensoriais, elas não determinam a qualidade e as características da experiência. Elas agem como gatilhos, agentes auxiliares, mas tudo depende de uma combinação entre os próprios efeitos da substância, a disposição psicológica do indivíduo e também o ambiente onde a experiência acontece.

Nesse sentido, Winkelman (1986) postula três fatores que são condicionantes para uma experiência alteradora de consciência: 1) Fatores neurofisiológicos: refere-se ao tipo de substância

⁵ Em grego, “entheos” significa literalmente “Deus dentro” ou “cheio de Deus”; é da mesma raiz da também “enthousiasmós”, excitação divina. Combinada com a raiz “gen”, que denota a ação de tornar-se, essa palavra compõe o termo que se propõe: “enteógeno”. É uma substância química, tipicamente de origem vegetal, que é ingerida para produzir um estado incomum de consciência para fins religiosos ou espirituais. (ENTHEOGEN, 2007).

⁶ Ver apêndice A - O Experimento da Sexta-feira Santa.

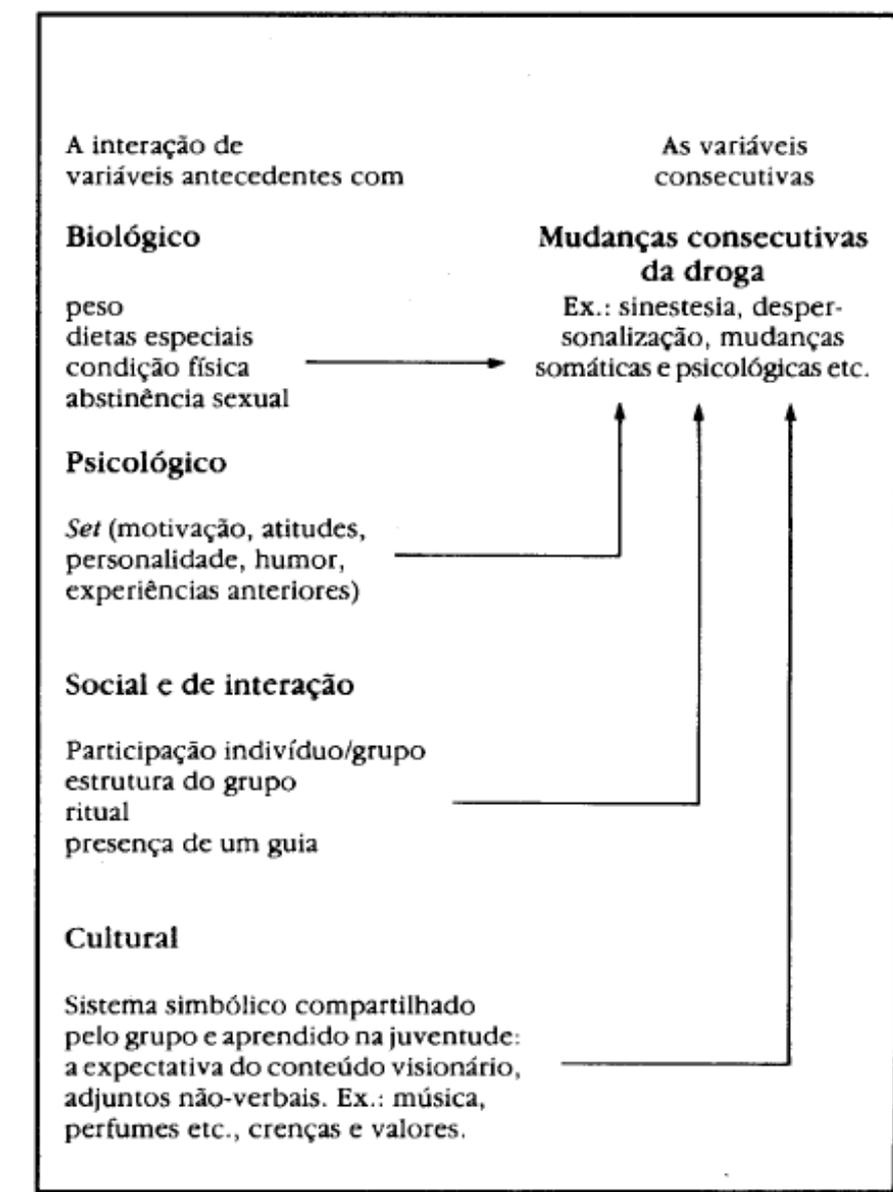
consumida e sua ação sobre o organismo; 2) *set*: características psicológicas e comportamentais do indivíduo e o 3) *setting*: entorno cultural e social em que a experiência se dará.

A experiência teria, portanto, um aspecto universal e outro particular. A substância opera sobre os mesmos receptores neurais em todo o ser humano, no entanto elas somente “abririam as portas” para outras formas de percepção da realidade, mas nesses espaços abertos, cada indivíduo imerso em um determinado ambiente ou cultura processaria os conteúdos que determinariam a qualidade das experiências (PELAEZ, 1994, p. 109).

O que é sugerido por MCRAE (1992) é que os estudos médicos e psicológicos privilegiam os fatores neurofisiológicos e o *set*. No entanto, o uso de substância psicoativas nas culturas tradicionais, sempre acontecerem dentro de contextos rituais sendo, portanto, o ambiente ritualístico, um fator fundamental para compreender as experiências com psicodélicos.

Nesse sentido, ele traz a perspectiva da antropóloga norte-americana Marlene Dobkin de Rios que estudou o uso da ayahuasca com curandeiros peruanos. Ela coloca que a experiência com uma substância psicoativa é condicionada tanto pelo arranjo e ordem do ambiente, como pelas crenças e valores relacionados ao consumo da substância. Reproduzimos, a seguir, o esquema de Dobkin de Rios, conforme apresentado por MCRAE (1992, p.19):

FIGURA 4. Esquema Dobkin de Rios



Fonte: MCRAE (1992)

Outro importante esquema trazido por MCRAE (1992) que mostra a importância do setting é o desenvolvido pelo médico norte americano Norman Zimberg que estudou o uso de substâncias psicoativas ilícitas. Segundo Zimberg, o meio social exerce uma grande influência e controle sobre todo o processo da experiência.

O esquema de Zimberg propõe

1. Sanções sociais. Determinam se e como certa substância deve ser usada. Podem ser informais, compartilhadas por um grupo ou formalizadas por leis e regulamentos. Elas consistem em valores e regras de comportamento.

2. Rituais sociais. São os padrões estilizados de comportamento esperados em relação ao uso dos psicoativos. Servem como reforço e símbolo das sanções sociais. Os rituais sociais estão diretamente ligados a: métodos de aquisição e consumo da substância; a escolha do meio físico e social para o uso; as atividades desenvolvidas após o uso; as maneiras de evitar ou de lidar com os efeitos negativos (ZIMBERG, 1984, p. 152; apud MACRAE, 1992, p. 221)

Veremos que todas essas variáveis são indispensáveis para compreender o papel da doutrina daimista como fator estruturante da experiência ritual e religiosa com a ayahuasca e como a reflexão sobre sua teologia passa por essa compreensão. O processo ritual que se dá no Santo Daime constitui uma rede de formalizações, regulamentos e diretrizes doutrinárias que vão emergindo e sendo sustentadas ao longo da experiência.

2.4.1 A regulamentação do uso religioso da ayahuasca

Já sabemos que estes grupos ayahuasqueiros surgiram na Amazônia e têm sua origem ligada às populações consideradas marginais aos grandes processos econômicos e sociais do Brasil, índios, caboclos e seringueiros. Como se não bastasse, também são marcados pelo uso de uma “droga”. Afinal, como esses grupos construíram sua legitimidade social e seu reconhecimento público como uma religião brasileira? (GOULART, 2019, p.204).

A frase que dá início a esse tópico do trabalho é muito sugestiva para refletirmos sobre o processo de legitimidade e regulamentação do uso da ayahuasca em contexto ritual no Brasil. Afinal, estamos tratando de religiões que nascem na periferia regional brasileira, das mãos de pessoas muito humildes, até mesmo analfabetas, que tem como base religiosa o consumo de uma substância psicodélica.

Sandra Goulart (2019) aponta três fases desse processo de legitimação do consumo da ayahuasca. A primeira refere-se ao surgimento das religiões ayahuasqueiras no interior da Amazônia, marcada por relações pessoais entre os fundadores das religiões e as autoridades locais. O segundo momento e que mais nos interessa aqui, é o complexo processo de regulamentação da ayahuasca que diante do Estado e dos órgãos reguladores afasta-se de uma concepção vulgar de “droga alucinógena”, para uma compreensão mais criteriosa que analisa a performance da bebida em um ambiente comunitário, ritual e religioso. Esse processo culmina com o reconhecimento diante do Estado e da sociedade do direito do “uso religioso da ayahuasca” (GOULART, 2019, p. 203).

A terceira fase ainda apontada por Goulart (2019) relaciona-se ao reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro. Um pedido ao Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) foi encaminhado em 2008. Isso caracteriza uma mudança nas estratégias de construção e apresentação pública das religiões ayahuasqueiras.

O fenômeno das religiões ayahuasqueiras começou a se espalhar por outras regiões do Brasil e também para o exterior nas décadas de 1970 e 1980. No entanto, esse período de expansão coincide com o debate contemporâneo sobre drogas e com as primeiras iniciativas reguladoras do governo brasileiro em relação ao consumo da ayahuasca. Afinal, havia uma crescente preocupação das autoridades governamentais com o uso de psicoativos.

Concomitantemente, as religiões ayahuasqueiras, especialmente o Santo Daime que se tornou a mais conhecida, começaram a ter maior visibilidade na sociedade brasileira, inclusive aparecendo com alguma frequência na mídia nacional que muitas vezes reforçava a associação da ayahuasca com o consumo de drogas.

Foi diante dessa euforia midiática que em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) colocou a ayahuasca na lista de substâncias proscritas, suspendendo e proibindo seu uso no território brasileiro (GOULART, 2019).

No entanto, após negociações feitas por representantes de religiões ayahuasqueiras com autoridades governamentais foi determinada a suspensão provisória da proibição pelo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)⁷ e, sugerida a formação de um grupo de trabalho interdisciplinar que pudesse oferecer pareceres para as deliberações do assunto. Participaram do trabalho médicos, psicólogos, cientistas sociais, filósofos, juristas, além de militares.

O grupo visitou diferentes grupos ayahuasqueiros em várias regiões do país durante um período de dois anos. Nestas visitas, os conselheiros da CONFEN participaram das cerimônias religiosas e em alguns casos, até consumiram a bebida (GOULART, 2019).

Essa aproximação e interação com os grupos ayahuasqueiros e com a própria bebida tiveram grande impacto na percepção desta e como consequência, na avaliação e na composição dos relatórios sobre o uso da ayahuasca nos contextos religiosos.

Um primeiro relatório apresentado e aprovado por unanimidade pela CONFEN em 1986 foi dos médicos Isaac Karniol e Sergio Seibel que foram à uma comunidade no Acre. O documento coloca que

a. A ayahuasca tem sido usada há várias décadas pelas seitas sem que tenha sido observado nenhum prejuízo social; b. Entre os usuários da bebida predominam padrões morais e éticos de comportamento "em tudo semelhantes aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até de modo bastante rígido". É necessário examinar de forma global o uso ritual da bebida feito por comunidades religiosas ou indígenas, levando em conta aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos e da saúde em geral. (CONFEN, 1986, p. 29).

⁷ Em 1998 esse conselho foi transformado no CONAD (Conselho Nacional Antidrogas)

O que deve ser levado em consideração com muita atenção aqui é como o processo ritual e as práticas cerimoniais com todos os seus aspectos ambientais (como as músicas e as danças), litúrgicos e doutrinários mostraram desde o início, serem fatores determinantes para uma compreensão mais abrangente da CONFEN sobre o uso da ayahuasca e os efeitos gerados por ela.

Outro relatório feito por mais dois conselheiros da CONFEN que participaram de cerimônias e ingeriram ayahuasca em visita à uma comunidade no Rio de Janeiro afirmaram que:

Todos tomamos parte no “trabalho”, com a ingestão da bebida, que de novo, provocou náuseas e vômitos⁸. Convém observar, entretanto, que pudemos concluir que o que atenua os efeitos fortemente eméticos da bebida é a participação no bailado e nos cânticos (CONFEN 1987, p.14).

Goulart (2019) evidencia como os aspectos rituais compartilhados pelos conselheiros da CONFEN tornaram-se um critério favorável que levou a compreensão do efeito da ayahuasca a um patamar diferente do de um simples alucinógeno. O argumento trazia a perspectiva de que o contexto religioso inibiria os efeitos alucinógenos. O relatório da CONFEN de 1987 constatou que:

A busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da ayahuasca, em seus diversos trabalhos, não nos parece alucinação, se tomado o termo na acepção de insanidade mental. Houve, sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto comum: a busca pelo sagrado e pelo autoconhecimento (CONFEN, 1987, p.29).

A partir desses relatórios muda-se a perspectiva em relação ao uso da ayahuasca pelos órgãos governamentais, e indo ao encontro da perspectiva das religiões ayahuasqueiras, assume-se a diferença entre a ayahuasca e droga (GOULART, 2019). O efeito psicoativo é admitido, no entanto, leva-se em conta com muita seriedade e respeitabilidade como ela é experienciada em um contexto ritual integrando as noções do sagrado e do divino, a busca e o comprometimento com o autoconhecimento.

O relatório final evidenciou os aspectos morais positivos e a falta de registros que demonstrassem algum prejuízo à sociedade ou ao indivíduo

ao contrário, os padrões morais mantidos foram julgados severos, os seguidores da seita pareciam tranquilos e felizes, sendo orientados pelo uso ritual do chá a procurar felicidade social dentro de um contexto ordeiro e trabalhador (MACRAE, 1992, p. 82).

⁸ Um ponto interesse trazido por MCRAE, analisando as considerações da CONFEN, é que reações como vômitos e diarreias supõem que a ayahuasca dificilmente se presta a um uso indiscriminado e de caráter recreativo pelo público geral. (MCRAE, 1992, p. 82)

O relatório final de 1987 tirou definitivamente a ayahuasca e as plantas que são necessárias para sua produção, da lista das substâncias proibidas pelo Ministério da Saúde, e liberou a ayahuasca para o seu uso ritual. (GOULART, 2019).

2.5 O CENTRO ESPIRITUAL CÉU DA NOVA VIDA

O Céu da Nova Vida é uma das maiores igrejas de Santo Daime do Brasil e do mundo. Está localizada no município de Pinhais na região metropolitana de Curitiba. Desde a sua fundação em 2001, recebeu estimativamente mais de 50 mil pessoas.

Como colocado em seu próprio site, “O Céu da Nova Vida se apresenta como um serviço de utilidade pública que tem como principal propósito a promoção da dignidade humana através do despertar da consciência”.

Figura 5. Ritual de bailado no Céu da Nova Vida



Fonte: Site Céu da Nova Vida

O Centro é dirigido por André Volpi, mais conhecido como Padrinho André. André foi dependente químico de cocaína por 13 anos, “um período de escuridão”, como qualificado por ele. Tentou diversos métodos de tratamento, mas todos sem resultado, como conta nos seus discursos no Céu da Nova Vida, conforme anotado pela pesquisadora.

Em 1999 participou de um ritual no Centro daimista Céu Sagrado, em Sorocaba, São Paulo. A experiência foi tão transformadora que André interrompeu a partir dali o uso de drogas. Percebendo a potencialidade de cura e transformação do Santo Daime, André com o sentimento de agradecimento e doação decide abrir o Céu da Nova Vida.

No início, as cerimônias eram simples e pequenas, feitas na casa do próprio André com a participação de poucas pessoas. Mas, os trabalhos e a igreja foram se expandindo e hoje conta com um salão de 25 X 25m. Durante o mês são realizados três trabalhos⁹ com o Santo Daime. Em cada um deles participam em média 450 a 500 pessoas.

No teto há uma grande estrela de seis pontas. Na entrada há um quadro com o busto do Mestre Irineu.

Nos trabalhos homens e mulheres ficam separados. À direita ficam os homens e há um quadro de Jesus Cristo. À esquerda há um quadro de Nossa Senhora demarcando o lado feminino. Abaixo dos quadros, pequenas mesas onde é servida a bebida Santo Daime.

Há uma mesa de seis pontas que fica localizada no centro, um tanto ao fundo da igreja. Nela ficam sentados o padrinho André, a Madrinha Iara, esposa de André, com mais dois fardados¹⁰.

⁹ “Trabalho” é a denominação que os daimistas do Céu da Nova Vida usam para os rituais com Santo Daime.

¹⁰ Veremos com mais detalhes sobre o fardamento no terceiro capítulo desta dissertação.

Figura 6. Padrinho André e Madrinha Iara



Fonte: Site Céu da Nova Vida

Os fardados ou fardadas são frequentadores regulares da casa por um mínimo de um ano e que decidem assumir um compromisso com a igreja e com o Santo Daime. Atualmente a igreja têm 130 fardados entre homens e mulheres que auxiliam nas mais diversas atividades da igreja, especialmente prestando auxílio durante os rituais.

2.5.1 A casa de Cura

A Igreja Céu da Nova Vida é conhecida como uma casa de cura. Esse reconhecimento comunitário é dado porque a igreja recebe uma grande quantidade de pessoas com problemas graves como depressão, alcoolismo e dependência química procurando ajuda.

É comum os participantes dizerem que a casa tem uma égregora¹¹ forte, intensa, e isso se dá

¹¹ Força espiritual que resulta da soma das energias mentais, físicas e emocionais proveniente de duas ou mais pessoas reunidas em grupo (EGRÉGORA, 2020).

por três principais fatores: 1) O número elevado de pessoas que participam, 2) a densidade¹² e a quantidade da bebida que é ingerida e 3) o perfil das pessoas que procuram a casa (como já colocado, muitos dependentes químicos, alcoólatras, etc.).

Lá existem quatro tipos de trabalho. O trabalho de concentração, de cura, de cura fechada¹³ e o bailado, que é realizado somente quatro vezes ao ano, em datas festivas. Os trabalhos de concentração são realizados duas vezes por mês, todos os dias 15 e 30 e tem duração média de quatro horas e meia. Antes do início do trabalho, os fardados entregam para quem vai chegando um pequeno livro com o hinário que será cantado naquela noite (no Céu da Nova Vida, somente são cantados hinários de daimistas que conviveram com o Mestre Irineu) e um saco plástico, caso seja necessário fazer alguma “limpeza”.¹⁴

O ritual é iniciado com uma preleção do Padrinho André dando alguns esclarecimentos, especialmente para aqueles que vão tomar o Daime pela primeira vez. É comum ele sintetizar a experiência da seguinte forma como anotado pela pesquisadora: “O Daime é muito simples, é uma chave que abre a sua consciência e coloca você de frente com você mesmo”.

Então, é feito o sinal da Santa Cruz, são rezados três pais nossos, puxados pelo Padrinho André, e três Ave-Marias, puxados pela Madrinha Iara. Após essas orações, o Padrinho comunica: “O Santo Daime está aberto”.

Uma fila de mulheres (do lado esquerdo) e uma de homens (do lado direito) é formada para o primeiro despacho¹⁵ do Santo Daime.

¹² No Céu da Nova Vida, a bebida oferecida tem uma grande espessura. A bebida às vezes aparenta a consistência de mel.

¹³ Esse trabalho é realizado de segunda a sexta - feira, e denomina-se pronto-socorro. É aberto para todos aqueles que precisam tomar Daime, mas não podem esperar até o próximo trabalho. Os casos mais comuns são de pessoas com dependência química.

¹⁴ Esse termo nativo do mundo daimista será melhor desenvolvido no capítulo 3 desta dissertação.

¹⁵ “Despacho” é o nome usado para designar que o Santo Daime está sendo servido.

Figura 7. Despacho do Santo Daime

FONTE: Site Céu da Nova Vida

Após tomar o Daime é iniciado o hinário. A maior parte do ritual é feita sentada, mas dependendo do hino que é cantado, todos se levantam.

São cantados 15 hinos e então, é aberto o segundo despacho.

Após o segundo despacho, inicia-se a “concentração” que dura em média uma hora e meia a duas horas. As luzes são apagadas e durante esse período não são mais cantados os hinos. O objetivo é que todos fiquem no mais completo silêncio. No entanto, é comum durante a concentração ficarem evidentes choros, vômitos, que acontecem durante todo o ritual.

Esse tipo de manifestação é considerado algo “normal” nos trabalhos realizados com o Santo Daime, no entanto, é de comum acordo para aqueles que frequentam o Céu da Vida (mas já foram em outras igrejas de Daime) que esse tipo de “evento” é algo que acontece com mais frequência e com uma intensidade muito maior ali, que em outros centros daimistas. Isso se dá, segundo os frequentadores, pela intensidade da egrégora que é formada no Céu da Nova Vida, constituída por aqueles três principais fatores que já foram mencionados.

Após a concentração, é cantado o “Cruzeirinho”, que é o conjunto dos últimos 12 hinos do hinário *O Cruzeiro*. Terminando, o Padrinho André faz algumas considerações sobre o trabalho que acabou de acontecer, dá alguns avisos e então invoca a seguinte oração: “*Em nome de Deus Pai Todo Poderoso, da Virgem Soberana Mãe, de Jesus Cristo Redentor, do Patriarca São José e de todos os*

Seres Divinos da Corte Celestial, estão encerrados nossos trabalhos, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas Alturas". Todos respondem: *"Para que sempre seja louvada Nossa Mãe Maria Santíssima sobre toda Humanidade"*. Logo após a oração é cantada a Oração de São Francisco de Assis e invocado vários vivas como: *"Viva o Divino Pai Eterno! Viva a Rainha da Floresta! Viva Jesus Cristo Redentor! Viva Todos os Seres Divinos! Viva toda Irmandade!"*.

Uma salva de palmas bastante intensa é proferida por todos que então, começam a cumprimentar-se, abraçar-se. Homens e mulheres já podem interagir a partir desse momento. Todos parecem estar bem e felizes, conversas e trocas sobre a experiência e sobre o ritual são abundantes.

O trabalho de Cura é bastante similar ao trabalho de concentração. No entanto, neste trabalho é cantado um hinário específico chamado "Hinário de Cura". Este hinário é um compilado de 51 hinos de diversos daimistas (reafirmando se tratar daqueles que eram próximos ao Mestre Irineu) e tem a temática voltada fundamentalmente para a cura espiritual.

Neste trabalho são cantados a princípio 15 hinos, há uma breve concentração de 30 minutos e então, é tomado o segundo despacho de Daime. Após esse momento, são cantados os 36 hinos restantes. Ele é realizado geralmente no segundo domingo do mês e tem duração média de cinco horas.

2.6 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

Este capítulo nos introduziu aos principais elementos que compõem a doutrina do Santo Daime, começando pelo seu contexto histórico, as influências culturais e religiosas, e a expansão desta para além da floresta.

Compreendemos que quando falamos desta religião precisamos levar em conta estes dois principais componentes: a ayahuasca, a bebida amazônica que milenarmente vem desenvolvendo importante papel social, cultural e espiritual para os povos ameríndios, e de modo muito especial, o ambiente ritual em que a bebida é consumida.

O setting é um fator determinante para o consumo de substâncias psicoativas. E o contexto doutrinal oferecido pela doutrina daimista proporciona um ambiente ordenado, com princípios morais bem estabelecidos que regulam, intermediam e guiam a experiência entre indivíduo, grupo e a bebida.

Nesse sentido, vimos como esse fator estruturador foi decisivo para a regulamentação do consumo da ayahuasca em contexto ritual no Brasil.

Trouxemos também o contexto da igreja daimista Céu da Nova Vida. A observação e participação da pesquisadora em rituais nesta igreja foram fundamentais para uma maior e ampla compreensão da doutrina, seu sistema simbólico, práticas rituais e claro, a experiência religiosa com

a bebida. Esta igreja, através do uso ritual da ayahuasca promove um extenso e grandioso trabalho público, ajudando indivíduos que se encontram à margem da sociedade, especialmente com problemas de depressão e dependência química. Estes fatores serão essenciais para nos próximos capítulos desta dissertação, desenvolvermos uma Teologia Pública através das lentes do Santo Daime,

Para tanto, o próximo capítulo vai elaborar elementos para uma o desenvolvimento de uma teologia daimista, começando por uma exegese doutrinária e simbólica, oferecida especialmente pelo conteúdo dos hinos que carregam fortes influências do cristianismo popular e as experiências extáticas e religiosas, proporcionadas pelo consumo da bebida xamânica.

3. FUNDAMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DO SANTO DAIME

Podemos dizer que o encontro do sacerdote católico com o pajé indígena e o pai de santo do espiritismo popular forma a base dessa doutrina: a doutrina do Santo Daime (COUTO, 1989, p.17).

Dentro e a partir de uma perspectiva teológica, queremos neste capítulo, ainda de forma embrionária, elaborar e refletir sobre alguns elementos que fundamentam a doutrina e a cosmosensação¹⁶ daimista, compreendendo dentro desse conceito, tudo aquilo que se sente, aprende e se experimenta na religião do Santo Daime em relação ao transcendente e a Deus. A experiência religiosa daimista desloca-se por todos os sentidos, começando pelo gosto amargo da bebida, o início das modificações psico-neurológicas, a compreensão cognitiva dos ensinamentos dos hinários e a sucessão de eventos, carregados por marcas inefáveis da experiência. Afinal, o conceito de enteógeno, ‘Deus dentro’, aplicado ao Daime, só é válido se entendermos o rito, a bebida e a música recebida como elementos estruturantes da subjetividade, da experiência interior” (PERES, 2016, p.8).

Considerando que “a fé é simultaneamente princípio, objeto e objetivo da teologia” (BOFF, 2015, p. 30), refletiremos como a experiência de fé no Santo Daime encontra eco em três componentes “písticos” que articulam metodologicamente a teologia: 1. a *fides quae*: é a fé - palavra e se desdobra a partir da inteligência; 2. a *fides qua*: é a fé - experiência e portanto, tem seu aspecto afetivo; 3. a *fides informata*: é a fé - prática e tem caráter normativo (BOFF, 2015, p. 30).

Tendo como base essas três fontes fundamentalmente metodológicas, veremos como elas dão base para uma reflexão teológica daimista a partir da articulação com os dois principais elementos que compõe o Santo Daime: a doutrina representada especialmente pelo conteúdo dos hinários que carregam substancialmente valores e temáticas cristãs; e as experiências extáticas, essencialmente xamânicas, proporcionadas pela bebida. Afinal, cristianismo - especialmente o catolicismo popular e o xamanismo, são os pilares para a compreensão da experiência de fé daimista e, portanto, horizontes para uma teologia do Santo Daime.

¹⁶ O sentido de “cosmosensação” foi criado pela pesquisadora feminista e professora associada de sociologia na Stony Brook University, a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. Fazendo uma crítica ao conceito de cosmovisão, ela cunha esse termo para um compreender um “sentido de mundo” (*world-sense*) contrastando com uma “visão de mundo” (*worldview*) ou cosmovisão utilizada no Ocidente. Hendrix Silveira (2019) usa esse conceito na sua tese de doutorado: “Afroteologia, construindo uma teologia das tradições de matriz Africana”, para ajudar na compreensão das percepções de mundo das tradições de matriz africana. Utilizamos esse termo aqui, pois percebemos que essa concepção de apreensão de mundo é muito apropriada para compreendermos também, as experiências religiosas no Santo Daime e elaborarmos sua teologia.

No entanto, a partir de tudo que foi apresentado aqui nos colocamos diante de algumas questões para dar continuidade a esse trabalho. A primeira delas é: é possível fazer teologia fora dos muros “cristãos tradicionais”? Como já vimos e veremos na trajetória desse trabalho, o Santo Daime carrega fortes elementos do cristianismo e chega a se considerar uma religião cristã. E adiante: se o Santo Daime se considera uma religião cristã, como pensar o cristianismo diante desse fenômeno? E como podemos refletir teologicamente os aspectos xamânicos dessa religião? Vamos ao longo deste capítulo tentar responder a essas questões ao mesmo tempo que refletimos e desenvolvemos noções para uma teologia do Santo Daime.

3.1 TEOLOGIA FORA DOS MUROS CRISTÃOS?

Há um senso comum de que a teologia é de domínio do cristianismo já que foi sistematizada pela escolástica católica. Mas, esse argumento pode ser perigoso e perder fôlego quando compreendemos a teologia como ciência e não apenas como uma interpretação doutrinária. Boff (2015) justifica que talvez seja verdade que o cristianismo tenha ido mais longe em um processo de racionalização em relação a Deus. No entanto, a história revela que “não é só a fé cristã que é capaz de enfrentar a força e o peso da razão crítica” (BOFF, 2015, p.97).

Ele dá o exemplo das grandes religiões que com o trabalho dos seus teólogos, refletem criticamente sobre sua fé. É o caso do judaísmo, do islã e ainda de religiões como o hinduísmo, que articula uma reflexão teológica a partir do seu *Vedanta* que é uma exegese racional dos *Upanishads*¹⁷, e o Budismo com o *Shastra*, um discurso racional a partir das *Sutras*¹⁸ de Buda. (BOFF, 2015). No entanto, apesar destes modelos teológicos, não há como negar a poderosa hegemonia teológica cristã enquanto teologia desenvolvida na academia, como racionalidade auto-reflexiva sob este nome.

Diante disso, queremos trazer a experiência de Hendrix Silveira (2016), que é um babalorixá¹⁹ e, argumentando contra a exclusividade e domínio teológico cristão desenvolveu uma teologia das tradições de matriz africana, uma *afroteologia*. Silveira (2016) coloca que a teologia promove um pensamento lúcido e inteligente sobre a espiritualidade e vê a necessidade, portanto, da elaboração de um pensamento sistematizado sobre a sua tradição para além das práticas rituais. Ele coloca que: “passamos a entender então, a teologia como uma ciência que nos fornece referenciais teórico-

¹⁷ São escrituras que contém orientações religiosas para muitas escolas do hinduísmo (UPANISHADS, 2020)

¹⁸ Na literatura indiana, tratado em que se encontram reunidas, sob a forma de curtos aforismos, as regras do ritual, da moral e da vida quotidiana. (SUTRA, 2020)

¹⁹ Sacerdote principal, chefe espiritual e administrador de um candomblé, de um xangô ou de alguns centros de umbanda, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto; é o mediador por excelência entre os homens e os orixás; alufá, pai de santo, pai de terreiro (BABALORIXÁ, 2020).

metodológicos para pensarmos e refletirmos racionalmente a nossa própria tradição religiosa, a nossa própria fé” (SILVEIRA, 2014, p. 101).

Indo além na elaboração da afroteologia, ele renomeou o método hermenêutico criando um neologismo: o método “exunêutico” fazendo uma alusão à divindade africana, “Exu”.

Hendrix Silveira (2019) propõe, portanto, o exercício de pensar a teologia como uma disciplina supra-confessional, como uma ciência universal que norteia e sustenta as mais variadas reflexões e fenômenos religiosos pois, compreende a “teologia como uma área do conhecimento ampla e dinâmica e que não é de exclusividade da tradição cristã” (SILVEIRA, 2019, p.195).

Silveira encontra sustentação no pensamento do teólogo Eduardo Gross, que argumenta contra as leituras teológicas hegemônicas cristãs. Ele sustenta que o termo teologia é anterior ao cristianismo já que era usado até mesmo por Platão na obra “A República”. Nesse contexto, a teologia seria uma forma de compreensão e ordenação de narrativas míticas.

Um problema básico e de grandes consequências é a apressada identificação entre teologia e teologia cristã (às vezes ainda católico-romana) corrente no nosso contexto. Esta identificação convenientemente esquece que o termo teologia é anterior ao cristianismo. O termo aparecia em Platão, por exemplo, na República. Platão chamava de teologia as narrativas míticas sobre os deuses contadas pelos poetas, especialmente Homero e Hesíodo. (GROSS, 2008, p. 324-325 *apud* SILVEIRA, 2014, p.100).

Essa colocação de Gross é muito importante para dissolver a condição genitora e exclusiva do cristianismo em relação à Teologia. No entanto, Silveira (2014) ainda argumenta as evidências de que a Teologia pode vir de um povo ainda mais antigo que os gregos: seria originariamente africana, mais especificamente egípcia.

Como colocado por Silveira (2019), trazendo referências do historiador senegalês Cheikh Anta Diop, os gregos conheceram a Filosofia e a Teologia com os egípcios, mas apropriaram-se desses saberes sem dar o devido crédito à origem desse conhecimento. O autor quer mostrar com isso, o caráter dominador e racista que foi se desenvolvendo em relação ao povo e a cultura africana e que encontra ressonâncias profundas no mundo todo até hoje.

Compreendemos que Silveira quer com sua afroteologia fazer também dela uma teologia de resistência. Ele traz reflexões do monge e teólogo beneditino Marcelo Barros que defende e argumenta a favor de teologias de tradições não-cristãs e compreende que as tradições de matriz africana

podem ser conceituadas como teologias da resistência e mesmo da libertação, porque surgem para fortalecer a resistência cultural dos grupos negros ameaçados e também para responder ao ataque cerrado de ministros neopentecostais e de grupos ditos carismáticos que pensam ser proprietários do Espírito e agem como se Deus tivesse assinado um contrato de exclusividade com eles. (BARROS, 2009, p.44 *apud* SILVEIRA, 2014, p. 101).

E ainda conclui que

essas teologias de religiões afrodescendentes surgem no momento em que, em todo o continente latino-americano e no Caribe, grupos e comunidades negras se unem em torno dos valores próprios de suas culturas e como instrumento de libertação humana e social. (BARROS, 2009, p.44 *apud* SILVEIRA, 2014, p. 101).

A partir dessas reflexões, será que podemos pensar o Santo Daime também como uma teologia de resistência e contra hegemônica por sua forte base ameríndia que conduz a uma forma não tradicional de viver e teologizar o cristianismo? Alex Polari nos traz que “quis o criador, que escreve certo por linhas tortas, unir a fé dos conquistadores cristãos que submetiam os povos indígenas à escravidão e ao genocídio, com o sacramento desses povos subjugados” (POLARI, 1998, p.18).

Nesse sentido, lembramos aqui que o consumo de plantas como a ayahuasca foi condenado pela Santa Inquisição, em 1616. Alguns padres e monges jesuítas que chegaram à América, descreveram as bebidas à base de plantas psicoativas como “poções diabólicas” (ZULUÁGA, 2002) e as marcas desta hostilização em relação às plantas, à cultura e à espiritualidade ameríndia, são sentidas até hoje.

Fazer uma teologia do Santo Daime, portanto, nos põe à prova, pois vamos caminhar por trajetos ainda não trilhados e que parecem conflitantes na sua história passada e por todos aqueles que ouvem por alto sobre uma manifestação religiosa tão distinta. Devemos colocar sob o jugo e reflexão a experiência extática da bebida das tradições xamânicas e um cristianismo popular, e a partir dessas noções, apresentar a grande potencialidade dessa religião de gerar impacto público, atuando diretamente em problemas sociais, como a dependência química e a depressão, através das suas curas e grandes transformações nos indivíduos que dele participam, e por isso alcançado cada vez mais reconhecimento e legitimidade social e acadêmica.

3.2 UM XAMANISMO CRISTÃO OU A CRISTIANIZAÇÃO DO XAMANISMO

O Santo Daime surge como uma nova forma de consumo e ritualização da bebida, pois transforma simbolicamente a ayahuasca em Daime, de certa forma “domesticando, convertendo e sacralizando a bebida” (GROISMAN, 1999, p. 101). No seu processo de formação, essa doutrina incorporou e reelaborou elementos de diversas correntes espirituais e religiosas, como o xamanismo, o espiritismo kardecista, aspectos das religiões afro-brasileiras e do cristianismo, especialmente do catolicismo popular.

Para Ferreira (2008, p.10) o Santo Daime

é uma manifestação religiosa essencialmente brasileira, marcada por um profundo polimorfismo religioso e por uma singularidade especial que é a bebida sagrada, via de acesso ao auto-conhecimento e ao desenvolvimento espiritual.

Para esse fenômeno, Alberto Groisman (1991) compreende a doutrina do Santo Daime a partir de uma noção de “ecletismo evolutivo”, que significaria uma abertura da cosmologia daimista à outras exegeses espirituais. É uma estruturação doutrinária que se dá a partir de um processo dinâmico e aberto à incorporação de novos elementos que vão sendo reinterpretados simbolicamente, estabelecendo os parâmetros para a construção de uma visão de mundo daimista, pois: “o ecletismo que envolve a ‘Doutrina’ dinamiza o processo ritual e abre espaço para que concepções espirituais diversas, inclusive o xamanismo, manifestem-se no seu interior” (GROISMAN, 1991, p. 234).

É importante destacar aqui que GROISMAN pede cuidado ao abordar o Santo Daime como um movimento sincrético, segundo ele, essa ideia não comporta na sua concepção, uma linha mestra para a aglutinação de concepções espirituais diferentes, o que não ocorre no campo simbólico do Santo Daime.

Para o autor, o ecletismo associado ao Santo Daime constitui-se a partir de um sistema de conhecimento acumulado da doutrina cristã originária, somando-se à outras exegeses espirituais que são exploradas e experienciadas no seu processo ritual em conjunto com os efeitos psico-corpóreos da bebida sugerindo então, uma abertura e adaptabilidade histórica, exegética e doutrinária.

No entanto, Ferreira aponta um traço de distinção fundamental entre o xamanismo e o Santo Daime. O xamanismo não se baseia em um conjunto de valores e crenças que tragam estabelecidas as ideias de bem e de mal, por exemplo. Suas práticas não têm como objetivo central um aprimoramento pessoal ou espiritual. “O xamã não está necessariamente, em busca de ser uma pessoa melhor” (FERREIRA, 2008, p. 69).

Já no movimento daimista, como veremos no desenvolvimento deste trabalho, há de fato a busca por um desenvolvimento espiritual baseado em um conjunto de valores e crenças que orientam o indivíduo para um projeto de salvação a partir das lentes do cristianismo.

Esse processo de cristianização da ayahuasca e a oportunidade de vivenciar um cristianismo inusitado a partir do consumo de uma bebida que tem importante papel na cultura de muitos povos indígenas é muito bem expressada por Alex Polari. Polari é um ex-guerrilheiro político que atualmente é um grande líder da doutrina daimista no Acre. No seu livro, o Evangelho Segundo Sebastião Mota, ele apresenta de forma quase poética as relações entre a cultura ameríndia e o cristianismo no Santo Daime. Faz ainda, uma alusão à influência que o cristianismo causou a esses povos:

Nas florestas da América do Sul, o Mestre Raimundo Irineu Serra cristianizou as tradições caboclas e xamânicas da bebida sacramental ayahuasca, conhecida desde antes dos incas e rebatizou-a com o nome de Daime, significando com isso o rogativo que deveria ser feito pelo fiel ao comungar com a bebida. Mais uma vez, longe dos saberes eruditos e dogmáticos, da pompa dos cortesãos eclesiásticos, um ensinamento espiritual de grande profundidade foi tecido por humildes seringueiros, no contexto de um cristianismo popular, durante o boom da borracha no final do século passado. Neste cenário ímpar, foi que o Mestre Irineu reuniu em seu cadinho alquímico, esse mesmo cristianismo com tradições pré-colombianas, esoterismo europeu, crenças africanas e xamanismo enteógeno. A cristianização da ayahuasca é o fecho de um longo processo de resgate cultural e espiritual (POLARI, 1998, p.18).

É como se a doutrina do Santo Daime reconciliasse essas duas culturas e manifestações religiosas agregando características de ritos, valores e visões de mundo e proporcionasse ainda, uma experiência nova àqueles que se dispõem a vivenciar uma diferente e inusitada forma de cristianismo.

Portanto, a partir dessa perspectiva, podemos pensar o cristianismo como uma religião que está sempre aberta a novas interpretações. Ela sempre se manifesta em um contexto cultural específico e a partir desta cultura, vai desvelando sua fé e prática de vida. Afinal, quando se propõe a ser um caminho de salvação, é necessária certa flexibilidade que permita a incorporação de ritos, crenças e símbolos a partir da cosmologia e sentido de mundo daquela cultura particular.

3.2.1. Os aspectos xamânicos

Muitos autores compreendem o Santo Daime como um movimento essencialmente xamânico, afinal, o uso da ayahuasca é o elemento central de qualquer rito daimista. Segundo COUTO (1989), são três principais pontos que podem ser relacionados entre o xamanismo e o movimento religioso do Santo Daime: a iniciação através de ritos de passagem, as curas e o voo extático xamânico.

Figura 8: Transformación del Chamán en Aguila, tela produzida por Pablo Amaringo, artista peruano, a partir das suas visões com ayahuasca



Fonte: Pablo Amaringo

a) Os ritos de passagem

Mircea Eliade (2002) compreende que as manifestações xamânicas originam-se a partir de uma mudança psíquica ou física daquele que irá se tornar um xamã. Ocorre um processo profundo de transformação de hábitos, de personalidade, compreendido dentro um sistema simbólico de morte e renascimento. Outra característica distintiva de um xamã, segundo Eliade (2002), é a iniciação a partir do contato com seres de outros planos existenciais.

Vimos que uma das formas mais correntes de designação do futuro xamã, é o encontro com um ser divino ou semi-divino que lhe aparece durante um sonho, uma enfermidade ou outra circunstância qualquer, que lhe revela que ele foi escolhido e o incita, dali em diante, a uma nova ordem de vida (ELIADE, 2002, p.72).

São muitos os aspectos que caracterizam a iniciação de Raimundo Irineu Serra com um rito de passagem xamânico. No caso de Irineu, ele tem um encontro com um ser divino, Nossa Senhora da Conceição, se retira na mata, faz jejum, passa por provações espirituais, aprende os segredos ocultos da mata e da bebida sagrada e, recebe todo um conjunto de aprendizados. A partir dali, ele integra essa experiência de margem e passa a um novo status. Já não é o mesmo homem, torna-se Mestre Irineu e pode ser considerado como um iniciado.

A participação nos rituais daimistas pode facilmente ser interpretada como um ritual de passagem. Veremos na próxima parte do trabalho como o sentido de “iniciação” tem um valor muito profundo para aqueles que têm a experiência no Santo Daime. Há súbitas mudanças nos indivíduos que participam dos seus rituais. Uma nova perspectiva de vida é apresentada e experimentada. É muito comum os indivíduos relatarem que “existe uma vida antes e após o Santo Daime”, há um “despertar da consciência”, um “divisor de águas”, ou seja, uma experiência que remete à uma vida anterior, ordinária, e uma vida pós experiência com Daime que ganha um novo sentido e maior significado.

b) A Cura

A cura no Santo Daime é sem dúvida, um dos elementos mais importantes na constituição do éthos da doutrina. No xamanismo, a cura também ocupa um lugar de destaque. Segundo Mircea Eliade (2002, p. 72): “Como em todas as partes, a função essencial e rigorosamente pessoal do xamã sul-americano continua sendo a cura”.

Para Couto (1989), a cura no movimento daimista e a cura xamânica baseiam-se em um processo similar caracterizado como catártico e psicoterapêutico.

Em termos psicanalíticos, ele (aquele que busca a cura através da doutrina do Santo Daime) tem que ab-reagir, vivendo e revivendo intensamente a situação inicial que está na origem da sua perturbação, para poder superá-la definitivamente. Nesse sentido, é bom lembrar que a cura nesse sistema tem função catártica e ab-reativa e é análoga à cura xamanística apontada por Lévi-Strauss, onde o xamã é um ab-reator profissional e a ab-reação, o momento decisivo da cura xamanística, que seria a contrapartida da psicanálise (COUTO, 1989, p. 179).

A ayahuasca sempre foi usada como uma ferramenta de cura a partir da sua potencialidade de provocar estados alterados de consciência, além de Mestre Irineu ter ganhado fama como um grande curador.

A cura é um ponto chave quando falamos de experiência no Santo Daime e por isso, dedicamos o próximo capítulo mostrando toda a potencialidade terapêutica e espiritual do uso da ayahuasca através de processos catárticos e de grande intensidade psíquica.

c) Voos xamânicos

Os voos xamânicos são caracterizados por diversos elementos, um desses elementos é a capacidade do xamã em se deslocar desse mundo e percorrer outros espaços/tempo, suas capacidades extáticas permitem-lhes empreender qualquer viagem em espírito, a qualquer região cósmica. (ELIADE, 2002, p. 235).

Nos rituais do Santo Daime, também se destacam experiências de “viagens” a outros lugares, outros mundos. É comum relatos de daimistas que entram em contato com a dimensão espiritual. Os hinários trazem uma relação direta e constante com o “astral”, expressão que designa, segundo os daimistas, uma realidade extra-material.

No xamanismo, como apontado por Eliade (2002) os xamãs eram “especialistas do sagrado”, capazes de ver e conversar com os espíritos e acessar planos celestiais e infernais, além de combater enfermidades. Todas essas características também são relatadas nas experiências no Santo Daime, onde são narradas verdadeiras batalhas no astral entre o bem e o mal, contato com entidades espirituais e a compreensão espiritual de alguma doença que esteja afligindo o indivíduo e a capacidade de curá-la.

3.2.2 Um Cristianismo da Floresta

Agora vamos colocar em evidência a forte influência do cristianismo percebendo a grande relevância deste no conjunto de valores e bases éticas e morais da doutrina. É como se a doutrina do Santo Daime proporcionasse uma diferente forma de vivenciar o cristianismo a partir de revelações e experiências com uma bebida de origem ameríndia.

São várias as divindades católicas que fundamentam o “simbolismo celestial” do Santo Daime. Jesus Cristo, a Virgem Maria e diversos santos católicos são a base do panteão daimista. (FERREIRA, 2008, p.96).

Jesus Cristo para os daimistas representa a fonte original da concepção espiritual do grupo. A passagem dele na terra representa a chave para a comunhão com Deus. Ele é o mestre ensinador, pois teria deixado os ensinamentos e promessas da dimensão espiritual do mundo e do retorno ao Pai (GROISMAN, 1999). A base moral cristã é o caminho para um verdadeiro desenvolvimento pessoal e o único caminho para a salvação.

Portanto, devemos considerar que o xamanismo e o cristianismo são as principais influências e referências para a construção simbólica e estrutural da doutrina daimista. Nesse sentido, COUTO fala em um o processo de cristianização da pajelança e da indigenização do cristianismo:

Se, por um lado, observamos a “cristianização” da pajelança indígena com a inclusão de orações cristãs e santos na categoria de espíritos familiares, por outro lado, o novo ritual formado apresenta elementos que “indianizam” o cristianismo, representado aqui pela sua vertente católica, como o uso de maracás, o bailado nos rituais e nomes como Tucum, Currupipiraguá, Marachimbé, Titango, Tituma e Tarumim, que denotam a influência indígena, além do consumo ritualístico da ayahuasca (COUTO, 1989, p.16).

Um forte elemento que aponta para essa concepção é a própria gênese da doutrina daimista. Como já apresentado aqui, Irineu Serra recebe a missão e os ensinamentos para a elaboração do Santo Daime a partir de uma entidade feminina que é identificada como Nossa Senhora da Conceição, uma das mais populares manifestações da Virgem Maria na cosmovisão do catolicismo brasileiro assumindo um papel central na doutrina. No entanto, como apontado por Ferreira (2008), é esse mesmo ícone do catolicismo que conduz o humilde seringueiro para o interior da floresta, para ensinar-lhe os mistérios da ayahuasca. MacRae acredita que esse processo aconteceu porque:

Ao ter mirações, onde uma “senhora”, a “Rainha da Floresta”, vinha lhe entregar seus ensinamentos, Mestre Irineu mantinha-se estritamente dentro da tradição dos xamãs ayahuasqueiros. Mas, como caboclo, fortemente influenciado pelas tradições ocidentais e cristãs, ele a percebe não como uma entidade indígena, mas como o grande arquétipo católico da maternidade, Nossa Senhora da Conceição, largamente cultuada em toda a região. Dessa forma, a tradição de origem indígena e pagã, pode ser incorporada ao culto aos Santos, tornando-se também mais legítima e socialmente aceitável (MACRAE, 1992, p.120).

No catolicismo popular latino podemos perceber a importância da Virgem Maria no universo simbólico religioso. Além de Jesus Cristo, a imagem mítica de Maria, certamente é uma das mais populares. Para Orlando Espin (2000), as populações ameríndias e mestiças da América Latina tinham dificuldades de incorporar e compreender uma concepção trinitária de Deus que foi trazida pelos missionários católicos. Diante disso, começa uma forte incorporação de culto aos santos e de modo

especial à Maria, apresentada sob diversas representações e consolidando-se na religiosidade latina e brasileira.

No caso daimista, destaca-se a importância que Maria assume na composição simbólica do Santo Daime. Ela é aquela que entrega a Irineu a missão de fundar o movimento daimista. “A Virgem é ‘Clara’, a ‘Rainha da Floresta’, senhora do universo, protetora dos fracos e oprimidos, grande intercessora da humanidade, entidade espiritual que se encontra na gênese do Santo Daime” (FERREIRA, 2008, p.99). Essa é a face daimista de Nossa Senhora da Conceição.

São João Batista, São José, Santo Antônio e São Pedro são alguns santos que emergem na estruturação simbólica do Santo Daime. Inclusive, o calendário litúrgico daimista é organizado a partir de algumas datas comemorativas do calendário do catolicismo popular, a exemplo do bailado de São João no mês de junho.

No entanto, um ponto importante trazido por Ferreira (2008) é que não existe uma relação devocional entre o daimista e o santo. Não há na tradição do Santo Daime a prática de promessas, romarias ou peregrinações, por exemplo. Aqui, “o processo de intermediação na relação entre o fiel e Deus não se processa, através de um santo ‘amigo’, mas sim, a partir da sua ressignificação operada no movimento religioso” (FERREIRA, 2008, P. 96).

Apesar de na Igreja Céu da Nova Vida haver quadros com Jesus Cristo e Maria, não há o costume de veneração a imagens ou ícones, práticas muito comuns no catolicismo popular, a não ser por uma escolha pessoal de cada indivíduo. A intermediação entre a pessoa e uma entidade santa ou divina, se dá pelo Santo Daime, que proporciona acesso à planos celestiais e sublimes.

3.2.3. O Daime em uma perspectiva sacramental

Queremos mesmo que de maneira breve, refletir sobre algumas analogias que podemos fazer com o Santo Daime e alguns sacramentos católicos. Sabemos que esse é um tema delicado e exige muito cuidado para ser trabalhado, além de contar com escassos recursos bibliográficos para fazer uma reflexão adequada. No entanto, não queremos perder essa perspectiva dentro do universo daimista que apesar de muito pequena, no sentido teológico e referencial, assume papéis significativos na doutrina e rituais daimistas.

a. Eucaristia

O Daime enquanto bebida é compreendido dentro da cosmosensação daimista como um sacramento eucarístico. É comum quando vai se tomar a bebida falar: “Vamos comungar o Daime”.

Embora os conceitos a seguir não sejam comuns de serem tratados no Céu da Nova Vida, Ferreira (2008) ao estudar outras igrejas do Santo Daime traz concepções daimistas sobre a Eucaristia, que se aproximam muito das cristãs e de modo especial, as católicas.

O primeiro passo é compreender que o Santo Daime na cosmo-sensação daimista é muito mais do que simplesmente uma bebida compreendida como objeto que “se toma”, “se usa”, o Santo Daime é um sujeito, há portanto, um ser, uma entidade que habita e se expressa através da bebida.

Para os daimistas, a natureza do Daime não se encerra no campo das “substâncias sagradas”. O “poder” do Daime não se resume ao seu uso puro e simplesmente, mas também à sua “natureza divina”. O Daime encontra-se incluído numa rede de significados pontuada pela “divinização” daquilo que, porventura, entre em contato orgânico, ou não. Esta “divinização” é percebida a partir de um conjunto complexo de elementos que articulados pela “Doutrina” e pela tradição oral, o identificam mais propriamente como um “ser divino”, que age independentemente da vontade daqueles que o utilizam, fazendo aflorar aquelas forças que aproximam o homem da divindade. (GROISMAN, 1991, p.172)

O Daime seria, portanto, a manifestação de uma potência divina que se materializa na bebida e dá acesso ao mundo transcendente. A bebida “é o vinho da floresta que se transforma em sangue, a hierofania engarrafada” (FERREIRA, 2008, p. 107). Segundo Ferreira, quando o daimista ingere o líquido, estaria bebendo, o “corpo e sangue de Cristo”.

Reforçando essa ideia, em depoimentos colhidos por Monteiro da Silva (1983) com membros antigos do movimento religioso, o Daime se apresenta como um sacramento de comunhão que expressa muita força dentro do ritual, sugerindo uma potência até mesmo maior que a comunhão em um rito católico: “comungar na igreja era uma coisa banal, secundária [...] mas, o Daime é o corpo de Cristo, o legítimo” ou ainda “ali está o verdadeiro, o consagrado, é o sangue de Cristo, puro”. (MONTEIRO DA SILVA, 1983, p. 197)

b. Confissão

Outro sacramento que podemos conceber no ethos daimista é a confissão. Os elementos “perdão”, “conversão” e “salvação” são muito presentes e, poderíamos dizer, uma das concepções mais importantes para quem adentra o universo do Santo Daime.

No Santo Daime também há a possibilidade da remissão dos pecados, e esse processo se dá através do arrependimento, da tomada de consciência sobre os próprios erros e uma atitude positiva na tentativa de se corrigir.

No entanto, diferente do catolicismo em que se institucionaliza o sacramento e há um ritual e um momento específico para este ato, além da confissão ser feita a partir do relato dos pecados para um padre, no Santo Daime, esse processo é absolutamente individual.

Como veremos adiante no trabalho, a experiência no Santo Daime se expressa também por uma espécie de “via purgativa”. O ato de tomar o Daime muitas vezes, é sobretudo, um processo de revisão sobre atos e comportamentos destrutivos, não adequados ou “pecaminosos”. É como se o Daime possibilitasse uma maior abertura e uma ampla consciência sobre esses atos e o indivíduo passasse, portanto, por um processo de autorreflexão, autojulgamento e remissão.

c. Fardamento

Um evento importante que acontece na trajetória de vida de alguns daimistas é o ato do fardamento. Ele se realiza em um evento ritual de festejo que formaliza a adesão, o compromisso e o ingresso integral na doutrina. O fardamento para muitos é como um “casamento”, uma “aliança” que se faz com o Santo Daime, por isso para Ferreira (2008) alguns podem interpretar como a espécie de um sacerdócio e vocação.

É importante colocar que não existem regras específicas ou restrições muito radicais e, tanto homens quanto mulheres, casados ou não, podem recebê-lo, entretanto, todo fardado, além de compromissos formais com as atividades da igreja, deve sobretudo, ter uma postura balizada pelos princípios cristãos e pela moral da doutrina daimista.

No Céu da Nova Vida o requisito para se fardar é estar participando regularmente da igreja em um período de no mínimo um ano e meio, além de apresentar e assumir uma conduta ética e responsável. Muitos se fardam por desejarem prestar serviço à igreja e, e como um sinal de gratidão por terem conseguido a sua “cura”, a sua “libertação”, a sua “transformação”.

Os fardados têm, de fato, um papel muito importante durante todo o processo ritual e em todas as atividades extras da igreja. Durante o ritual são eles que “cuidam”, “direcionam” e prestam qualquer tipo de auxílio àqueles que necessitam²⁰.

São eles, juntos com os músicos, que sustentam a cantoria dos hinos que duram horas com grande força e motivação. Tocam os maracás²¹ com ritmo, além de orientar o processo ritual àqueles que por estar “sob uma força intensa do Daime” não estão conseguindo acompanhar o hinário.

Todos os fardados e fardadas utilizam de fato uma farda, uma espécie de uniforme ou roupa cerimonial. Há dois tipos, a “farda azul” e a “farda branca”, seguindo os modelos estabelecidos pelo Mestre Irineu.

A farda azul é para os rituais “comuns” feitos a cada 15 dias e para o trabalho de cura realizado sempre no segundo domingo do mês. Essa farda consiste em uma blusa branca, gravata borboleta

²⁰ Limpeza, banhos, idas ao banheiro, trocar os sacos ou baldes com vômitos, cobrir pessoas com cobertores.

²¹ É uma espécie de chocalho. Esse instrumento já era usado por grupos indígenas em seus rituais e festas.

azul e saia pregueada também azul para as mulheres. No caso dos homens, usa-se camisa branca, gravata social e calça azuis.

A farda branca é usada em bailados e datas comemorativas como aniversários e casamentos. Nesse modelo, as mulheres usam saia branca pregueada, com saiote verde sobreposto, duas faixas verdes atravessadas e entrelaçadas sobre o peito. No ombro esquerdo, são presas fitas coloridas compridas. As mulheres ainda usam uma coroa confeccionada com lantejoulas. Os homens usam paletó, camisa, calça e sapatos brancos.

Todos usam uma estrela metálica de seis pontas. São dois triângulos sobrepostos com uma águia sobre uma meia lua.

Figura 9. Farda feminina para os rituais de bailado



Fonte: Site Santo Daime.org

d. Casamento e Batismo

Também há o sacramento do matrimônio e do batismo no Santo Daime. Ambas as cerimônias são feitas de forma bastante simples, realizadas no início de rituais festivos como os bailados e contextualizadas por algumas palavras pronunciadas pelo dirigente, a fim de apresentar o momento cerimonial para todos os presentes.

O Batismo, assim como no catolicismo, é geralmente feito com bebês no caso dos pais serem daimistas. Cantam-se hinos destinados à consagração do Batismo e todos, inclusive a criança (evidentemente em quantidade muito pequena) tomam o Daime.

No caso do casamento fala-se da importância e do compromisso de estabelecer um compromisso entre os noivos e ambos precisam ser fardados.

É importante destacar que as palavras e o modelo do ritual não provém de nenhum cânone daimista. Há na verdade, uma significativa flexibilidade na estruturação cerimonial. As regras e formas de efetuar essas celebrações são estabelecidas por cada igreja a seu critério.

3.3 OS ENSINOS DE UMA DOCTRINA CANTADA

Os hinários do Santo Daime são a fonte-palavra e são fundamentais para compreendermos e elaborarmos uma teologia dessa religião. São os hinos “recebidos do astral”²², expressados oralmente pelo canto nos rituais daimistas, o principal elemento que separa o Santo Daime da ayahuasca indígena. Na concepção daimista, a bebida torna-se um enteógeno a partir do verbo, da palavra cantada. “A conjugação dos hinários com a ayahuasca é o Santo Daime, onde a música, o canto e a bebida, personificam seu ritual” (PERES, 2016, p.8).

O Santo Daime fundamenta-se a partir dos ensinamentos deixados por Mestre Irineu no seu Hinário “O Cruzeiro”, um conjunto de 129 hinos. Este é considerado pelo universo daimista o texto sagrado e o hinário-tronco da doutrina. São nesses hinos que “se inscreve a teologia do Daime, eles desvelam a vocação de Irineu Serra, sua missão; esquecida a música, as diferenças culturais e religiosas são eclipsadas ou aceitas como simplesmente secundárias” (PERES, 2016, p.1).

Polari (1998) chega a aludir no seu livro “O Evangelho Segundo Sebastião Mota” que no momento que Mestre Irineu recebe a doutrina através da Virgem da Conceição estaria nascendo ali

²² Na cultura daimista, considera-se que os hinos não são compostos, mas “recebidos” do astral por inspiração divina. Há uma ideia de que há uma “casa dos hinos” no astral e é o acesso ao mundo espiritual que possibilita o recebimento de uma mensagem musicada.

uma espécie de “Terceiro Testamento”, uma “anúnciação visionária” que reinterpreta a cosmologia cristã pelas lentes da ayahuasca. Chega a sugerir que a doutrina do Santo Daime inicia um “terceiro milênio”, um tempo do Divino Espírito Santo. “Tem o Primeiro, vida de Deus Pai, o mundo Dele. O Segundo, o mundo de Jesus Cristo. E o Terceiro, o mundo do Espírito Santo” (POLARI, 1998, p.119).

Os hinos do hinário “O Cruzeiro” tratam de temas diversos como: o amor ao próximo, a verdade, a justiça, a cura, a disciplina, a humildade, a harmonia. Encontramos frequentemente referenciados no hinário figuras e símbolos do cristianismo, especialmente a Virgem Maria e Jesus Cristo, além de símbolos e elementos da natureza como o sol, a lua e as estrelas. Também há referência há seres e entidades indígenas e africanas como *Tuperci*, *Tucum*, *Titango*, *Agarrube*, no entanto, apresentadas com menor frequência e expressividade.

O hino é considerado uma mensagem espiritual, um guia orientador, são revelações e ensinamentos divinos expressados em forma musical.

O culto do Santo Daime é caracterizado com um culto essencialmente musical por todos os que o estudaram. Sendo definido pelos próprios daimistas, de todos os matizes, como uma linha de trabalho espiritual cujos ensinamentos são recebidos do astral através de hinos. Os hinos contêm os fundamentos da doutrina. (CEMIN, 2001, p.116).

Os hinos vão conduzir a experiência com a consciência alterada pela bebida elaborando um setting que vai dando direcionamento ao trabalho a partir das matrizes espirituais, doutrinárias e simbólicas do Santo Daime. São os hinos, a tradução das mensagens e ensinamentos que orientam a experiência espiritual daimista.

É através dos hinos que os daimistas dizem se orientar na “força do Daime” durante o trabalho. Muitas vezes, durante o ritual no Céu da Nova Vida, é comum que os fardados ou fardadas peçam para que os e os participantes firmem o pensamento e prestem atenção nos hinos para que estes, o possam iluminar durante a experiência.

Portanto, é interessante observar aqui que muitos daimistas sugerem que há duas diferentes formas de perceber os ensinamentos trazidos pelos hinos: no ritual “sob a força do Daime” e fora dele. Fora do ritual pode-se ler e cantar os hinos, compreender cognitivamente as mensagens. No entanto, é sob o efeito da bebida, envolvido em todo o processo ritual, que se ampliam as formas de comunicação e sensibilização dessas mensagens. Como aponta Groisman (1991, p.130):

podemos definir duas exegeses envolvidas, uma que manifesta-se no significado literal de seus versos, utilizados intensamente na contextualização doutrinária, e outra espiritual, representada pelo conteúdo metafórico, extraído a partir da sua execução ritual.

É portanto, a bebida que confere a força simbólica e a assimilação afetiva e espiritual dos conteúdos dos hinos.

Isso ocorre, segundo Maria Peláez (1994), devido às mudanças neurofisiológicas provocadas

pela bebida. A música sofre um redimensionamento e os hinos oferecem apreensões que só são percebidas nos estados alterados de consciência.

Nesses estados, os hinos transmitem conteúdos que transcendem suas letras e melodias, não sendo percebidos unicamente pelo ouvido, mas vivenciados em plenitude com sentimentos, emoções e sensações. (PELÁEZ, 1994, p. 39).

O que ocorre nesse processo é muito similar àquilo que Jung (2014) chama de sincronicidade.²³ As mensagens à luz do Daime parecem corresponder às necessidades e responder a questões existenciais que os indivíduos estão buscando e enfrentando em suas vidas. O hino é como

uma ponte ritual para o contato com o mundo espiritual, o hino serve como sintonizador, ele chama as forças espirituais para o ritual. O hino é multivocacional, pois verbaliza e projeta, articula e organiza, contribuindo assim para a construção do éthos do grupo. (GROISMAN, 1999, p. 68).

Nos rituais do Santo Daime todo um sistema simbólico e ético é compartilhado por todos que estão sob a ação da bebida e envolvidos sob toda a estrutura ritual. O conteúdo dos hinos é uma mensagem divina que precisa ser traduzida e relacionada à vida prática e pessoal do indivíduo. Portanto, os ensinamentos dos hinários não conduzem só a experiência ritual, mas são guias para a jornada de cada indivíduo na terra. O hino “possibilita a elevação espiritual, indica as pistas do conhecimento e chama as forças que organizam os significados mais profundos da doutrina e do cosmos” (GROISMAN, 1999, p. 68).

Apesar da natureza altamente subjetiva e pessoal da experiência, cria-se um entendimento coletivo dos princípios e das virtudes a serem exercidas e alcançadas para obter a salvação. É uma convocação para viver uma vida baseada nos valores e promessas do mundo espiritual.

Apesar de “O Cruzeiro” ser considerado o principal hinário da doutrina, muitos outros também foram e ainda são “recebidos”²⁴ por outros indivíduos que fazem uso do Santo Daime. No entanto, “todos os hinos recebidos durante ou após o encerramento deste hinário são um seguimento, e devem responder e confirmar sua mensagem” (GROISMAN, 1991, p. 129).

Na igreja Céu da Nova Vida, apenas o Cruzeiro e hinários considerados como fundadores da doutrina, aqueles recebidos por daimistas que conviveram com o Mestre Irineu e portanto, considerados “hinários raiz” são cantados nos rituais. Exceto por um único hino que foi recebido pelo fardado Robson e que foi ofertado ao Céu da Nova Vida. O hino chama-se “Casa de Cura”²⁵, fazendo uma alusão às curas que acontecem na casa.

²³ A sincronicidade, portanto, significa, em primeiro lugar, a simultaneidade de um estado psíquico com um ou vários acontecimentos que aparecem como paralelos significativos de um estado subjetivo momentâneo e, em certas circunstâncias, também vice-versa” (JUNG, 1987, p. 35).

²⁴ O "Hino" pode ser recebido em qualquer situação. Ou seja, pode ser recebido numa “Miração” ou num sonho.

²⁵ Ver hino em Anexo - A - Hino Casa de Cura.

É comum em outras igrejas daimistas que não seguem uma linha tão tradicional como o Céu da Nova Vida e tem uma característica mais “*new age*”, cantarem em seus rituais “hinários recebidos” por outros daimistas na sua caminhada espiritual no Daime. Hoje existe uma quantidade considerável de hinários que foram sendo desenvolvidos ao longo da história do Santo Daime por muitos dos seus adeptos, inclusive de Padrinho Sebastião, outra importante figura na história do Santo Daime. Sabemos que isso pode gerar um pouco de confusão, parecendo que qualquer um pode “contribuir” com a musicalidade doutrinal daimista. Motivado por esse mesmo sentimento, o sociólogo José Bezerra de Oliveira indagou o Padrinho Alex Polari, líder espiritual da doutrina sobre a validação desses hinários. A resposta de Polari foi a seguinte: “O hino não pode conter nada que contrarie a matriz original e deve sim ser um sustentáculo daquela. Mas, é claro, que a doutrina sendo viva acontece do hino também tratar de acontecimentos novos e imagens mais contemporâneas”²⁶. Essa afirmação sugere uma abertura a novos elementos que vão sendo introduzidos e vivenciados por determinadas igrejas do Santo Daime e também por outros grupos que utilizam a bebida de forma ritual, sem necessariamente fazer esses rituais baseados em uma doutrina.²⁷

Além do Cruzeiro, os hinários cantados na igreja são: VÓS SOIS BALIZA – Germano Guilherme, O AMOR DIVINO – Antonio Gomes, SEIS DE JANEIRO – João Pereira, O MENSAGEIRO – Maria Damião, MENINO JESUS – João Pedro, O ASSESSOR – Francisco Fernando Filho (Tetú).

3.3.1 A exegese do O Cruzeiro

Vamos nos dedicar neste momento a tentar desenvolver uma exegese de alguns hinos do Hinário “O Cruzeiro” do Mestre Irineu. Ele dá conta de oferecer elementos suficientes para a construção de uma análise interpretativa da constituição doutrinal daimista.

Decidimos pelos hinos interpretados a seguir pela sua popularidade e pela diversidade de elementos, tentando dessa forma, abranger o máximo de simbolismos, temas e significados que compõem e caracterizam a doutrina do Santo Daime.

Os hinos são compostos por versos rimados, geralmente o segundo com o quarto verso de cada estrofe. Eles têm três tipos de compasso: a valsa (compasso dois por um), a marcha (compasso dois por dois) e a mazurca (ritmo ternário) (GROISMAN, 1999, p.63).

Desenvolvemos essa interpretação a partir de referenciais bibliográficos que ajudam na elucidação de alguns elementos históricos, narrativos e conceituais, especialmente o livro de Juarez

²⁶ Entrevista realizada por Bezerra de Oliveira com o Padrinho Alex Polari de Oliveira, Campina Grande - PB - 2003.

²⁷ Nesse sentido, podemos ver LABATE (2003), que faz um extenso trabalho sobre o uso e a reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos.

Bonfim que faz uma análise exegética de quase todo o hinário O Cruzeiro no seu livro “O Jardim de Belas Flores” (2006). Ele traz depoimentos de figuras importantes da doutrina que ajudam na construção interpretativa dos elementos, temáticas e da própria teologia daimista. Outra ferramenta interpretativa são as próprias vivências rituais e comunitárias que refletem e contribuem para uma interpretação subjetiva do conteúdo dos hinos.

1. Lua Branca Hino - Hino 1

Deus te salve, oh! Lua Branca
 Da luz tão prateada
 Tu sois minha protetora
 De Deus tu sois estimada

Oh! Mãe Divina do coração
 Lá nas alturas onde está
 Minha mãe, lá no céu
 Dai-me o perdão

Das flores do meu país
 Tu sois a mais delicada
 De todo meu coração
 Tu sois de Deus estimada
 Oh! Mãe Divina do coração...

Tu sois a flor mais bela
 Aonde Deus pôs a mão
 Tu sois Minha Advogada
 Oh! Virgem da Conceição

Oh! Mãe Divina do coração...

Estrela do Universo
 Que me parece um jardim
 Assim como sois brilhante
 Quero que brilhes a mim

Esse é o primeiro hino recebido por Mestre Irineu e marca o início do hinário “O Cruzeiro” e consequentemente, da doutrina do Santo Daime. O hino saúda a “Lua Branca”, pois teria sido em uma noite que a lua se fez cheia, que Irineu teve seu primeiro contato com a Virgem da Conceição, a Rainha da Floresta.

O hino "Lua Branca" registra a hierofania que funda "O Cruzeiro" ao mesmo tempo que seu simbolismo prolonga hierofanias anteriores onde, a partir da "Lua Branca", desdobra-se a epifania da "Deusa Universal", "Nossa Senhora da Conceição", "Rainha da Floresta" (CEMIN, 1989, p.185).

O simbolismo cósmico lunar fazendo referência ao arquétipo feminino atravessa a história mítica e simbólica da humanidade. As referências do hino Lua Branca, claramente remetem a um arquétipo materno, simbolizando a “mãe espiritual da humanidade” (COUTO 1989, p. 53).

É uma modalidade do sagrado que se expressa a partir da sacralização e adoração da natureza. No hino de Mestre Irineu, Nossa Senhora da Conceição, uma das mais importantes entidades católicas, confunde-se com a natureza, com a “flor mais bela” e “delicada” e com o “brilho luminoso da lua”. É ela que zela pela humanidade e ilumina os caminhos em direção a Deus.

2. Meu Divino Pai - Hino 12

Oh! Meu Divino Pai
Só por vós devo chamar
Tantas vezes vos ofendi
E vós me queira perdoar

Vós me queira perdoar
Que eu pequei por inocente
Porque não tinha certeza
Do Nosso Deus Onipotente

Oh! Meu Divino Pai
É vós quem me dá a luz
Eu nunca mais hei de esquecer
O Santo Nome de Jesus

O povo está iludido
Por completa ilusão
Porque não querem acreditar
Na Mãe de Deus da Criação

A laranja é uma fruta
Redonda por vossas mãos
Vós me entrega com certeza
E eu deixar cair no chão?

Este é um hino de súplica, um pedido de perdão pelas ofensas cometidas contra Deus. Esses erros aconteceram por inocência, falta de consciência, pois havia uma desconexão com o caminho espiritual que leva a Deus.

Essa falta de consciência nos remete à quarta estrofe do hino que fala do “povo que está iludido, no mundo da ilusão”. Há uma concepção muito forte entre os daimistas de que antes de conhecerem o Santo Daime viviam em um mundo de “ilusão”, uma vida de olhos fechados para a espiritualidade. O Daime proporciona o despertar dessa consciência espiritual que impele para uma vontade de conversão, de trilhar um caminho espiritual guiado pela luz divina.

Na sua última estrofe, o hino ainda narra o momento mítico da doutrina, quando a Virgem da Conceição se apresenta sentada na lua, trazendo uma águia na cabeça e entrega uma laranja a Irineu. Segundo dona Percília Matos da Silva, zeladora do hinário e seguidora devotada do Mestre Irineu, a fruta seria uma alusão ao mundo e à missão que Mestre Irineu recebe de Nossa Senhora e que precisa desempenhar na Terra. “A laranja é o globo, é o globo. Essa laranja que ele fala aí é o globo” (Depoimento de Dona Percília Matos, em BOMFIM, 2006, p. 37).

3. Sol, Lua, Estrela - Hino 29

Sol, Lua, Estrela,
A terra, o vento e o mar
É a Luz do firmamento
É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus que está no céu
Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O Divino está no Céu
Jesus Filho de Maria.

Este hino exalta os elementos da natureza como seres divinos sugerindo a influência da cultura ameríndia na doutrina daimista. “É uma característica também presente nos rituais indígenas, onde os astros são entidades que governam o destino dos homens” (FRÓES, 1986, p. 101-102). A adoração à natureza parte de uma concepção de arquétipos que são fontes doadoras de atributos necessários à sobrevivência na terra. Cada elemento ou entidade possui uma energia que estabelece o equilíbrio da vida.

Juarez Bonfim (2006) traz uma entrevista de Mestre Virgílio, um líder da doutrina que faz uma interpretação trinitária do simbolismo do “sol, da lua e das estrelas”. Aqui ele compreende Deus como o sol em sua expressão masculina, a lua como o aspecto feminino de Deus e a estrela, como um terceiro elemento, representando uma das pessoas da Santíssima Trindade. Ele analisa essa ideia da seguinte forma:

Sol, em primeiro lugar, é ele quem representa (Deus) no firmamento, é ele quem nos dá a luz do dia e quem nos dá o calor, quem nos supre de energia. É o Deus masculino, nós sem essa luz não somos nada, o Sol é o Rei do dia. A lua representa o Deus feminino, ela é a Rainha da Noite, ela nos clareia, nos supre de energia e nos fornece o frio pra completar a temperatura do corpo. A Estrela completa uma das três pessoas da Santíssima Trindade que representa no firmamento. (Depoimento Mestre Virgílio em BOMFIM, 2006, p. 52).

Outro importante fator deste hino são as duas últimas estrofes, onde mais uma vez fala-se da “lição”, dos “ensinamentos” que a Virgem Mãe trouxe para serem seguidos. Aqui, a lição é bastante clara, é a superação do mundo da ilusão que se dá quando se trilha e se busca o caminho crístico “toda hora e todo dia”.

4. As estrelas - Hino 75

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 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 falar 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

O hino “As Estrelas” traz dois principais temas: a vida cheia de espinhos, uma vida difícil que se deve trilhar para compreender a verdade e, os remédios, a medicina da floresta que os caboclos trazem para “curar os cristãos”.

Há uma passagem de Mateus 16:24 que diz: “Quem quiser seguir-me, negue-se a si mesmo, carregue a sua cruz e me siga”. No livro de Juarez Bonfim (2016), há um depoimento de Raimundo Gomes da Silva que expressa esse sentimento: “O caminho de Jesus Cristo é cheio de espinhos. Não é uma rua asfaltada por onde a gente passa correndo, não. Tem que aparecer o espinho que é pra mostrar se a gente tem força de vontade para seguir ou não”. (Depoimento de Raimundo Silva em BONFIM, 2006, p. 131).

No entanto, as estrelas simbolizam a esperança que no mundo se cura tudo. Há a cura, a medicina para as dores, os males, a ilusão.

A medicina xamânica utilizada pelos caboclos aqui certamente se referindo à ayahuasca, é o remédio para a cura dos cristãos que desqualificaram o poder das medicinas da floresta e do conhecimento desses povos. No entanto, os cristãos ao experimentá-la, aprendem com essa medicina, fonte de grandes ensinamentos, de cura e revelações sobre o poder divino manifestado na farmacopeia da floresta.

5. Eu vim da minha Armada - Hino 86

Eu vim da minha Armada
Trazer fé e amor
A minha mãe que me mandou
Eu ficar firme aonde estou

Vou seguindo os meus passos
Se eu achar firmeza eu vou
Não despreza os teus irmãos
Mostra tua luz de amor

Sou filho da Verdade
Do poder superior
A minha mãe que me mandou
Trazer fé e amor

A estrutura ritual e simbólica do Santo Daime muito se assemelha a de um exército. Os rituais daimistas muitas vezes são tidos como verdadeiras batalhas que serão travadas no astral.

Todo aquele que deseja se integrar na doutrina passa por um rito iniciático de fardamento. A vestimenta ritual também é denominada de “farda”. O maracá, instrumento musical tocado por quase todos os fardados e fardadas durante os trabalhos de Santo Daime, é considerado uma arma, uma espada para os guerreiros que irão combater o “bom combate”.

A firmeza é um conceito muito presente na doutrina. É a capacidade de perseverar, de manter-se determinado no caminho espiritual sem ceder às “armadilhas”. Para tanto, é necessária a disciplina, a obediência, a firmeza nos pensamentos e a superação diante das dificuldades da batalha.

6. Linha do Tucum - Hino 108

Eu canto aqui na terra
O amor que Deus me dá
Para sempre, para sempre
Para sempre, para sempre

A minha Mãe que vem comigo
Que me deu esta lição
Para sempre, para sempre
Para sempre eu ser irmão

Enxotando os malfazejos
Que não querem me ouvir
Que escurecem o pensamento
E nunca podem ser feliz

Esta é a Linha do Tucum
Que traz toda lealdade
Castigando os mentirosos
Aqui dentro desta verdade.

A linha do Tucum nesse hino traz referências das tradições indígenas ayahuasqueiras e também da herança espiritual maranhense do Mestre Irineu, a pajelança. Labate e Pacheco (2009) procurando as raízes maranhenses na doutrina do Santo Daime compreendem que o Tucum estava ligado a dois grupos de entidades espirituais que castigavam e puniam aqueles que lhes desagradavam.

É comum nas tradições indígenas os cantos, que são uma espécie de “chamadas” de entidades do mundo espiritual. Neste caso, o Tucum é um caboclo, “uma entidade de muita força e poder” que é convocado a operar entre os humanos afastando malfazejos e entidades espirituais inferiores.

Na cultura daimista este é um hino de limpeza, de expurgação, cantado com muita força especialmente em dias de trabalho de cura. Tucum vem para trazer a lealdade, a verdade e afastar toda a espécie de mal, os maus pensamentos, as forças negativas.

Dona Percília Matos da Silva, nos descreve um singelo rito de evocação do “senhor” Tucum:

Você reza três Pai Nosso até onde diz... Livrai-nos, Senhor, de todo mal. Aí, pede licença ao Mestre Juramidã para chamar o senhor Tucum. Aí chama três vezes, repete três vezes seguidas e aí, fecha com a Salve Rainha. Depois da Salve Rainha você faz os seus oferecimentos. (Depoimento de Percília Matos em BOMFIM, 2006, p.172).

Esse depoimento é bastante simbólico, pois evidencia a associação do referencial dos elementos indígenas com os ritos e orações tradicionais cristãs.

7. Sigo nesta verdade - Hino 113

Sigo nesta verdade
Nunca pensei em voltar
Sigo neste caminho
Para um dia eu alcançar

Eu como filho de Vós
Se um dia eu merecer,
Quero que Vós me conceda
Para eu ter o mesmo poder.

A minha Mãe que me diz
Que tudo eu tenho que vencer
Sigo neste caminho
Nada eu tenho a temer

Eu canto e torno a cantar
Para seguir o meu destino
Recebendo a Santa Luz
Da Santíssima Mãe Divina

Quando eu cheguei nesta casa
Estrondo de palmas me deram
Meu chefe me recebeu
O dono de todo Império.

A concepção de “Verdade” é uma máxima dentro da doutrina do Santo Daime e um tema que sempre envolve as conversas e as preleções na igreja Céu da Nova Vida.

A doutrina sempre aponta para um caminho, uma direção a ser seguida e um ponto de chegada a ser conquistado. Seguir nessa verdade é ter como alvo a salvação, a iluminação divina, a chegada à morada do Pai.

A entrada no mundo espiritual é um caminho que exige esforço e deve-se seguir firme enfrentando todos os obstáculos que a vida impor. No entanto, o hino sugere que nessa jornada podemos contar com a ajuda da Santíssima Mãe Divina que ilumina e dá força para seguir esse caminho.

8. Todos querem ser irmão - Hino 118

Todos querem ser irmão
Mas não têm a lealdade
Para seguir na vida espírita
Que é o reino da verdade.

É o reino da verdade,
É a estrada do amor:
É todos prestar atenção
Aos ensinamentos do professor.

Os ensinamentos do professor
É que nos traz belas lições:
Para todos se unir
E respeitar os seus irmãos.

Respeitar os seus irmãos
Com alegria e com amor,
Para todos conhecer
E saber dar o seu valor.

O hino começa aludindo à vida espírita, que pode ser uma referência à sua influência espírita kardecista e à concepção reencarnacionista em que acredita o Santo Daime. No entanto, entendemos que mais do que uma referência à doutrina desenvolvida por Allan Kardec “seguir na vida espírita” remete à ideia do mundo espiritual, “que é o reino da verdade”, é a “estrada do amor”.

O hino segue falando dos ensinamentos, das lições do professor, aquele que traz as belas e boas lições. A doutrina do Santo Daime é tida como uma grande escola de ensino da vida espiritual. São os ensinamentos recebidos através dos hinos e da experiência com a bebida, que o indivíduo recebe as lições para a sua jornada.

No entanto, o tema principal do hino remete a ideia de que nem todos têm a “lealdade” para seguir nesse caminho da vida espiritual. Todos querem fazer parte, todos querem alcançar as promessas, mas nem sempre prestam atenção aos ensinamentos e muito menos os colocam em prática. É necessário para seguir nesse caminho, o respeito aos irmãos e o reconhecimento do valor de cada um para uma efetiva união.

9. Eu tomo esta bebida - Hino 124

Eu tomo esta bebida
Que tem poder inacreditável
Ela mostra a todos nós
Aqui dentro da verdade

Subi, subi, subi
Subi foi com alegria
Quando eu cheguei nas alturas
Encontrei com a Virgem Maria

Subi, subi, subi
Subi foi com amor
Encontrei com o Pai Eterno
E Jesus Cristo Redentor

Subi, subi, subi
Conforme os meus ensinamentos
Viva o Pai Eterno
E viva todo Ser Divino!

Este é um hino que fala do poder da bebida Santo Daime. Ela tem a potencialidade de “mostrar a verdade” para todos aqueles que a tomam e seguem os ensinamentos dos hinários: “pois o Daime tem o ‘inacreditável’ poder de nos mostrar a Verdade – que é Deus – nos marcos dessa Doutrina” (COUTO, 1989, p. 32).

A sequência dos versos revela um sinal de êxtase e ascensão a planos superiores. Lá encontra-se com Cristo Redentor, o Divino Pai Eterno e a Sempre Virgem Maria.

Apesar do trabalho no Santo Daime por vezes ser muito difícil, doloroso e cheio de “peias”, nele também se experimenta o que podemos chamar de êxtase religioso. Uma enorme alegria, sensação de paz e plenitude geralmente são sentimentos comuns aos finais do trabalho. É como se a batalha tivesse sido superada e agora se experimenta a recompensa.

3.4. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO SANTO DAIME

Após termos feito um percurso doutrinário pelo Santo Daime, agora precisamos nos dedicar à experiência religiosa que se expressa nessa religião. Afinal, uma teologia do Santo Daime só pode ser feita se refletirmos sobre o aspecto do transcendente, do divino e de outras formas de apreensão do mundo proporcionada pela bebida em comunhão com a doutrina.

Elaboramos, portanto, cinco categorias da experiência no Santo Daime, que a partir da própria experiência em campo, julgamos expressar, comunicar e estabelecer contato com o universo da cosmo-sensação daimista. As categorias são: O despertar para a vida espiritual, o Eu Superior e o Eu Inferior, a Miração, a Doença e a Cura e a Via Purgativa.

3.4.1 O DESPERTAR PARA A VIDA ESPIRITUAL

Há um discurso que predomina naqueles que já tiveram uma experiência na doutrina daimista: o sentimento do Santo Daime proporcionar o “despertar da consciência”. O despertar romperia com as barreiras do ego e das condições materiais e finitas e o indivíduo passaria então, a enxergar a si mesmo e os eventos da sua vida com “as lentes da espiritualidade”, entendendo a si mesmo como um ser que possui uma dimensão espiritual e divina.

Na cosmologia daimista há uma distinção entre uma dimensão material e uma dimensão espiritual da existência. O Daime expandiria a consciência a um nível que fosse possível a percepção, a interdependência e a relação entre esses dois mundos. Afinal, a redução da experiência humana à dimensão material e a negação de uma esfera espiritual criaria um mundo ilusório.

Poderíamos dizer que, para os daimistas, a redução da experiência humana à dimensão material por ocasião da “queda” é que produziu esta dissociação, envolvendo assim o “Espírito” numa dimensão que pode ser ilusória, a “Matéria”, se encarados como única realidade da existência humana. (GROISMAN, 1991, p.91).

O mundo espiritual muitas vezes é referenciado como o “astral” e o mundo da matéria como a “ilusão”. O mundo espiritual é implícito à natureza humana, porém invisível, já o mundo da matéria é visível, no entanto ilusório. “O mundo manifestado está relacionado com a forma como se apresenta o universo, ou sua aparência física, e o mundo não manifestado é onde transitam as forças espirituais que animam o mundo manifestado” (GROISMAN, 1991, p. 36).

A humanidade vive nesses dois mundos simultaneamente, no entanto só tem consciência dessas duas dimensões aqueles que estão “despertados” e que conhecem a espiritualidade. Segundo a cosmo-sensação daimista, a grande maioria dos indivíduos não compreende essa totalidade da

existência e limitam-se a viver no mundo ilusório da matéria, aprisionados pela busca de prazeres e satisfações do ego. O mundo da ilusão é criado quando não se tem a capacidade e a sensibilidade de atravessar a percepção do mundo da matéria, negando uma existência que transcende a realidade material.

Jung (1987) reflete sobre esse aspecto da vida dos seres humanos considerando que "é um preconceito quase ridículo a suposição de que a existência só pode ser de natureza corpórea". Para o psiquiatra, o nosso inconsciente "revela às vezes uma inteligência e intencionalidade superiores à compreensão consciente de que somos capazes no momento" (JUNG, 2014, p.44). A psique teria uma potencialidade e uma amplitude indeterminada. É nessa infinita potencialidade que ocorrem os fenômenos os quais muitas vezes o ser humano ainda não desenvolveu sentidos capazes de explicar ou compreender, são forças impessoais, que transcendem o eu-pessoal.

O Daime teria o potencial de mostrar ao indivíduo que há uma dimensão da existência que não é experimentada conscientemente na nossa vida ordinária, quando não estamos "despertos" para a espiritualidade. "O Daime mostra ao indivíduo e ao grupo que há uma dimensão na existência humana que foge aos padrões de decodificação utilizados no mundo da vida diária" (GROISMAN, 1991, p. 46).

Nesse sentido, é apropriada a seguinte citação de James:

É que a nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto que em toda a sua volta, separadas pela mais finas das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes da existência; basta porém que se aplique o estímulo certo para que, a um simples toque, elas ali se apresentem em sua plenitude. (JAMES, 1995, p. 242).

A experiência ritual daimista proporciona uma nova e diferente percepção do mundo, de aspectos emocionais ou dramáticos da vida humana, podendo gerar uma espécie de ampliação de sentido existencial. Cria-se um novo sentido em relação à vida oferecendo respostas às dificuldades, às aspirações e às necessidades do indivíduo, "pois encontram um destino cósmico"(GROISMAN, 1991, p.85).

No Céu da Nova Vida são muito comuns os casos de pessoas que tiveram suas vidas completamente transformadas após terem uma experiência com o Santo Daime. Uma delas é a do próprio dirigente da casa, o Padrinho André, que conseguiu no primeiro contato com a bebida abandonar um vício de cocaína que perdurou durante 13 anos. "O Daime despertou a minha consciência, devolveu a minha identidade, resgatou tudo o que havia perdido, moral, ética, família, trabalho, me reconstruiu".²⁸

²⁸ Depoimento dado publicamente em um das suas preleções após o ritual e anotado pela pesquisadora.

Muitos frequentadores do Céu da Nova Vida contam que eram completamente inconscientes, viviam uma vida escravizados pelos vícios, pelos medos, pelas doenças e pela própria incapacidade de serem conscientes dos próprios atos.

A esse processo transformador William James (1995) traz uma concepção bastante interessante: a dos “nascidos uma vez” e a dos “nascidos duas vezes”.

Os “nascidos uma vez”, segundo James, não têm tendências metafísicas, não olham para dentro de si mesmos, não se afligem com as próprias imperfeições. A espiritualidade (quando existe) se dá de maneira simples e progressiva. No entanto, James chama de “os nascidos duas vezes”, aqueles que precisam morrer em seu estilo de vida e suas crenças materialistas, para renascer para a espiritualidade. Os “nascidos duas vezes”, “sofrem uma brusca mudança”.

William James ainda ressalta que a espiritualidade dos indivíduos que passaram por um tipo de experiência mais dramática e intensa demonstra um colorido jamais encontrado nos “nascidos uma vez”. A esse processo de súbita conversão, James chama de santificação. Os elementos que ele traz para caracterizar essa santidade, muito se aproximam daqueles que tiveram experiências com o Santo Daime. Algumas dessas sensações são:

- 1- Uma sensação de achar-se numa vida mais ampla do que a dos interessezinhos egoístas deste mundo; e uma convicção, não meramente intelectual, mas, por assim dizer, sensível da existência de um poder ideal.
- 2- Um sentido da continuidade amistosa do poder ideal com a nossa vida, e um abandono solícito do seu controle.
- 3- Uma alegria e uma liberdade imensas, à proporção que os contornos da individualidade limitadora se derretem (JAMES, 1995, p. 175).

A espiritualidade dentro da doutrina é um sistema que se expressa e se manifesta para além do momento ritual. Ela motiva e inspira dando sentido às imponderabilidades e eventos da vida. Ela possibilita que o indivíduo se conheça, revise sua biografia e “conceda-lhe um sentido existencial ‘divinizador’ de ‘batalha’, onde vai colocar em prática o ‘novo’ ‘eu’ que conheceu”. (GROISMAN, 1991, p.116).

A doutrina daimista a partir dos hinos serve como um guia que sistematiza ensinamentos recebidos do mundo espiritual, estruturando significados que dão base para a compreensão da espiritualidade. Já a experiência espiritual motivada também pela bebida, sugere uma leitura e, uma avaliação da trajetória pessoal “no sentido de mostrar-lhe se está ou não ‘compreendendo’ os ensinamentos doutrinários e ‘evoluindo espiritualmente’” (GROISMAN, 1991 p.92).

Esses estados de transcendência proporcionados pelo ritual com o Santo Daime revelariam ao sujeito um novo plano de existência, já que amplia a sua visão e percepção do mundo e da própria individualidade tendo o potencial de produzir mudanças radicais e positivas naqueles que os experimentam. O Santo Daime atuaria como um instrumento de abertura para uma nova consciência,

a consciência espiritual. O indivíduo poderia então, segundo a cultura daimista, entrar em contato com seu Eu Superior que é a parcela divina que habita em cada ser.

3.4.2 O EU SUPERIOR E O EU INFERIOR

A cosmologia daimista traz a concepção de que a vida do ser humano, as suas escolhas, hábitos e comportamentos podem se manifestar a partir da influência de dois “EUs” que co-existem nos seres humanos: o “Eu Superior” e o “Eu Inferior”.

O Eu superior está ligado às motivações espirituais, à um Eu Divino. Já o Eu Inferior, representa um estado inconsciente que busca apenas a satisfação de desejos e necessidades materiais. O indivíduo que não despertou, não reconhece seu Eu Superior e acaba deixando que seu Eu inferior governe sua vida, ficando exposto e vulnerável a cometer erros, ter maus comportamentos, pensamentos e sentimentos.

É comum os daimistas expressarem que o Eu Superior fica adormecido, pois o indivíduo vive em mundo ilusório e não reconhece sua natureza espiritual.

A "revelação" desta dimensão espiritual da existência modifica a visão de mundo do sujeito que a experiência e o faz reinterpretar, fazer um "balanço" da sua vida à luz dos novos significados com os quais faz suas escolhas comportamentais, tendo em vista sempre que sua 'missão' é chegar o mais perto da divindade, ou seja, percorrer todos os passos para que possa agir somente sob a orientação de seu "Eu Superior". (GROISMAN, 1991, p, 197)

O caminho espiritual é que faz emergir e “despertar” o Eu Superior do indivíduo. Para isso, é preciso “lutar contra a ilusão”, ser firme e ter disciplina no caminho. Como já mostramos aqui, a utilização de técnicas de êxtase, como o jejum, a meditação e o uso de substância psicoativas em contextos rituais, possibilita que o indivíduo tenha uma experiência de “alter-ego”, viabilizando o contato com faculdades psíquicas não experimentadas na vida cotidiana

O contato com o Eu Superior possibilitado pelo ritual no Santo Daime revelaria a verdadeira natureza espiritual e divina de cada indivíduo. Proporciona viver uma vida mais consciente, desperta, motivada pelo amor, a verdade e a justiça. Permite uma avaliação sensível sobre o caminho que vem percorrendo, aceitando os erros com humildade e identificando as suas virtudes mais sublimes. Faz emergir um sentimento de unidade cósmica, de amor fraterno e universal. E a partir de uma experiência subjetiva e simbólica, há o reconhecimento do que é “ser feito à imagem e semelhança de Deus”, revelando a centelha divina que habita no íntimo de cada criatura.

3.4.3 A MIRAÇÃO

O momento ritual que traz o potencial de uma diferente forma de apreensão da realidade é chamado de “miração” na cultura daimista. “A miração é, *stricto sensu*, a sensação física e espiritual produzida pela ingestão do Daime articulada com a prática dos ensinamentos doutrinários, na qual o indivíduo experimenta uma nova percepção do mundo” (GROISMAN, p.113, 1991).

A miração está estreitamente relacionada com a emergência do “Eu Superior”, pois possibilita o contato com planos espirituais superiores através de um estado diferente de visibilidade. “Mirar” pode se definir como a capacidade de ver com os olhos do “alter-ego”, ver além da ilusão, pois como já vimos, são esses estados que possibilitam a revisão de atos e comportamentos condicionados pelo Eu Inferior.

A experiência/sensação de mirar pode se dar de diferentes formas: através de visões, visualizações de seres e entidades espirituais, viagens a outros lugares, cenários celestiais ou infernais, sons, cheiros ou apenas experiências cognitivas ou afetivas, de mergulho interior e autoconhecimento.

A miração é uma experiência de transcendência, de si mesmo, do tempo e do espaço. É muito comum em momentos que a miração acontece, perder-se a noção de quanto tempo se passou e/ou se o indivíduo esteve todo esse período presente no mesmo lugar.

O estado de miração não é encarado como um momento de prazer ou de satisfação, mas como um estado de visão, de conhecimento, de ampliação de referências, de purificação e de cura. A miração evoca o Eu superior e Divino que mostra, ensina, mas cobra mudanças e muito trabalho para superar as armadilhas do Eu Inferior.

3.4.4 A DOENÇA E A CURA

O Santo Daime é considerado fundamentalmente um agente de “cura espiritual”. Acredita-se que a bebida consumida ritualmente possui enormes potencialidades terapêuticas que se realizam não somente a níveis físicos ou mentais, mas sobretudo, espirituais (PELAÉZ, 1994). A cura espiritual é entendida como a mais profunda, eficaz e verdadeira cura. É a partir dela, que o indivíduo se aproxima da divindade, equilibra sua vida pessoal, seus relacionamentos e vive em harmonia.

O desenvolvimento da nossa trajetória espiritual não pode ser dissociada da necessidade de limpeza e de cura. Aliás, a cura é o próprio processo de constante alinhamento do ego com o ser interno. O renascimento espiritual é o ponto culminante da cura (POLARI, 1998, p. 38).

Quanto ao étos do Céu da Nova Vida, são abundantes os discursos daqueles que foram curados pelo Santo Daime. Podem ser colocadas nesse quadro curas de doenças físicas, há relatos de curas de HIV e câncer, por exemplo; cura de vícios e dependências como o álcool e as drogas; quadros

depressivos e doenças psíquicas em geral, como transtornos e fobias, mas também processos mais subjetivos, como de curas de traumas, medos e mágoas.

Para os daimistas, todos os tipos de doenças são de ordem espiritual que muitas vezes, se manifesta no corpo físico e psíquico. “A doença é mais que uma simples manifestação da disfunção orgânica individual; na verdade, inscreve-se num quadro de referência cósmico” (SILVA, 1985, p. 16).

A concepção daimista é que a doença é sinal de desarmonia. Esta é originária dos desvios de comportamento, da falta de atenção, da falta de vigilância e da ignorância. A falta de harmonia e equilíbrio na vida pessoal e social do indivíduo dá abertura para que “forças negativas” possam atuar no corpo físico, mental e espiritual do mesmo. Esta abertura atrai principalmente forças que desorganizam a vida do indivíduo, impedindo-o de conhecer suas próprias capacidades espirituais mais elevadas, de se autoconhecer e lutar para superar suas dificuldades (GROISMAN, 1991, p. 192).

Segundo Peláez (1994, p.83), 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.

Padrinho André em algumas das suas preleções aos finais do trabalho, apresenta uma estatística de que somente 5% dos indivíduos que fazem tratamento em clínicas para dependência química, definitivamente conseguem se curar da enfermidade. Ele prossegue contando os inúmeros casos de superação desse problema no Santo Daime, sempre aludindo à sua própria cura e de diversos fardados e fardadas. Para ele, a diferença dos tratamentos comuns para as drogas em relação ao Daime é que: “O Daime cutuca a ferida, ele vai na raiz do problema. É um tratamento espiritual, ele permite enxergar o nosso universo interior, se deparar com os problemas que estão assolando as nossas vidas”²⁹.

A cura na concepção daimista é uma limpeza espiritual. O indivíduo que toma o Daime entra em comunhão com as "forças espirituais" íntimas que desencadeiam concentradamente o autoconhecimento e o controle daquelas forças que impedem o indivíduo de "ver a luz".

Os conceitos de “doença e cura” e “dormir e acordar” muitas vezes são análogos no étos daimista. Como já vimos, a doença não é entendida somente como uma disfunção orgânica, puramente física, mental ou ainda psíquica. A concepção de alguém que está doente também se insere dentro de um quadro de qualidades e comportamentos humanos que não são considerados virtuosos, morais ou éticos. O indivíduo quando não está “acordado” para a vida espiritual, vive um mundo de ilusão, sujeito à dimensão mais densa da matéria. Desequilíbrios emocionais, vícios, ganância, falta

²⁹ Padrinho André em um dos seus discursos. As anotações foram feitas pela pesquisadora.

de humildade, a sexualidade descontrolada, todos são sintomas de um indivíduo que carece de equilíbrio e sintonização com aspectos mais elevados da própria existência. Peláez (1994, p. 78) coloca que:

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.

Nesse sentido, existem duas concepções relacionadas à cura na Doutrina do Santo Daime: "receber uma cura" e "curar-se na Doutrina". O primeiro seria um evento de ocorrência súbita e com grande carga emocional. O segundo, um processo lento e gradual de crescimento espiritual.

Receber uma cura designa processos de pessoas que chegam doentes na doutrina e ao participarem dos rituais experimentam a remissão sintomática das doenças. Muitas vezes, ao sentirem o alívio ou o desaparecimento do transtorno, consideram-se curados e se afastam da igreja (PELÁEZ, 1994).

A concepção de curar-se na doutrina descreve a compreensão de um processo de evolução espiritual que se estende por toda a vida do indivíduo. Tanto os rituais, quanto o cotidiano, são oportunidades para curar-se. Na concepção daimista, trilhar um caminho de aprimoramento espiritual, não é um caminho fácil. Muitas vezes há retrocessos, erros e comportamentos antigos acabam se manifestando novamente.

"Curar-se na Doutrina" significa, para os daimistas, transitar pelo caminho de salvação proposto pelo Santo Daime. O processo de cura seria, então, um processo de aquisição de poderosas e duradouras disposições e motivações e o consequente abandono de outras que foram tomando-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. (PELÁEZ, 1994, p. 96).

Os primeiros contatos com o Daime seriam uma espécie de processo iniciático, a quebra da "casca grossa" do mundo da ilusão e a percepção do mundo espiritual. Há muitas histórias no Daime de súbitas modificações de consciência e rompimentos com antigos padrões de comportamentos, atitudes e estilo de vida.³⁰

No entanto, a saída das drogas ou rompimento com o vício do álcool seria o primeiro passo de uma caminhada espiritual. O conhecimento acerca da espiritualidade vai aumentando gradativamente em uma eterna busca pelo autoconhecimento e aprimoramento espiritual. A firmeza, a disciplina e a força são virtudes essenciais para que esse processo de cura e conhecimento espiritual vá ampliando-se e consolidando-se na vida do indivíduo.

³⁰ Veremos depoimentos no próximo capítulo desta dissertação.

3.4.5 A VIA PURGATIVA DO DAIME

Há momentos durante o trabalho com Santo Daime em que muitos indivíduos passam por experiências de muito sofrimento, medo e angústia. Esses momentos são chamados de “peia”, “surra” ou “purga”. É importante ressaltar que essa experiência, conforme a doutrina daimista, afasta a ideia de que, por se tratar de uma substância psicoativa, o Daime proporcionaria efeitos prazerosos e/ou recreativos.

Padrinho Sebastião comparava o renascimento espiritual com o homem que depois de uma longa viagem (o tempo que permaneceu inconsciente e dormindo), volta para a casa e vê que ela está abandonada e ocupada a sorte por todos os tipos de animais e insetos (POLARI, 1998).

São nesses momentos que os indivíduos, sob o efeito do Daime, deparam-se com aspectos inconscientes e obscuros da própria personalidade, com a “sujeira interior”, com as imperfeições e defeitos que não são aceitas pela própria individualidade. É um processo análogo ao contato com o elemento “sombra” da psique, proposto por Jung. Para ele “A sombra constitui um problema de ordem moral que desafia a personalidade do eu como um todo, pois ninguém é capaz de tomar consciência desta realidade sem dispendar energias morais” (JUNG, 1982, p. 6).

Essa característica da experiência seria uma espécie de purgatório, segundo a expressão de Monteiro da Silva (1980). Essa potencialidade purgativa pode ser experimentada a partir do reconhecimento de erros, arrependimento e busca de perdão, ou ainda, se manifestar a partir de catarses fisiológicas, como vômitos, choros, diarreias, vista como concretas eliminação de impurezas.

Na cultura daimista, essa é uma condição natural e comum de desintoxicação corporal e sobretudo, espiritual. A limpeza, que se dá muitas vezes por meios fisiológicos, é acima de tudo uma catarse de processos subjetivos pelos quais está passando o indivíduo na experiência com o Santo Daime.

E falamos de purga no sentido grego de “katarsis”, posto que se experimenta uma dramática limpeza do organismo e ainda mais, uma limpeza dos sentimentos, das lembranças, dos pensamentos e das vivências espirituais [...]. Esta experiência catártica, coincide com a já clássica e célebre descrição de Eliade: “sofrimento, morte e ressurreição rituais”. (ZULUÁGA, 2002, p.144)

Os rituais do Santo Daime são verdadeiros rituais de purificação e proporcionam uma espécie de reordenamento de funções corporais e mentais. “Associando seus efeitos psicofísicos com as mensagens doutrinárias e seu uso ritualizado, o Daime possibilita uma espécie de re-interpretação analógica dos significados da vida, reorganizando sua visão de mundo” (GROISMAN, 1998, p.51).

São purificações do corpo, dos sentimentos, emoções e pensamentos, representando o que Monteiro da Silva (1983) analisou em relação ao surgimento da doutrina: os rituais do Santo Daime são rituais de transcendência e despoluição.

Segundo Peláez (1994) são as "histórias que se limpam", os "ensinamentos que se revelam", os "erros que se consertam". O crescimento espiritual que se almeja, se produziria através de profundos impactos no corpo, na mente e especialmente no espírito daqueles que participam dos rituais daimistas.

Para os daimistas, o Daime exerce um papel disciplinador e de cobrança. Essa é uma cobrança moral e consciencial de todos os erros e desvios que são cometidos na vida cotidiana. Reconhecer todos esses problemas, “entrar em contato com a sombra”, são necessários para o progresso da cura e evolução espiritual.

É o vislumbamento dessas imperfeições que despertam o impulso para a libertação e o aprimoramento. Mas, para isso, é preciso ter disciplina, corrigir-se para então não sofrer mais. É necessário estar atento aos ensinamentos que o Daime tem para mostrar. Os rituais doutrinários seriam uma oportunidade para o exame de consciência, o arrependimento e a busca do perdão que se manifestam a partir de processos catárticos e psicoterapêuticos.

3.5 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

Neste capítulo tentamos elaborar com o máximo de elementos possíveis uma teologia daimista. Começamos argumentando a possibilidade de se fazer uma teologia do Santo Daime, uma teologia de resistência, pioneira e não ortodoxa. Compreendemos a partir disso, que há a necessidade da teologia ampliar sua reflexão para outras realidades e expressões religiosas, indo além de um cristianismo tradicional, a fim de ampliar seus recursos e os caminhos para o exercício da tarefa teológica.

Vimos que características e elementos do xamanismo e do cristianismo dão forma e estruturam essa religião. A sua cosmo-sensação articula-se tanto doutrinariamente e simbolicamente no conteúdo dos hinos, quanto nas experiências extáticas proporcionadas pela ayahuasca. Há um aspecto transcendente que se toca e se experimenta quando a ayahuasca participa e é consumida dentro de um ritual religioso. Ela, conduzida por um ambiente ritual ordenado e estruturado, vai proporcionar uma experiência não ordinária da consciência e levar a sensações e vivências singulares sobre o divino e o sagrado, o que consideramos ser uma nova e inusitada possibilidade teológica.

Toda a reflexão feita aqui, é o esboço de uma base teológica que nos oferece recursos essenciais, para irmos nos aproximando e compreendendo a potencialidade do impacto público do Santo Daime e da ayahuasca. A apreensão dessa perspectiva vai ganhar força no próximo capítulo, onde a partir de dados públicos de doenças que afetam a esfera pública e social, como a depressão e

a dependência química, além de pesquisas na área da psiquiatria e da neurologia, que evidenciam o potencial terapêutico do uso da ayahuasca em ambiente ritual, refletiremos sobre como podemos pensar o Santo Daime na perspectiva de uma Teologia Pública.

4. PERSPECTIVAS DO IMPACTO PÚBLICO DA AYAHUASCA

Neste capítulo vamos pensar a ayahuasca como um fenômeno espiritual e terapêutico que é capaz de auxiliar em males e enfermidades sociais que afetam a esfera pública. É aqui que desenvolvemos a perspectiva de analisar o fenômeno ayahuasqueiro e o Santo Daime dentro de uma Teologia Pública.

Essa relação pode ser um pouco difícil de ser assimilada em um primeiro momento, afinal, viemos falando até aqui de uma perspectiva religiosa, doutrinária, cultural e ritual em que a ayahuasca é empregada.

No entanto, a ayahuasca vem gerando grande fascínio em diversas áreas do conhecimento, inclusive na psiquiatria, que vem tentando entender os mecanismos psicofarmacológicos que se processam com o consumo da bebida, apontando para positivos e promissores resultados em tratamentos de males como a depressão e a dependência química.

Em um primeiro momento, vamos voltar um pouco no tempo mostrando como as “sagradas medicinas” sempre estiveram presentes cumprindo um papel muito importante na cultura de muitos povos e, como atualmente a ciência tem estudado essas substâncias abrindo novas possibilidades para seu uso terapêutico.

Adiante, levantaremos dados públicos sobre a depressão e a dependência química, dois males que afetam milhões de pessoas ao redor do mundo e como estudos têm mostrado como a ayahuasca pode atuar no tratamento dessas enfermidades públicas.

Ainda apresentaremos alguns centros e igrejas que utilizam ayahuasca dentro de um contexto ritual e religioso, como no caso das igrejas de Santo Daime, mas que de modo indireto empregam a ayahuasca como uma ferramenta terapêutica de cura psíquica e espiritual.

4.1 AS SAGRADAS MEDICINAS E A CIÊNCIA

O consumo de plantas e fungos com propriedades psicodélicas tem sido usado há milhares de anos por diferentes povos e culturas com fins medicinais e religiosos (SCHULTES et al. 1992). As “sagradas medicinas” como muitas vezes foram chamadas, auxiliavam em uma série de doenças físicas, psicológicas, síndromes ligadas à cultura e desarmonia comunitária e social (SCHULTES e WINKELMAN, 1996).

Essas terapias tradicionais eram verdadeiras panaceias³¹ e, o seu uso envolvia tanto manipulações farmacológicas, como o preparo de uma ambientação adequada para o seu consumo. Ou seja, tanto a bebida com seus métodos de preparação e dosagem, como um processo ritualístico para o seu consumo, eram fundamentais para um efetivo efeito medicinal, evidenciando mais uma vez, a importância do setting no processo de utilização da bebida (WINKELMAN, 2014).

A medicina moderna tem redescoberto a sabedoria medicinal dos nossos ancestrais e, apontando a partir de inúmeras pesquisas, que a utilização de plantas com propriedades psicodélicas podem contribuir de maneira revolucionária com novos métodos e tratamentos na psiquiatria, mostrando inclusive, que o sucesso dos tratamentos depende de maneira substancial do contexto e do ambiente em que o tratamento é realizado.

Os primeiros experimentos clínicos com substâncias psicoativas foram feitos em 1950 com o LSD. Essa substância se tornou amplamente conhecida tanto pelos hippies da contracultura, mas também entre psicólogos e psiquiatras. Estima-se que dezenas de milhares de pacientes podem ter sido tratados com terapia psicodélica em um período de 15 anos (CARHART-HARRIS e GOODWIN, 2017).

No entanto, nos anos 60, as investigações com essa qualidade de substâncias tiveram que ser interrompidas sofrendo grande pressão do governo americano na alarmista campanha de “guerra às drogas”. As pesquisas psicodélicas ficaram suspensas por um período de 25 anos, até que alguns cientistas da Alemanha, Estados Unidos e Suíça deram um impulso para o seu renascimento.

Há os que falam em uma espécie de “revolução psicodélica”, como coloca o cientista brasileiro Sidarta Ribeiro (2007) em entrevista à BBC Brasil³². Ele aponta que as pesquisas têm apresentado promissoras alternativas para diversos males psíquicos e emocionais. Além disso, muitas barreiras legais estão sendo quebradas e algumas instituições começam a apresentar interesse em patrocinar pesquisas do gênero.

4.1.1 Algumas pesquisas já publicadas

Uma meta-análise recente (2016) feita a partir de 19 estudos com substâncias psicodélicas no tratamento de doenças do humor, publicadas entre 1949 e 1973, apontou que 79% dos pacientes mostraram um quadro de significativa melhora clínica (RUCKER et al, 2016).

31 A palavra vem do grego *panákeia*. É uma espécie de planta ou bebida que acredita remediar diversos tipos de males ou doenças. (PANACEIA, 2020)

32 Ver Anexo - B, uma decupagem de títulos de matérias em meios de comunicação que apontam para os efeitos positivos da ayahuasca em casos de depressão e dependência química.

Em 2006, um estudo comparou os efeitos a longo prazo de uma única dose de psilocibina³³ (30g) e metilfenidato³⁴ (40g) em voluntários saudáveis. Foram observadas maiores e significativas melhoras no bem-estar psicológico após o uso da psilocibina em comparação ao metilfenidato após 2 meses de uso. Além disso, um ponto importante é que mais da metade considerou a experiência com psilocibina uma das mais significativas experiências das suas vidas (GRIFFITHS et al, 2006).

Outros estudos começaram a ser feitos agora com pacientes com sintomas de depressão e ansiedade. Três estudos avaliaram como uma única dose de psilocibina impactava nos sintomas depressivos em pacientes com câncer terminal. (GRIFFITHS et al, 2006). Outro ensaio clínico concluído foi em relação a casos de depressão resistente ao tratamento (CARHART-HARRIS et al, 2016). Os quatro estudos, evidenciaram rápidos, visíveis e duradouros efeitos antidepressivos após o uso da psilocibina.

Outras importantes pesquisas têm sido feitas com diversas outras substâncias como o peyote, a ibogaína, o MDMA e a ayahuasca e apontam para significativas e promissoras melhoras em males que muitas vezes são considerados intratáveis, desde a depressão, o transtorno de estresse pós-traumático, perturbações obsessivas-compulsivas e a dependência química (CARHART-HARRIS e GOODWIN, 2017).

4.2 A MEDICINA AYAHUASQUEIRA E SEU IMPACTO PÚBLICO

Como já aludimos no início deste trabalho, a ayahuasca na sua origem, desde a sua utilização na floresta pelos povos indígenas, sempre cumpriu um importante papel de auxílio na cura dos males e enfermidades dessas comunidades. Não por acaso, a ayahuasca é uma das substâncias psicodélicas que mais tem gerado interesse como uma potente alternativa de tratamento para diversos transtornos, especialmente a depressão e dependência química.

Nesse momento, vamos refletir sobre alguns dados públicos sobre a depressão e a dependência química mostrando como esses males têm impactado os indivíduos e a esfera pública. A partir desses dados, mostraremos alguns estudos clínicos e antropológicos que evidenciam como a ayahuasca pode auxiliar nos tratamentos desses transtornos. Adiante, apresentaremos algumas comunidades religiosas, como as do Santo Daime que utilizam a ayahuasca como tratamento de cura física, psíquica e espiritual.

³³ Substância psicoativa encontrada em alguns cogumelos. (PSILOCIBINA, 2020).

³⁴ É um agente estimulante do sistema nervoso central, indicado como adjuvante a intervenções psicológicas, educacionais e sociais no tratamento de distúrbios de hiperatividade. (REBRATS, 2020).

4.2.1 Ayahuasca e depressão

De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2017), o ano de 2020 já estava marcado como o ano no qual a depressão seria a doença mais incapacitante do mundo. Em 2030, será a mais comum ao redor do planeta, afetando mais pessoas do que qualquer outro problema de saúde, como o câncer ou doenças cardíacas. Além disso, é uma desordem psíquica com significativas repercussões tanto sociais, como econômicas, devido a gastos públicos com tratamentos e as perdas na produtividade.

Globalmente, mais de 300 milhões de pessoas de todas as idades sofrem com a depressão. O Brasil ocupa o primeiro lugar no ranking da América Latina com 5,8% da população diagnosticada com a doença, uma taxa que está acima da média global que é de 4,4%. É duas vezes mais comum em mulheres que em homens e normalmente apresenta sintomas a partir da terceira década de vida. No entanto, pessoas de todas as idades são diagnosticadas com a doença. A depressão pode se apresentar com episódios únicos ou recorrentes, no entanto, 20 a 25% dos pacientes são cronicamente doentes. O suicídio, muitas vezes impulsionado por depressão, é a causa de morte de cerca de 800 mil pessoas a cada ano, sendo a segunda maior entre pessoas que tem entre 15 e 29 anos de idade. Todos esses dados forem extraídos do "Depressão e outros transtornos mentais comuns: estimativas globais de saúde (tradução nossa)"³⁵ relatório publicado pela Organização Mundial da Saúde em 2017.

De modo geral, a depressão é classificada como um transtorno de humor com profundos efeitos no comportamento e na qualidade de vida do indivíduo. Está associada a intenso sofrimento pessoal, alta morbidade e aumento da mortalidade (PALHANO et al, 2014). O Manual Diagnóstico e Estatístico de Desordens Mentais (tradução nossa)³⁶ da American Psychiatric Association compreende a depressão como uma condição baseada na presença de humor deprimido (humor irritável em crianças e adolescentes) e/ou perda de interesse ou prazer por pelo menos 2 semanas e acompanhado por pelos menos três dos seguintes sintomas:

- (a) mudança considerável no peso (5% do peso corporal), (b) insônia ou hipersonia frequente, (c) agitação ou retardo, (d) fadiga ou perda de energia, (e) baixa autoestima ou culpa inadequada, (f) capacidade diminuída de pensar, se concentrar ou tomar decisões, (g) pensamentos recorrentes de morte, ideação suicida ou tentativas de suicídio. (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000). (Tradução nossa).³⁷

³⁵ Depression and other common mental disorders: global health estimates (Original).

³⁶ Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V). (Original).

³⁷ (a) considerable change in weight (5 % of body weight), (b) frequent insomnia or hypersomnia, (c) psychomotor agitation or retardation, (d) fatigue or loss of energy, (e) low self-esteem or inappropriate guilt, (f) diminished capacity to think, concentrate, or make decisions, (g) recurrent thoughts of death, suicidal ideation, or suicide attempts. In addition, the diagnosis requires that the symptoms cause significant distress and/or impairment in social, occupational, or other areas of life, and should not be directly caused by another general medical condition or psychoactive substance use and

Os sintomas também revelam prejuízo significativo em áreas sociais e ocupacionais da vida que não estão diretamente relacionados com outra condição médica.

As principais teorias sugerem que a depressão é consequência da diminuição dos níveis de monoaminas, como a dopamina, norepinefrina e a serotonina. Além dessa redução, estudos apontam para uma expressão alterada dos receptores 5HT1A e heterorreceptores que inibiriam a liberação da serotonina (PALHANO et al, 2014, p. 24).

Há um extenso progresso no desenvolvimento psiquiátrico e farmacêutico de antidepressivos. A maneira mais comum de tratar a depressão atualmente é a inibição da recaptção de serotonina para aumentar os níveis de neurotransmissores. No entanto, a eficácia ainda é baixa, apresentando somente 50% de remissão após um regime de tratamento e demorando semanas para atingir um nível terapêutico desejado (PALHANO et al, p. 25, 2014).

Portanto, grandes esforços vêm sendo empregados para que novas alternativas se abram no campo da psiquiatria. Uma das alternativas que emerge com grande força na ciência é sobre o possível potencial terapêutico da ayahuasca para depressão.

É interessante notar que quando colocado no site de pesquisa *Google* as palavras em inglês “*Ayahuasca and Depression*”³⁸ são encontrados aproximadamente 827.000 resultados para a pesquisa.

Fernanda Palhano-Fontes (2014), em artigo intitulado “Os potenciais terapêuticos da ayahuasca no tratamento de depressão” (Tradução nossa)³⁹, apresenta diversos estudos que indicam que o uso regular da ayahuasca promove novas modulações nos sistemas de serotonina no cérebro. Essa modulação pode aumentar a função do sistema serotoninérgico, um mecanismo que estaria aliado aos efeitos positivos em pacientes deprimidos.

Osório et al. (2011) em estudos feitos em humanos e animais apontou que a harmina, alcaloide encontrado no cipó jagube, inibe a monoaminaoxidase, que é um dos principais efeitos antidepressivos encontrados nas drogas. O estudo exploratório de Osório et al. (2011) com pacientes com quadros de transtornos depressivos recorrentes, apresentou uma persistência na diminuição nos sintomas depressivos por cerca de 2 semanas.

must not meet the criteria for mixed episode (in which the diagnostic criteria of depression and mania occur concurrently) (American Psychiatric Association, 2000b).

³⁸ Ayahuasca e depressão

³⁹ The Therapeutic Potentials of Ayahuasca in the Treatment of Depression

“Efeitos antidepressivos do psicodélico ayahuasca em depressão resistente a tratamento: um ensaio randomizado com controle de placebo” (Tradução nossa)⁴⁰ é título da pesquisa feita na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). No estudo participaram 29 pessoas com depressão que haviam tentado tratamento com pelo menos dois antidepressivos, mas não obtiveram sucesso. Nenhum deles, até o estudo, tinham feito uso da ayahuasca.

As 21 mulheres e os 8 homens que formavam o total de pacientes foram divididos em dois grupos. Quatorze ingeriram a ayahuasca e os outros 15 ingeriram um placebo de cor marrom, sabor amargo e azedo muitos semelhantes ao da bebida. Todos foram acomodados em um ambiente com confortáveis poltronas e música suave e receberam a orientação de relaxar e ficar com os olhos fechados.

Os pacientes foram entrevistados um dia antes e, um, dois e sete dias depois da sessão com ayahuasca com questionários padronizados. Eles observaram que os pacientes que receberam a ayahuasca tiveram uma redução significativa de 50% ou mais na linha de base que serve como parâmetro para a gravidade da depressão em relação aos que receberam o tratamento com placebo.

As conclusões do estudo foram:

Até onde sabemos, este é o primeiro ensaio clínico controlado para testar uma substância psicodélica na depressão resistente ao tratamento. No geral, este estudo traz novas evidências que apóiam a segurança e o valor terapêutico da ayahuasca, administrada em um ambiente apropriado, para ajudar a tratar a depressão. (ARAÚJO et al, 2018, s/p). (Tradução nossa)⁴¹

O que o estudo sugere é que a ayahuasca atua sobre o neurotransmissor serotonina aumentando neles a circulação de sangue. Essa atuação ajuda no processamento saudável de humores e emoções.

Apesar dos desafios em relação à regulamentação do uso da ayahuasca como tratamento terapêutico, os autores do estudo vislumbram promissores resultados farmacológicos diante de significativos esforços científicos, que sustentam a tese de que a medicina dos povos indígenas, pode ser uma grande aliada para a superação de diversos males psíquicos do nosso século.

⁴⁰Antidepressant effects of psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized trial with placebo control

⁴¹To our knowledge, this is the first controlled trial to test a psychedelic substance in treatment-resistant depression. Overall, this study brings new evidence supporting the safety and therapeutic value of ayahuasca, dosed within an appropriate setting, to help treat depression (ARAÚJO et al, 2018, n/p).

4.2.2 Ayahuasca e dependência

Problemas relacionados ao abuso de substâncias psicoativas sejam elas lícitas ou ilícitas promovem graves problemas de saúde pública. De acordo com o recente relatório Mundial sobre Drogas divulgado pelo Escritório das Nações Unidas para a Droga e o Crime (UNODC, 2020), 35 milhões de pessoas ao redor do mundo sofrem de algum tipo de transtorno decorrente do abuso de drogas.

O abuso de substâncias como a cocaína e a heroína, além da dependência e do risco de overdose, está relacionada a casos de HIV/AIDS (em função da reutilização de seringas e agulhas) e a inúmeras outras condições psiquiátricas (WHO, 2018; UNODC, 2018). De acordo com relatório da Fio Cruz (2019), a cocaína foi a segunda droga ilícita mais consumida no Brasil, ficando atrás somente da maconha. Ainda de acordo com o estudo, 1 milhão e 400 mil pessoas entre 12 e 65 anos disseram que usaram crack alguma vez na vida, representando 0,9 % dos entrevistados.

Outro dado da Organização Mundial da Saúde (OMS) aponta que em 2016, mais de 3 milhões de pessoas morreram no mundo pelo uso nocivo do álcool. Mais de 200 problemas de saúde estão ligados ao consumo dessa substância, como as doenças hepáticas, câncer, suicídios, além de acidentes de trânsito e violência. O consumo de álcool no Brasil é de 8,9 litros anuais per capita e está acima da média mundial que é de 6,4 litros anuais per capita. É o terceiro que mais consome na América Latina e o quinto em todo o continente americano.

Um primeiro e importante passo para compreender a dependência, é considerar os fatores que levam as pessoas a um consumo abusivo de drogas a ponto de não conseguirem interromper por si só o consumo, precisando então, recorrer à ajuda psiquiátrica, farmacológica e comunitária. Como descreve o Escritório das Nações Unidas para a Droga e o Crime em conjunto com a Organização Mundial da Saúde:

a dependência de drogas é considerada uma desordem da saúde de ordem multifatorial [...] Recentemente, o modelo biopsicossocial tem reconhecido a dependência de drogas como um problema multifacetado, requerendo a experiência de várias disciplinas [...]. Durante as últimas décadas, a dependência de drogas tem sido considerada, de acordo com as diferentes crenças ou pontos de vista ideológicos, como: somente um problema social, somente uma questão educacional ou espiritual, somente um comportamento culposos a ser punido, somente como um problema farmacológico [...]. Contudo, evidências científicas indicam que o desenvolvimento da doença é o resultado de uma interação complexa e multifatorial entre a exposição repetida às drogas e fatores biológicos e ambientais. (UNODC/WHO 2008).

Isso mostra que a dependência deve ser estudada e compreendida dentro de uma perspectiva ampla, que não a determine com um problema de ordem somente química, psíquica ou moral, mas como um problema que interage e é consequência da influência de diversos fatores integrados, sejam eles de ordem física, social, cultural ou ainda espiritual.

Diversas abordagens de ordem psicoterápica e farmacológica vem sendo empregadas para o tratamento e auxílio da dependência. Há as associações e grupos de ajuda como os Alcoólicos Anônimos (AA) e Narcóticos Anônimos (NA), as comunidades terapêuticas com caráter exclusivamente médico e psicoterápico, ou ainda aquelas com cunho religioso coordenadas por padres católicos ou pastores evangélicos.

No entanto, apesar de grandes esforços, a saúde pública padece com o alto número de dependentes e todos os males que corroboram a partir do vício. São grandes as taxas de recaída e a eficácia dos tratamentos disponíveis é muitas vezes limitada (BOUSO e RIBA, 2014). Isso tem levado cientistas a procurarem alternativas terapêuticas para o tratamento da dependência. Um promissor desenvolvimento científico e que vem ganhando grande força nas pesquisas psiquiátricas e neurológicas, apesar de ainda caminhar à margem dos tratamentos convencionais, é o uso de psicodélicos como a ayahuasca. Para se ter ideia da emergência e grande interesse dessa possibilidade terapêutica, é quando em pesquisa feita no site de pesquisa *Google* com os termos *Ayahuasca and addiction*⁴² encontramos aproximadamente 590.000 resultados para a pesquisa.

José Carlos Bouso e Jordi Riba (2014) em seu artigo “Ayahuasca e o tratamento de dependência” (Tradução nossa)⁴³ apresentam alguns dados e diagnósticos clínicos que tentam compreender os mecanismos da ayahuasca no cérebro e seus possíveis potenciais terapêuticos no tratamento da dependência química.

Eles conduziram entrevistas informais com vários pacientes diagnosticados com dependência química e com líderes xamãs e dirigentes de religiões ayahuasqueiras que oferecem a ayahuasca em contexto ritual para o tratamento do abuso de drogas. As informações coletadas sugerem que o potencial terapêutico da ayahuasca vem das visões que os indivíduos têm quando estão sob o efeito da bebida e de uma condição somática da experiência conhecida como purga. A “purga” como vimos no capítulo anterior, que se manifesta muitas vezes através de vômitos, diarreias ou choros, teria um importante papel de desintoxicação corporal e espiritual.

As visões induzidas pela ayahuasca podem proporcionar aos indivíduos acesso a memórias reprimidas que agora podem ser trabalhadas, resignificadas e reestruturadas. Emergem novos pensamentos e sensações que permitem uma avaliação de como eles estão conduzindo suas vidas e a possibilidade de reorganizá-la. (BOUSO e RIBA, 2014).

Uma característica importante dos efeitos dos psicodélicos é o chamado “after glow” (WINKELMAN, 2014), uma manifestação de resplendor que proporciona uma abertura terapêutica que se sucede para as semanas seguintes às sessões.

⁴² Ayahuasca e dependência

⁴³ Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction

Outro fator crucial no processo terapêutico é atribuída às *peak experiences*, ou “experiências de pico” em português, que produzem processos de profundas transformações pessoais no dependente. São esses efeitos transformadores que formam as bases para novas perspectivas do uso dessas substâncias como tratamento terapêutico.

Esses aspectos são importantes de serem observados sob a luz da ciência que tenta desbravar os mecanismos neurofisiológicos de como esses processos acontecem. Recentes estudos de neuroimagem tentam explicar o esquema que é relatado pelos pacientes e pelos líderes ayahuasqueiros. Usando uma técnica chamada SPECT (Tomografia por emissão de fóton único - Tradução nossa)⁴⁴, Bouso e Riba et al. (2014) descobriram que a administração da ayahuasca influencia na administração do fluxo sanguíneo em áreas específicas do cérebro.

A ayahuasca aumenta a atividade da ínsula anterior bilateralmente, com maior intensidade no hemisfério direito. Também hiperativa o córtex cingulado anterior/frontomedial do hemisfério direito, áreas anteriormente conhecidas por estarem implicadas na consciência somática, estados de sentimentos subjetivos, processamento de informação emocional, e excitação emocional. Foram observados aumentos adicionais na amígdala/parahippocampal esquerda, estruturas também envolvidas na excitação emocional e no processamento de memórias. Pode especular-se que a ayahuasca ajuda a trazer à consciência memórias do passado, a re-experiência de emoções associadas, e a reprocessá-las a fim de fazer planos para o futuro. (BOUSO e RIBA, 2014, p. 101) (Tradução nossa)⁴⁵

Outro estudo, segundo Bouso e Riba (2014), que ajuda a compreender o motivo pelo qual esses processos neurais ajudam os indivíduos em uma reformulação de suas vidas e atitudes é um realizado por um grupo brasileiro usando uma técnica chamada fMRI (Ressonância Magnética Funcional - Tradução Nossa).⁴⁶ Esse estudo mostra que uma mesma imagem vista anteriormente em condições normais, quando motivada a ser lembrada sob o efeito da ayahuasca, ativa as mesmas áreas visuais do córtex com similares níveis de intensidade. Isso indica que sob o efeito da ayahuasca, uma extensa rede de conexões que envolvem visão, memória e intenção é ativada. Essa intensidade dá “um status de realidade às experiências internas” (ARAÚJO et al. 2011 apud JORDI; RIBA, 2014, p. 102). Ou seja, sob os efeitos da ayahuasca, os indivíduos compreendem que as emoções e visões que

⁴⁴ Single Photon Emission Tomography

⁴⁵ Ayahuasca increases the activity of the anterior insula bilaterally, with greater intensity in the right hemisphere. It also hyperactivates the anterior cingulate/frontomedial cortex of the right hemisphere, areas previously known to be implicated in somatic awareness, subjective feeling states, the processing of emotional information, and emotional arousal. Additional increases were observed in the left amygdala/parahippocampal gyrus, structures also involved in emotional arousal and the processing of memories. It might be speculated that ayahuasca helps to bring to consciousness memories from the past, to re-experience associated emotions, and to reprocess them in order to make plans for the future. (BOUSO e RIBA, 2014, p. 101)

⁴⁶ Functional Magnetic Resonance

surgem são “reais”, “e se elas são reais, então pode-se trabalhar terapeuticamente em direção a novos comportamentos ‘reais’ no futuro” (JORDI e RIBA, 2014, p. 102). (Tradução nossa)⁴⁷.

Isso nos mostra como o contexto ritual é importante. Se a atividade cerebral se torna tão intensa, os conteúdos que se apresentam devem ser cuidadosamente estruturados. Nesse sentido, os hinos dos Santo Daime, com suas mensagens de “luz”, “salvação”, “cura” e amparo espiritual, sem dúvida exerce um papel muito importante de sustentação e direcionamento para a experiência terapêutica-religiosa do indivíduo.

Outro estudo, agora de caráter antropológico, é o de Labate et al, 2014. O estudo foi realizado em igrejas do Santo Daime de São Paulo e Minas Gerais com 83 indivíduos, 41 homens e 42 mulheres com idades entre 18 e 40 anos. Trinta e seis destes (44%) eram membros da igreja por no mínimo 3 anos.

A pesquisa feita em duas etapas consistiu no preenchimento de um questionário baseado no Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V) da American Psychiatric Association que foi traduzido para o português. (LABATE, et al, 2014.)

Na primeira fase, os participantes foram convidados a indicar quais substâncias usam ou haviam usado anteriormente: (a) álcool, (b) tabaco, (c) sedativos / tranquilizantes, (d) heroína / morfina, (e) cocaína, (f) crack, (g) anfetaminas, (h) MDMA (Ecstasy) ou LSD, (i) solventes, (j) outros.⁴⁸

Na etapa seguinte da pesquisa, os entrevistados tiveram que responder a sete itens do ponto de vista dos seus padrões de uso atuais e passados. Nos casos em que os entrevistados responderam afirmativamente a cinco ou mais critérios do DSM-IV para dependências, este era então considerado dependente daquela substância particular. O critério para compreender uma possível recuperação foi uma resposta negativa à pergunta “Você está usando esta droga atualmente?” (LABATE, et al, 2014).

Os resultados mostraram que 38 indivíduos (46%), não atenderam aos critérios para histórico de dependência de drogas. Dos 41 que atenderam aos critérios, 37, ou seja, 90%, reportaram a recuperação e a interrupção do uso de drogas, enquanto apenas 4 (10%) permaneceram dependentes. Dezenove por cento dos 41 haviam se recuperado da dependência do tabaco, 27% do álcool, 24% da dependência de cocaína, 8% da dependência de crack e 5% da dependência de outras substâncias (MDMA, solventes, LSD e heroína).

⁴⁷ and if they are real, then one can work therapeutically toward ‘real’ new behaviors in the future.” (JORDI e RIBA, 2014, p. 102).

⁴⁸ No início tinha-se incluído a maconha na lista de substâncias potencialmente abusadas, mas esta foi excluída, visto que no CEFLURIS, corrente daimista da linha de Sebastião Motta, a maconha é compreendida como uma planta sagrada (MACRAE, 1998).

As conclusões da pesquisa foram:

Encontramos uma alta taxa de recuperação auto relatada da dependência de substâncias, 90%, entre os membros da religião ayahuasca brasileira do CEFLURIS. Embora este relatório possa ser considerado apenas preliminar por uma série de razões discutidas abaixo, ele sugere que o consumo de ayahuasca em um ambiente ritual tem efeitos benéficos sobre os transtornos de dependência de substância. (LABATE et al, 2014, p.156) (Tradução nossa).⁴⁹

Embora os resultados sejam surpreendentes, o que é colocado por JORDI e RIBA, 2014 é que é difícil atribuir a recuperação da dependência pelas propriedades anti aditivas da ayahuasca ou ao seu envolvimento com um grupo religioso. De qualquer modo, o estudo sugere com muita força que a ligação com uma religião ayahuasqueira fornece uma alternativa poderosa para a superação de dependência.

4.2.3 A experiência com a ayahuasca e a dependência

A experiência leva ao transcendente, enquanto a vivência da instituição conduz a uma reformulação da psique individual através da assimilação dos ditames morais e de conduta apregoados por tal instituição. O tratamento feito com o uso da ayahuasca se coloca então sobre estes dois pilares: a experiência espiritual como processo vital, proporcionada pelo uso do chá durante os rituais, e a vivência íntima dos ditames morais e de conduta apregoados pela instituição, mesmo quando esta instituição não é religiosa (MERCANTE, 2013, p. 545).

A experiência religiosa no Santo Daime que elaboramos no capítulo anterior articula diversas matizes sobre os processos produzidos pela bebida e pela construção simbólica e religiosa que permeia, sustenta e constrói toda a dinâmica experiencial daimista conduzindo o indivíduo a novas percepções sobre si mesmo, seus problemas e conflitos, mas orientados por uma força social e comunitária baseados em valores e virtudes cristãos.

Marcelo Mercante (2013) fez um extenso estudo na sua tese de pós-doutoramento sobre a ayahuasca e a dependência mostrando como a experiência com a bebida articula novos sentidos para os dependentes. Na pesquisa, ele perguntou aos dependentes: A “onda” da droga e a “onda” da ayahuasca: qual a diferença? Para a surpresa dele, muitos atestaram que em um primeiro momento, não havia muita diferença. Havia uma alteração da consciência pela bebida, a intensificação das sensações e até sentimentos de perseguição foram relatados.

⁴⁹ We found a high rate of self-reported recovery from substance dependence, 90 %, among members of the CEFLURIS Brazilian ayahuasca religion. While this report can be considered only preliminary for a number of reasons discussed below, it does suggest that consumption of ayahuasca in a ritual setting has beneficial effects upon substance dependence disorders. (LABATE et al, 2014, p.156).

No entanto, veremos como o contexto em que se relacionam indivíduo, droga e ambiente comunitário e ritual serão determinantes na condução da experiência.

No ambiente em que se usa o crack, o fluxo coletivo estimula um sentimento de “paranoia”, de tensão, suspeita e satisfação. É onde se experimenta “o reino do caos, da não cultura, da não sociabilidade, sem regras. E, sem regras, a mente perderia seu suporte” (MERCANTE, 2013, p. 545).

O que é elucidado por Mercante (2013) é que a ayahuasca também promove um sentimento de ruptura e de caos. No entanto, aqui há a construção de um meio que sustenta outros modos de “sociabilidade, de vida, prazer e punição”. Nas igrejas de Daime, o fluxo coletivo estaria sustentado “na irmandade, na verdade, no amor, na justiça, na luz e na reconstrução da própria vida” (MERCANTE, 2013, p. 545). O modelo doutrinário que se projeta nas comunidades ayahuasqueiras é que há um modo correto de estar no mundo. Há a ênfase de que a droga faz parte da esfera do “mal”, do “erro”, da “sombra”, enquanto a ayahuasca remete “à luz”, “à ordem”, “à limpeza”, ao “correto”.

Diferente do pico da droga que remete a um prazer temporário que na sua busca incessante provoca a desestruturação da vida do indivíduo, a experiência com a ayahuasca apresentaria um momento limiar, de transição, de limpeza, cura e mudança. O que Mercante (2013) reflete aqui, é que os centros e as igrejas que utilizam a ayahuasca apresentam um modo ritual e social que apoia e sustenta a manutenção dessa intensidade, de êxtase, de “pico”. Ou seja, o êxtase não é de modo algum negado, mas agora ele é estruturado, organizado, reforçando a importância do setting em que a experiência acontece.

É nesse sentido que Mercante (2013) constrói um “modelo de ayahuasca”. Neste modelo, ele ressalta que o chá trabalha a dependência a partir das questões neurobioquímicas e sociais. Ao mesmo tempo que ayahuasca atua em processos físicos e mentais, agindo sobre o sistema nervoso, também opera sobre as questões psicológicas, de convivência e de uma nova postura de estar no mundo. Ambos os processos precisam trabalhar juntos, pois uma modificação neurobioquímica não se sustentaria caso não fossem modificadas as condições do ambiente e da sociabilidade do indivíduo.

Nos centros e igrejas que usam ayahuasca há um forte sentimento de transformação e reconstrução. É preciso que uma nova perspectiva de mundo e de vida emerja e modifique suas relações. Esse é um dos pontos que segundo Mercante (2013) apoia a afirmação que a ayahuasca não é um simplesmente uma terapia de substituição, pois o que se vê no processo de remissão da dependência é “além da limpeza física, psicológica e espiritual — um processo de limpeza moral”. (MERCANTE, 2013, p.548).

Todas essas questões são importantes para reforçar que a base bioquímica da substância, não é suficiente para determinar a qualidade da experiência que se tem. Sempre uma rede complexa de

motivações individuais e subjetivas, a relação com a substância e o contexto social vai configurar a experiência.

4.3 OS CENTROS E AS IGREJAS TERAPÊUTICAS

Marcelo Mercante (2013) fez um estudo interessante com três instituições brasileiras (duas delas igrejas de Santo Daime, uma inclusive é o Céu da Nova Vida) e uma peruana que utilizam a ayahuasca para o tratamento de dependência.

Um fato que ele levanta é que as instituições brasileiras estão em uma situação legal ambígua, afinal, a ayahuasca foi regulamentada para o uso exclusivamente religioso e não terapêutico.

Em 2010, com a emergência de centros e igrejas utilizando a bebida como uma ferramenta terapêutica, o Grupo Multidisciplinar de Trabalho instituído pelo CONAD recomendou a desvinculação do consumo como uma prática terapêutica, até que mais estudos fossem feitos para avaliar a segurança da prática.

Todas as instituições brasileiras estudadas por Mercante (2013) apresentam-se como centros religiosos, contudo como colocado por ele, não há como negar que o consumo da ayahuasca em contexto ritual, apresentam efeitos terapêuticos, mesmo esses sendo atribuídos a uma experiência religiosa e espiritual.

No entanto, curiosamente há um reconhecimento do impacto público da prática ritual da ayahuasca, além da responsabilidade social que esses centros e igrejas postulam como eixo dos seus trabalhos.

A igreja daimista Céu Sagrado, por exemplo, possui Título de Utilidade Pública conferido pela Câmara Municipal de Sorocaba. Ficou conhecida pelo seu “Pronto Socorro Espiritual” onde a igreja é aberta diariamente e oferece um serviço gratuito para pessoas que estejam passando por crises agudas no seu processo de dependência.

No seu site, colocam como valores que orientam seus trabalhos:

Sanidade: uso consciente e responsável do Santo Daime, formando pessoas íntegras e responsáveis que contribuem para o bem da sociedade. Gratidão: Gratidão a Deus, à vida, e aos ensinamentos desta santa doutrina. Doação: Em retribuição a tudo que recebemos nesta doutrina, praticamos a caridade e o auxílio ao próximo. (CÉU SAGRADO, 2020)

Outro é o Centro de Recuperação Caminho da Luz com práticas da União do Vegetal. Esse centro funciona em regime de internato e está ligado à Sesacre (Secretaria de Saúde do Estado do Acre), via Cades (Central de Articulação das Entidades de Saúde do Acre). Estes órgãos públicos inclusive, auxiliam financeiramente a instituição.

No seu site se apresenta como:

A Associação Beneficente Caminho de Luz é uma entidade filantrópica sem fins lucrativos. Fundada por José Muniz de Oliveira em 15 de abril de 2001, tem como objetivo recuperar e reinserir na sociedade pessoas dependentes de álcool e outras drogas com o uso da Ayahuasca em sessões espirituais para o tratamento do mal da dependência química. (CAMINHO DE LUZ, 2020).

A Takiwasi é uma comunidade terapêutica do Peru. Ela tem um caráter multidisciplinar que envolve o estudo das medicinas tradicionais, a espiritualidade e práticas psicoterápicas. Chama atenção o fato de que é uma das poucas comunidades terapêuticas no país que tem reconhecimento legal dado pela Dirección Regional de Salud de San Martín (MERCANTE apud Saldaña & Guirrimán 2008).

Takiwasi: "La Casa que Canta" em língua quíchua, é uma associação civil sem fins lucrativos (ONG), localizada na cidade de Tarapoto, na Alta Amazônia peruana. Foi fundada em 1992 como resultado de um trabalho de pesquisa iniciado em 1986 sobre a prática milenar da medicina tradicional amazônica [...] Takiwasi é considerada a instituição mais antiga e prestigiada por combinar o uso de psicoterapia e plantas medicinais para o tratamento de doenças mentais. Com três décadas de experiência neste campo, um modelo em perfeito equilíbrio entre medicina, psicologia e espiritualidade, tem sido objeto de estudo de mais de 60 projetos de investigação internacionais, articulando uma comunidade acadêmica interdisciplinar integrada por instituições científicas de excelência mundial. (TAKIWASI, 2020) (Tradução nossa)⁵⁰

Outro centro estudado por Mercante (2013) é o nosso campo de referência, o Centro Espiritual Céu da Nova Vida. Apesar de não ter recebido nenhuma titulação oficial, a igreja recebe doações de órgãos públicos como a Receita Federal que doa produtos apreendidos. Estes são rifados e a renda é revertida para a manutenção da igreja.

Assim como o Céu Sagrado, além dos trabalhos oficiais, feitos quinzenalmente, a igreja é aberta todos os dias no também denominado "Pronto Socorro Espiritual". O serviço é gratuito e atende em média 10 pessoas diariamente, apresentando grandes e imediatos resultados. O Céu da Nova Vida se apresenta "como um serviço de utilidade pública que tem como principal propósito a promoção da dignidade humana através do despertar da consciência" (CÉU DA NOVA VIDA, 2020).

⁵⁰ O Takiwasi: "La Casa que Canta" en idioma Quechua, es una asociación civil sin fines de lucro (ONG), ubicada en la ciudad de Tarapoto en la Alta-Amazonía peruana. Ha sido fundada en 1992 como resultado de un trabajo de investigación iniciado en 1986 sobre las milenarias prácticas de la medicina tradicional amazónica [...] Takiwasi es considerada la institución más antigua y prestigiosa en combinar el uso de psicoterapia y plantas medicinales para el tratamiento de la salud mental. Con casi tres décadas de experiencia en ese ámbito, nuestro modelo en perfecto equilibrio entre medicina, psicología y espiritualidad, ha sido objeto de estudio de más de 60 proyectos internacionales de investigación, articulando una comunidad académica interdisciplinaria integrada por instituciones científicas de excelencia mundial. (TAKIWASI, 2020).

4.3.1 AS MARCAS CONCRETAS DA EXPERIÊNCIA

Diante de tudo que refletimos até aqui, queremos finalizar essa dissertação trazendo depoimentos de pessoas que integram a religião do Santo Daime, na igreja Céu da Nova Vida e que passaram por profundos processos de transformação em suas vidas.

Eles mostram em seus depoimentos um caráter curativo e terapêutico, com expressões como: “me curei”, “recebi a cura”, no entanto, evidenciam que encontraram muito mais que a cura de uma enfermidade física ou psíquica. Encontraram “a verdade”, “a luz”, “despertaram as suas consciências”.

Os relatos que apresentamos aqui, fundamentam pragmaticamente como o Santo Daime atua nos indivíduos mostrando que a experiência religiosa e espiritual com a bebida em contexto ritual, foram determinantes para as mudanças de caráter, perspectiva de vida e formas de atuar no mundo, evidenciando o papel e a potencialidade do impacto público que o contexto ritual daimista pode oferecer.

Todos os depoimentos reproduzidos aqui são públicos e se encontram disponíveis em vídeos no canal do youtube “Céu da Vida”.

Depoimento 1

Eu comecei a consumir álcool e a fumar muito cedo dentro de casa, por volta dos 16 anos. Com tudo isso veio um transtorno de ansiedade generalizado também, pensei em suicídio algumas vezes também, aí eu descobri que “tava” com HIV. Eu pensei: meu Deus agora realmente é o fim.

A partir do momento que eu escolhi a verdade, a primeira pessoa que eu liguei me trouxe para o Santo Daime. Conheci a casa, o Céu da Nova Vida. O Santo Daime e essa casa me deram toda a estrutura para começar de novo. Restaurei minha saúde, hoje eu tenho boa saúde, não tenho vícios, tenho um Deus muito vivo dentro do meu coração, tenho minha família, me casei nessa casa, então, tinha tudo para ser o fim, foi um grande recomeço. Morri e renasci para uma nova vida.

Depoimento 2

Meu nome é Wagner, tenho 36 anos, desses 36 anos, 15 anos fiquei perdido na droga. O craque enterrou a gente. Levou a gente para fundo do poço, “perdemo” casa, “perdemo” tudo o que a gente tinha. Fomos morar na rua, literalmente debaixo da ponte. Aí que surgiu o Santo Daime na nossa vida. Aí ele despertou a nossa consciência, a gente se curou, se melhorou, se resgatou, se transformou, se conscientizou e hoje a gente tá aqui, unido, feliz, lado a lado.

Depoimento 3

Meu nome é Mayara, eu tenho 19 anos e eu cheguei aqui na casa com 16 anos. Muito, muito depressiva. Eu cheguei aqui em um estado muito grave em que eu me automutilava para tentar aliviar minha depressão. O que não acontecia, só agrava. Comecei a ter depressão muito cedo, lá por volta dos 14 anos. Eu sentia muita culpa dentro de mim, tinha muita vergonha. Eu não gostava de quem eu era. Não tinha autoestima nenhuma. E me automutilava como uma maneira de eu exteriorizar isso.

Como se eu me machucando mais, aliviasse a minha consciência. Mas, quando eu cheguei aqui, eu tomei o Santo Daime então, eu realmente tive consciência de que tudo que estava vivendo era uma realidade que eu tinha criado dentro de mim. O Daime me deu essa força, essa estrutura, para eu realmente poder recomeçar. E o Daime mostrou que toda a alegria, todo amor que eu não sentia há muito tempo, tava tudo dentro de mim. E quando eu realmente entendi isso eu consegui me libertar e eu nunca mais me mutilei, nunca mais me cortei, consegui realmente ter essa libertação.

Depoimento 4

Meu nome é Alessandro, eu vim de um quadro de drogadição. Com uso abusivo de drogas, eu acabei em 2010 tentando o suicídio, eu achava que não tinha mais saída das drogas, comecei a mentalizar que o único recurso era o suicídio, se matar. Tentei um enforcamento e fiquei durante 31 dias em coma. Acabei retornando do coma, fui para um hospício e fiquei ali 2 meses internado. Saí desse internamento e voltei pro mundo das drogas. Até conhecer há uns 3 anos, a doutrina do Santo Daime. Vivi uma infância inteira sem saber de nada, não sabia fazer uma conta, não sabia o que era moral, ética, nada. Depois de quase 30 anos eu me abri com a minha mãe, e graças a Deus estou me libertando, me curando. Procurem essa doutrina, aqui quando encontrar a cura, vão encontrar tudo o que precisar, com paz, amor e alegria.

Depoimento 5

Meu nome é Maria Cândida, eu cheguei no Daime há 14 anos, com depressão. Eu tinha depressão e problema com alcoolismo. Eu comecei a sentir a depressão desde criança, desde que me conheço por gente. Então para fugir da depressão, não tinha um dia que eu não pensasse em suicídio desde criança, sempre. Não via graça, gosto em nada. Para fugir da depressão, tomei o primeiro porre de cachaça aos 14 anos, e desde então nunca mais parei até chegar no Daime. A depressão não é fingimento, não é dengo, é um assunto muito sério. E foi com essa santa bebida que eu consegui recuperar a minha vida e voltar a ser feliz. Se não fosse o Daime, se não fosse essa santa bebida, de repente eu já nem estaria aqui. Graças a Deus e ao Santo Daime e a esta casa santa, a vida é muito importante para mim.

Depoimento 6

Eu tive um abuso infantil dos 7 aos 12 anos de um pessoa muito próxima da família. Aquilo me trouxe vários danos morais, eu era muito rebelde, eu me sentia culpada daquele sofrimento que eu passei. Como se não bastasse todo o abuso infantil, quando eu tinha 24 anos, eu fui abordada na rua e fui estuprada. A minha filha conheceu o Santo Daime e quando ela participou de um trabalho ela chegou em casa e disse: mãe você precisa conhecer o Santo Daime. Eu vim parar no Céu da Nova Vida e o Daime me restaurou, ele curou aquela ferida que tava no meu coração, dentro do meu coração e eu não sei o que seria da minha vida sem o Santo Daime.

Depoimento 7

Eu cheguei aqui no Daime em uma situação bem destruída mesmo. Eu fumava há 30 anos, eu fumava crack, eu era alcoólatra e eu bebia muito. Eu bebia e fumava maconha para dormir. Minha ideia fixa era suicídio e quando eu cheguei aqui eu já tomava oito tipos de psicotrópicos.

Eu cheguei aqui sabendo que era a minha última chance, eu vim com o propósito de buscar a cura. A partir da terceira vez que eu tomei o Daime, eu nunca mais bebi, eu nunca mais fumei, eu nunca mais usei droga, eu nunca mais tomei remédio.

Depoimento 8

Meu nome é Aparecida Gomes, por 17 anos da minha vida eu sofri de depressão. Fui tratada com depressão profunda, tomava muitos medicamentos, cada dia pior, cada dia aumentava mais as doses dos remédios, não tinha jeito para mim. Quando eu cheguei nessa casa, eu tomava 12 comprimidos diários. Na verdade eu era um zumbi. Eu era um ser que não tinha vontade para nada. Não tinha ânimo para nada. Eu tinha um filho que na época tava com 4 aninhos, nem dele mais eu cuidava. Não cuidava dele, não cuidava do marido, não cuidava de mim mesma, nem banho mais eu tomava. Já tinha pensamentos suicidas, pensava em me jogar debaixo de uma carreta, era uma voz insistindo que era isso que devia fazer. Tudo isso acabou no dia que tomei um copo de Daime.

Eu estou aqui gente, firme, feliz, existe sim uma luz, e essa luz é aqui. O Santo Daime é a verdadeira luz. Não desanimem, não se entreguem, vale a pena viver, viver a vida, a vida é linda, é maravilhosa.

Depoimento 9

Meu nome é Alan dos Santos, e eu sofri com depressão um bom período da minha vida. Eu imaginava que a ideia do suicídio era uma forma de resolver e apagar aquela dor que eu “tava” sentindo e que eu não conseguia mais lidar. Passei da ideação suicida para quase executar um plano. Mas, nesse dia, graças a Deus, eu pedi ajuda de pessoas próximas, e fui para um internamento em uma emergência psiquiátrica. O diagnóstico foi de depressão recorrente, transtorno de ansiedade generalizada, dependência química de múltiplas substâncias e transtorno bipolar. Esse era meu diagnóstico médico. Aí aconteceu uma coisa muito interessante na minha vida, uma coisa que realmente começou a mudar que foi ter conhecido a ayahuasca. Essa foi uma experiência muito boa para mim, no entanto, o que me faltava era a doutrina.

Então eu realmente conheci a doutrina do Santo Daime, como deixada pelo mestre Irineu, e aí as coisas começaram realmente a mudar. Estou livre da depressão. Estou livre do transtorno de ansiedade, não tenho mais transtorno bipolar. Vivo uma vida plena cheia de significado.

4.4 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

O capítulo que finaliza esta dissertação se propôs a direcionar a reflexão evidenciando os aspectos públicos e as potencialidades da atuação - através da modalidade religiosa e terapêutica - da ayahuasca e do Santo Daime, em enfermidades que assolam muitos indivíduos e se tornam problemas de ordem social.

Na nossa introdução, apresentamos elementos⁵¹ que dão base para o desenvolvimento de uma Teologia que se faz pública e acreditamos que a reflexão feita aqui, sustenta que o Santo Daime pode

⁵¹ leiturgia, martyria, diaconia, kerygma e koinonia.

ser pensado sob essa perspectiva, abrindo um campo pioneiro de análise para a Teologia Pública, mas também garantindo maior legitimidade a essa religião.

Fica evidente para nós, que a experiência com a ayahuasca em um contexto ritual como o Santo Daime, está indo além das fronteiras do seu culto e dos seus fiéis, pois se mostra disposta, aberta, consciente dos problemas sociais, além de apresentar grandes e promissores resultados de auxílio aos que precisam. Além disso, a presença da comunidade como vimos, é um fator muito importante para que o novo sentido de vida seja sustentado, torne-se consistente e permaneça na vida do indivíduo.

Nesse sentido, fica claro seu serviço de diaconia. É especialmente aos mais necessitados, aos que sofrem das mazelas mais debilitantes, como a dependência e a depressão, que o Santo Daime vem prestando seu serviço. E é a partir da experiência na doutrina, que se expressam legítimos testemunhos de vida, de superação e recuperação, que se dão através de uma profunda experiência espiritual, que é determinante na reorganização de suas vidas e apresentam para esses indivíduos, uma nova perspectiva de vida e atuação no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento dessa pesquisa foi bastante desafiador. Não estava nos planos originais da pesquisadora argumentar a possibilidade de elaborar uma teologia do Santo Daime e começar a desenvolvê-la. Sabemos que foi uma reflexão pioneira e que podemos ir muito além, a fim de abraçar todo o potencial que uma religião como Santo Daime oferece nas suas dimensões doutrinárias, interculturais e religiosas e do seu aspecto transcendente e espiritual.

A princípio queríamos nos dedicar à dimensão mística e religiosa e como essa experiência teria o potencial de impactar a esfera pública. De fato, a experiência daimista necessariamente passa por essa dimensão e mesmo de modo singelo, pudemos articular esse aspecto ao longo da pesquisa. Afinal, a experiência religiosa e o contato com o “mundo espiritual”, “com outros modos de consciência”, e com o “divino interior” é uma marca definitiva para todos que participam de um ritual daimista e, portanto, a reflexão teológica sobre o Santo Daime precisa fundamentalmente abranger essa dimensão da experiência.

Diante disso, nos deparamos com um desafio teológico. Se argumentamos a possibilidade de fazer teologia do Santo Daime, estamos argumentando também fazer uma teologia da ayahuasca. Afinal, assim como fizemos em parte desse trabalho, trabalhamos com os aspectos doutrinários, com a fé-palavra que são os hinos e, pudemos formar uma base teológica dessa doutrina. No entanto, os hinos são somente um dos aspectos que compõe a experiência. É a bebida como enteógeno, que cria a possibilidade para uma compreensão efetiva e afetiva da palavra e possibilita o acesso e a experiência com o divino.

No desenvolvimento da pesquisa pudemos encontrar um outro e necessário caminho de reflexão: a relação entre o xamanismo amazônico e o cristianismo popular, afinal, o xamanismo oferece a bebida e o cristianismo oferece a palavra, a doutrina, o “guia” para a condução dessa experiência.

Quando começamos a adentrar nesse campo, pudemos perceber o quão profícuo o Santo Daime pode ser ao oferecer uma doutrina própria, e propiciar um diálogo com uma reflexão crítica e criativa de uma teologia cristã que se entende pública e dialógica, oferecendo um grande potencial para novas hermenêuticas e epistemologias na área. Além disso, seria uma oportunidade de avançarmos na compreensão dos saberes, dos ritos e da teologia dos povos indígenas e amazônicos e, como se estes se expressam e intercambiam dentro de um contexto fundamentalmente cristão.

Essa possibilidade se alinha com os desafios e propostas teológicas atuais. Afinal, a Teologia e a Igreja têm buscado novos caminhos de evangelização, diálogo e compreensão diante da diversidade religiosa que se expressa e manifesta ao redor do mundo através da cultura. De modo

muito especial, a Igreja Católica vem desenhando um caminho de inculturação evangelizadora para construir uma igreja com um rosto cada vez mais amazônico e indígena em um processo que reconheça, valorize e integre a sabedoria, os costumes e a espiritualidade desses povos.

Para tanto, essa dissertação nos motivou para pesquisas futuras que se empenhem no desenvolvimento de uma hermenêutica da ayahuasca compreendendo-a como um importante elemento indígena que possibilita novas perspectivas teológicas, além de fortalecer a reflexão, a compreensão e o diálogo de uma teologia índia e amazônica, criando aberturas de reflexão sobre a interculturalidade e o diálogo inter-religioso a partir da religião Santo Daime, que expressa um cristianismo popular pelas lentes da ayahuasca.

Diante dessas considerações, agora passamos para a dimensão pública da ayahuasca e do Santo Daime. Como colocamos, a princípio o nosso foco era a experiência espiritual e como esta impacta a esfera pública, mas o caminho necessariamente precisou passar por uma reflexão doutrinária daimista que nos possibilitasse aprimorar esse sentido. E apesar de estarmos andando por caminhos ainda não desbravados, isto trouxe para pesquisa um diagnóstico fundamental: compreender que o contexto - o “setting” ritual - é um dos fatores mais importantes para a condução e a qualidade da experiência com substâncias psicoativas como a ayahuasca.

O aporte doutrinário do Santo Daime e o pertencimento a uma comunidade religiosa produzem um efeito normatizador que resulta em um sentimento de estruturação na vida do indivíduo. Como colocado nesta dissertação, a ayahuasca torna-se um enteógeno a partir do verbo, pois o efeito psicofarmacológico produzido pela bebida encontra sustentação e direcionamento pela mensagem dos hinários. Eles contêm o caminho, as tarefas, os comportamentos e os sentimentos que precisam conduzir a vida do indivíduo.

E é essa combinação farmacológica e doutrinária que faz do Santo Daime uma religião com potentes efeitos na vida de indivíduos que sofrem com enfermidades e males como a depressão e a dependência química.

Diante disso, percebemos que além da quebra de paradigmas teológicos, a experiência no Santo Daime começa também a romper paradigmas da ciência médica. Afinal, efeitos psicofarmacológicos, cultura e espiritualidade precisam ser pensados juntos e estreitar seus laços.

Aqui tentamos refletir em conjunto a esfera doutrinária e ritual, os aspectos farmacológicos da bebida e o seu potencial de conduzir a experiências espirituais profundas e, portanto, como essa combinação, corrobora em resultados pragmáticos a níveis individuais e públicos.

Os resultados nos mostraram ser animadores e promissores. Há de fato grandes evidências tanto da ciência médica, como antropológica, que evidenciam o impacto que uma experiência com

ayahuasca em contexto ritual pode proporcionar, podendo ser uma grande aliada nos esforços de combater males de ordem pública, como já citados, a depressão e a dependência química.

Diante disso, compreendemos que é necessário assumir a perspectiva de uma agenda interdisciplinar que empregue esforços para conduzir pesquisas que cada vez mais se aproximem de uma abordagem multifacetada e integral.

Compreendemos que essa pesquisa foi um primeiro passo, difícil e desafiador dado na teologia, mas também visionário e vanguardista. Acreditamos que ela abre um campo imenso de possibilidades para futuras pesquisas, tanto dentro de uma perspectiva enteogênica que fornece novas dimensões para a compreensão teológica, mas também de diálogo e valorização dos saberes ancestrais e nativos que nos ajudam a recuperar parte de uma espiritualidade perdida, além de nos ajudar no combate das mazelas do nosso tempo e da nossa história.

REFERÊNCIAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **American Psychiatric Association practice guidelines for the treatment of psychiatric disorders: Compendium 2000**. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2000.

ARAÚJO, Draulio, et al. **Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial**, 2018. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29903051/> Acesso em: 30 out. 2020.

BABALORIXÁ. In: Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa, 2020. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=qMw8#:~:text=Rel%20Sacerdote%20principal%2C%20chefe%20espiritual,ETIMOLOGIA%20ior%20abal%C3%B3ri%E%B9%A3%C3%A1>. Acesso em: 20/12/2020.

BBC Brasil. **Por que 2017 está sendo visto como ano da 'revolução psicodélica' na saúde**. BBC Brasil, São Paulo, 19 de julho de 2017, Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-40651635>. Acesso em: 13/11/2020.

BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BONFIM, Juarez Duarte. **O Jardim de Belas Flores**. Salvador, 2006.

BOUSO, José; RIBA, Jordi. Ayahuasca and the Treatment of Drug Addiction. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Nancy. **The Therapeutic Use of Ayahuasca**. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014

CARHART-HARRIS, Robin; GOODWIN, Guy. The Therapeutic Potential of Psychedelic Drugs: Past, Present, and Future. **Neuropsychopharmacology**, p.1- 9, 2017.

CARHART-HARRIS, Robin, et al. Psilocybin with psychological support for treatment-resistant depression: six-month follow-up. **The British Association for Psychopharmacology Summer Meeting**. 17–20 July, Brighton, UK; Abstract. (2016).

CASA CAMINHO DE LUZ. **A obra**. Disponível em: <http://casacaminhodeliz.org.br/>. Acesso em: 30 out. 2020.

CEMIN, Arneide Bandeira. **O "Livro Sagrado" do Santo Daime**. Disponível em <http://www.unir.br/~cei/artigo11.html>. Acesso em 02/07/2020.

CEMIN, Arneide Bandeira. **O poder do Santo Daime: Ordem, Xamanismo e Dádiva**. São Paulo, Terceira Margem, 2001.

CÉU DA NOVA VIDA. **Quem Somos**. Disponível em: <https://www.ceudanovavida.com.br/> Acesso em: 30 out. 2020.

CÉU SAGRADO. **Nossos valores**. Disponível em: <https://ceusagrado.com.br/> Acesso em: 30 out. 2020

CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (CONFEN). **Parecer do conselheiro Alberto Furtado Rahde de 20 de janeiro de 1989**. Brasília-DF, 1989.

CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES (CONFEN). (1987). **Relatório Final do Grupo de Trabalho**. Brasília-DF, 1987.

COUTO, Fernando. **Santos e Xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UNB, 1989.

DOBKIN de Rios. **Visionary vine - psychedelic healing in the peruvian Amazon**, San Francisco, Chandler Publishing, Co., 1972.

EGRÉGORA. In: **Dicionário Online de Português**, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/egregora/>. Acesso em 02 jun. 2021.

ELIADE, Mircea. **El xamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ESPIN, Orlando. **A Fé do Povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular**. São Paulo: Paulinas, 2000.

ÊXTASE. In: **Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**, 2020. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=%C3%AAxtase>. Acesso em: 08/01/2020.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. **O vinho das almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2008.

FIOCRUZ. **Pesquisa revela dados sobre o consumo de drogas no Brasil**. Portal FIOCRUZ, 2018. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/pesquisa-revela-dados-sobre-o-consumo-de-drogas-no-brasil>. Acesso em: 02, novembro de 2020.

FRÓES, Vera. Santo Daime. **Cultura amazônica. História do povo Juramidã**. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GORDON-WASSON, Robert. et al. **El camino a Eleusis: una solución al enigma de los mistérios**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: USP, 1996.

GOULART, Sandra. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: drogas, religião e direitos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 39, n. 2, p. 200-221, 2019.

GRIFFITHS, Roland R. et al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. **Psychopharmacology**, vol. 187, n. 3, p. 268-283, 2006.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta**. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime. Florianópolis: Ed. UFSC, 1999.

JACOBS, Barry. **How Hallucinogenics drugs work**, in: American Scientist, 1987.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl. G. **Aion**: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. Petrópolis: Vozes, 1982.

JUNG, Carl G. **Sincronicidade**. Trad. Matheus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2014.

LABATE, Beatriz. A literatura Brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Cayubi; SENA ARAÚJO, Wladimir. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 231-273.

LABATE, Beatriz. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

LABATE, Beatriz; ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz e CAVNAR, Nancy. **The Therapeutic use of Ayahuasca**. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014.

LANGDON, Esther Jean. Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazonia colombiana. In: SANTOS, Ricardo V.; COIMBRA Jr., Carlos (Orgs.). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1994. p. 115-142.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: Shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Cayubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: FAPESP, 2002. p. 181-200.

LUZ, Pedro. **Carta Psiconáutica**. Rio de Janeiro, Dantes, 2015.

LUZ, Pedro. O uso Ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. p. 35-65.

MABIT, Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto curanderil da Alta Amazônia Peruana. In: LABATE, Beatriz Cayubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 147-180.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

MCKENNA, Dennis et al. **Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan. Uma farmacopeia tradicional, no investigada.** America Indígena, Ciudades de México, 1986.

MERCANTE, Marcelo. 2013. **Ayahuasca e o tratamento de dependência**, MANA, 19, p. 529-558, 2013.

MONTEIRO DA SILVA, CLODOMIR. **O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despolição.** Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Recife: UFPE, 1983.

MUNN, Henry. Os cogumelos da linguagem, in HARNER, Michel (Org). **Alucinogenos y xamanismo.** Madri, Labor, p. 84-112, 1976.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. **Santo Daime - o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos.** 2008. Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2008.

OMS – Organização Mundial da Saúde. **Depressão, o que você precisa saber.** 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/topicos/depressao>. Acesso em 30/11/2020.

OSMOND, Humphrey. Sobre alguns efeitos clínicos. In: BAILLY, J.-C.; GUIMAR, J.-P. (Orgs.) **Mandala: A Experiência alucinógena.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1972. p. 42-69.

OSÓRIO, Flávia et al. The therapeutic potential of harmine and ayahuasca in depression: Evidence from exploratory animal and human studies. In: DOS SANTOS, R. E. (Org.). **The ethnopharmacology of ayahuasca.** Trivandrum, India: Transworld Research Network, 2011. p. 75-85.

PALHANO, Fernanda et al. The Therapeutic Potentials of Ayahuasca in the Treatment of Depression. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Nancy (Org.). **The Therapeutic use of Ayahuasca.** Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014. p. 23-39.

PANACEIA. In: **Oxford Languages**, 2020. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>. Acesso em 08/01/2021.

PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo.** Interpretações sobre a cura espiritual na doutrina do Santo Daime. Dissertação em Antropologia Social, UFSC, 1994.

PERES, Fernando. **Esboço de uma teologia antropológica do Santo Daime.** Conferência Mundial da Ayahuasca, Rio Branco, Acre, 2016.

POLARI, Alex. **O Evangelho Segundo Sebastião Motta.** Céu do Mapiá: CEFLURIS, 1998.

RUCKER, et al. Psychedelics in the treatment of unipolar mood disorders: a systematic review. **Journal of Psychopharmacology**, v. 30, n. 12, p. 1220-1229, 2016.

SANTO DAIME. **Seriam os Deus Alcaloides?** Conferência Internacional da Associação Transpessoal. “As tecnologias do Sagrado” Manaus, Amazonas. 1996. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/site-antigo/arquivos/alex1.htm>. Acesso em: 12 out. 2019.

SCHULTES, Richard. An overview of hallucinogens in the western hemisphere. In: FURST, Peter (Org.). **Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens**. New York: Praeger Publications, 1972.

SCHULTES, Richard; HOFMANN, Albert. **Plants of the gods: Origins of hallucinogenic use**. London: McGraw-Hill, p.03-54, 1979.

SCHULTES, Richard; HOFMANN, Albert; RATSCH, Christian. **Plants of the gods: Their sacred, healing and hallucinogenic powers**. Rochester, VT: Healing Arts Press, 1992.

SCHULTES, Richard; WINKELMAN, Michael. The principal American hallucinogenic plants and their bioactive and therapeutic properties. In: WINKELMAN, Michael (Org.). **Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy**. Berlin, 1996. p. 205-240.

SILVA, Clodomir. **A questão da realidade na Amazônia**. IV REUNIÃO INTERNACIONAL DE CIENTISTAS SOCIAIS DO BRASIL, Comunicação, Manaus, 1981.

_____. **Ritual de tratamento e cura**. I Simpósio de Saúde Mental, Santarém, 1985.

SILVEIRA, Hendrix. **Afroteologia: Construindo uma teologia das tradições de matriz Africana**. Tese de Doutorado em Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST. São Leopoldo, 2019.

SILVEIRA, Hendrix. Pensando afroteologicamente as religiões de matriz africana. **Cadernos da ESTEF**, vol. 55, n. 1, p. 89-102, 2016.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um primeiro balanço. **Perspectiva Teológica**, v. 44, p. 11-28, 2012.

SINNER, Rudolf von. **Teologia Pública num Estado Laico**. Ensaios e análises. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2018.

SUTRA. In: **Priberam Dicionário**, 2020. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/sutra#:~:text=sutrasutra%20%7C%20s.%20m.%20ou%20f.&text=%5B%20Literatura%20%5D%20Na%20literatura%20indiana%2C,moral%20e%20da%20vida%20quotidiana%20>. Acesso em: 08 jan. 2020.

TOWSLEY, G. **Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society**. Tese de doutorado, Cambridge University, 1988.

UNODC/WHO [United Nations Office on Drugs and Crime – World Health Organization]. **Principles of drug dependence treatment**. Discussion paper, 2008. Disponível em: <http://www.unodc.org/documents/drug-treatment/UNODC-WHO-Principles-of-Drug-Dependence-Treatment-March08.pdf>. Acesso em: 22 out. 2020.

UPANISHADS. In: **Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa**, 2020. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=%C3%AAtase>. Acesso em: 09 jan. 2020.

WEIL, Andrew. **Drogas e estados superiores da consciência**. São Paulo, Ground, 1986.

WHO [World Health Organization]. **Global status report on alcohol and health 2018**. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241565639>. Acesso em: 22 ago. 2020

WINKELMAN, Michael. Therapeutic Applications of Ayahuasca and Other Sacred Medicines. In LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (Orgs.). **The Therapeutic use of Ayahuasca**. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2014. p. 1-22.

TAKIWASI. **Quiene Somos**. Disponível em: <https://www.takiwasi.com/> Acesso em: 30 out. 2020.

ZULUÁGA, Gérman. A cultura do yagé, um Caminho dos índios. In: LABATE, Beatriz Cayubi; ARAÚJO, Wladimir Sena (Org.). **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 129-146.

APÊNDICE - A

O EXPERIMENTO DA SEXTA-FEIRA SANTA

Um estudo que ficou muito popular e trouxe luz ao caráter religioso e místico de substâncias psicodélicas foi o Good Friday Experiment ou então, Marsh Chapel Experiment, feito em 1962, pelo então pastor protestante e psiquiatra Walter Pahnke, como parte da sua tese de doutorado na Universidade de Harvard.

O experimento queria investigar se a psilocibina, substância encontrada em uma especialidade de cogumelos, atuaria como um enteógeno, ou seja, provocaria experiências de caráter místico em indivíduos com pré-disposições religiosas dentro de um contexto religioso.

Então, na sexta-feira santa de 1962 reuniram-se 20 estudantes de teologia em uma capela em Boston. Para metade deles foram dados 30 g de psilocibina, e para a outra metade, um placebo.

A mensuração para determinar a qualidade mística da experiência foi feita a partir de oito categorias que foram inspiradas em William James (1902) e Walter Stace (1960). As categorias incluíram: 1) senso de unidade, 2) transcendência do tempo e espaço, 3) senso de sacralidade, 4) senso de realidade objetiva, 5) sentimento profundamente positivo 6) inefabilidade, 7) paradoxalidade e 8) transitoriedade.

Os voluntários do estudo tiveram que qualificar com notas cada uma dessas categorias de acordo com as sensações das suas experiências individuais. O grupo que tomou a psilocibina teve escores muito mais elevados que o grupo que tomou o placebo. Os primeiros ainda relataram que a experiência teve um significativo impacto em suas vidas, sendo até mesmo uma das mais importantes, sendo comparada ao nascimento de um filho.

ANEXO - A
HINO CASA DE CURA

Chamo por Deus nas alturas
Para vir abençoar
|Este ponto de luz
|Que está a iluminar

Esta casa está firmada
Bem firmada ela está
|Digo a quem quiser ver
|Que no astral pode olhar

Aqui no Céu da Nova Vida
Meus irmãos vamos cantar
|Nesta Casa de Cura
|Muitas dores vão se curar

Aqui termino este hino
Muito alegre e satisfeito
|Porque vejo no astral
|Este grande festejo

VIVA O CÉU DA NOVA VIDA!

ANEXO - B

DECUPAGEM DE MATÉRIAS SOBRE A AYAHUASCA

Ayahuasca diminui sintomas de depressão em pesquisa brasileira

UFRN consegue publicar estudo sobre chá usado em rituais após recusa de 12 revistas científicas

Brasileiros estudam drogas psicodélicas para tratar depressão e dependência química

Leandro Machado
Da BBC News Brasil em São Paulo

Por que 2017 está sendo visto como ano da 'revolução psicodélica' na saúde

Thiago Guimarães - @thiaguima
da BBC Brasil em São Paulo

RIBEIRÃO E FRANCA

Chá do Santo Daime reduz sintomas de depressão, aponta USP de Ribeirão Preto

Voluntários relataram melhora em bem estar após dose controlada. Grupo quer ampliar pesquisa para apontar eficácia no tratamento de dependência química e fobia.

Por Bom Dia Cidade
22/01/2019 12h08 - Atualizado há um ano



MENU



ACRE



16/09/2015 06h00 - Atualizado em 16/09/2015 14h46

No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se livrar do vício

Quem faz o tratamento fala que o chá usado em rituais religiosos é eficaz. Especialista diz, no entanto, que não há estudos comprovando o efeito.