



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Greganich, Jéssica

CURA E REENCARNAÇÃO: O PROCESSO DE "CURA ESPIRITUAL" NO SANTO
DAIME

Ciencias Sociales y Religión, vol. 12, núm. 12, octubre, 2010, pp. 107-129

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976838006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

CURA E REENCARNAÇÃO: O PROCESSO DE “CURA ESPIRITUAL” NO SANTO DAIME

Jéssica Greganich*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Resumo: O presente artigo pretende analisar o processo de cura na religião ayahuasqueira brasileira Santo Daime no CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) com base no paradigma da corporeidade (*embodiment*) proposto por Thomas Csordas (2008). Csordas investe na ideia de que a experiência religiosa é um observatório privilegiado das relações entre corporeidade e significação, lançando as bases de uma antropologia psicológica que vem se destacando por sua abordagem fenomenológica. Nesse sentido, a análise apresenta uma descrição etnográfica e um estudo de caso sobre o sistema de cura/doença no Santo Daime designado de “cura espiritual”, fundamentado na reencarnação e no consumo ritual da *ayahuasca*, que encontramos na igreja “Céu de São Miguel”, localizada no município de Picada Verão, próximo a Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul.

Palavras-Chave: Santo Daime; cura; reencarnação; corporeidade.

Abstract: This article aims to analyze the healing process in the Brazilian religion of Santo Daime in CEFLURIS (Eclectic Center of the Universal Flowing Light Raimundo Irineu Serra) based on the paradigm of embodiment proposed by Thomas Csordas (2008). Csordas states religious experience as a privileged setting to observe the relationship between embodiment and signification, launching the basis of a psychological anthropology which has been standing out by its phenomenological approach. In this sense the analysis presents an ethnographical description and a case study of the health/illness system of Santo Daime of healing/illness known as “spiritual healing”, that involves reincarnation and the ritual consumption of *ayahuasca*, as we can find in “Céu de São Miguel” church in the municipality of Picada Verão, next Porto Alegre, capital of Rio Grande do Sul State (Brazil).

Keywords: Santo Daime; healing; reincarnation; embodiment.

O Santo Daime

O Santo Daime é uma religião ayahuasqueira de origem brasileira que faz uso do chá psicoativo ayahuasca (designado de Daime). Foi fundado pelo líder carismático Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre

Irineu, na década de 1930, na cidade de Rio Branco, capital do Estado do Acre, e consolidado nas décadas de 1940, 1950 e 1960. Nos anos 1970 e 1980, a abrangência geográfica dessa doutrina religiosa foi ampliada por Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, rompendo as fronteiras regionais e internacionais, com a instalação de filiais no sul do país e no exterior (Couto, 2002, p. 386).

A igreja Céu de São Miguel foi fundada em 29 de setembro de 1998, possuindo atualmente em torno de 60 membros. A igreja compõe a comunidade daimista Céu de São Miguel que possui 60 hectares com grande parte de mata nativa e está dividida em membros moradores e não-moradores. Considerada pequena comparada a outras, possui nove famílias residentes. A comunidade ainda não sobrevive da produção agrícola, não se despoja de seus bens materiais e nem da intensa troca de produtos de primeira necessidade - o ideal daimista representado na comunidade do Céu do Mapiá (Sede Geral da doutrina e centro irradiador do CEFLURIS). Assim, os residentes do Céu de São Miguel são, também, habitantes urbanos.

Cada igreja daimista possui um padrinho – o dirigente, comandante da igreja, que autentifica a missão profética dos fundadores, possuindo relativa interdependência para a interpretação doutrinária, visto que se trata de uma “doutrina mutável”. A comunidade do Céu de São Miguel é comandada pelo Padrinho Alan, juiz de direito aposentado que está na dirigência há oito anos. Assim, para o fim que me proponho aqui, utilizarei a fala nativa¹ do Padrinho Alan, visto como o responsável por guiar a comunidade, o grupo e transmitir a doutrina.

De acordo com o Padrinho Alan², Mestre Irineu era um negro descendente de escravos que, por volta de seus 18 anos, vivia no Acre como escravo na extração da borracha, deparando-se com o uso da ayahuasca por indígenas e xamãs. Ele foi ter sua experiência com a ayahuasca com os Irmãos Costa, que possuíam um centro chamado “Rainha da Floresta”, onde a ayahuasca era vista como expansor da consciência e utilizada para diversos fins como, por exemplo, para o combate de inimigos através da invocação de entidades de baixa vibração para travar combate espiritual. Porém, quando o Mestre Irineu tomou ayahuasca pela primeira vez, ele viu muitas cruzes no espiritual. Não existindo, para ele, ligação entre o conteúdo de sua visão e as coisas demoníacas resolve tomar o chá de novo. Quando ele bebeu o chá pela segunda vez apareceu uma mulher para ele identificando-se como Clara, orientando-o sobre sua missão com a bebida no meio da floresta, durante oito dias, durante os quais permaneceu somente tomando ayahuasca e comendo macaxeira insossa. Nasce, assim o Santo Daime.

A partir de então, Mestre Irineu começou a ministrar o Daime e Clara – a Rainha da Floresta identificou-se como Nossa Senhora da Conceição, a encarnação terrena de Virgem Maria, consagrada como Mãe Divina, Rainha, Lua Branca. Assim, é transmitido ao Mestre Irineu um Império Espiritual composto de uma doutrina reencarnacionista voltada para a cura que remete a uma filiação mítica, tendo como Mãe a Rainha da Floresta e como Pai o Rei Juramidam (Jesus Cristo, o próprio Irineu Serra) constituindo a “Família Juramidam”.

A Mãe Divina disse para o Mestre que ele iria curar determinadas doenças e aí ele ficou pensando e disse para ela assim: “Mas Senhora será que não daria para curar todas as doenças?” Então, ela disse para ele: “Porque vós me pedistes eu vou te conceder!” Então nós acreditamos que o Santo Daime pode curar todo e qualquer tipo de doença, desde que a pessoa esteja no merecimento (Padrinho Alan).

E por meio das mirações³ Mestre Irineu foi recebendo as instruções da Nossa Senhora. Ela o instruiu a cantar hinos, ele recebeu o hinário Cruzeiro que é a chave da doutrina. E, a partir de então, outros hinários foram recebidos e não só pelo Mestre fundador. Os hinários são cânticos que expressam a doutrina, os valores culturais e espirituais, são vistos como a reinterpretação da cosmologia cristã, sendo o “Terceiro Testamento”.

O Padrinho Sebastião, fundador do Santo Daime CEFLURIS, era um médium espírita curador que trabalhava em mesa branca⁴ recebendo entidades médicas, voltado para cura. Ele teve uma doença do fígado que não conseguia curar na mesa branca. Ele foi para Rio Branco e lá foi orientado a tomar o Daime com o Mestre Irineu. Somente na terceira vez que tomou o chá que sentiu os seus efeitos, tendo uma experiência extracorpórea onde viu entidades médicas retirarem insetos astrais de seu fígado, o curando. Ele então decide se fardar, tornando-se discípulo do Mestre Irineu.

Depois que o Mestre Irineu morreu, Padrinho Sebastião, que já tinha sido autorizado pelo Mestre Irineu a ministrar o Daime, sente-se convocado a organizar sua própria igreja. “Este novo guia espiritual passou a ser reverenciado como Padrinho Sebastião e a encarnação de São João Batista, anunciando a segunda vinda de Jesus, o próprio Irineu Serra, invertendo-se, assim, a cronologia do Novo Testamento” (Monteiro da Silva, 2002, p. 429). Parte dos adeptos segue o novo líder que fundou o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) separando-se do Alto Santo e instalando-se na comunidade “Colônia Cinco Mil”.

Depois, o grupo se transfere para o seringal Rio do Ouro, no interior do Amazonas, no final dos anos 70, e em seguida para a Vila Céu do Mapiá, onde permanecem até hoje. Padrinho Sebastião introduz na doutrina o caráter comunitário, trabalhos de incorporações, de passes, de mesa branca ministrados com Daime e trabalhos de umbandaime. Padrinho Sebastião passou depois para seu filho, Padrinho Alfredo, a missão de continuação e expansão da doutrina.

Cura e Reencarnação no Santo Daime

O Santo Daime, então, foi uma religião criada com uma doutrina voltada à cura. O Mestre Irineu adquiriu popularidade e reconhecimento em virtude das curas que o Daime proporcionava. Atualmente, muitos fiéis relatam terem obtido curas freqüentando os rituais religiosos. De acordo com o Padrinho Alan, “99% das pessoas que chegam no Daime vêm com problemas espirituais”. Complementa ele: “*Para mim sempre foi reencarnacionista, sempre foi uma linha de cura, sempre foi uma linha mediúnica e sempre foi uma linha sintética, ou seja, ela junta todas as crenças. O Daime tá ali no bino né: ‘a tudo se soma’.* O Daime a tudo se soma!” Neste sentido, atualmente, todos os trabalhos realizados são também voltados para cura (Groisman, 1991; Peláez, 1994; Labate, 2002; Rose, 2005), apesar do Santo Daime possuir trabalhos direcionados especificamente para cura, como o “trabalho de estrela”, que são sessões realizadas para atendimentos aos doentes onde são cantados hinos específicos de cura.

A doutrina do Santo Daime pode ser definida como um movimento eclético, de caráter espiritualista, possuindo uma base cristã, combinada com tradições pré-colombianas, esoterismo europeu, crenças africanas e xamanismo indígena (Alverga, 1998). Seus rituais envolvem, além da ingestão da ayahuasca, hinários (cantos que contêm ensinamentos oriundos do astral), uso de instrumentos musicais como violão, tambor, flauta e o maracá (considerado arma espiritual, marca o compasso, chama força para o trabalho e potencializa o poder espiritual), bailados, leituras bíblicas, rezas (Pai-Nosso, Ave-Maria e Salve-Rainha), reza do terço, defumações com ervas, psicografias, passes e incorporações de espíritos.

O Santo Daime tem a reencarnação na base de toda sua fundamentação doutrinária. A reencarnação está presente no seu mito de origem. Mestre Irineu é um espírito reencarnado. A reencarnação está diretamente ligada ao sistema de cura. Um espírito sadio, curado, depende de que suas

condutas terrenas, durante suas encarnações, sigam os ensinamentos de Cristo, atingindo, assim, a “*evolução espiritual*” e, conseqüentemente, a purificação – santificação. A doença e a cura estão relacionadas à Lei do Merecimento. A doença é vista como um merecimento, algo que o indivíduo tem que vivenciar, tem que “*passar nessa vida*”, tem que sofrer para, através do aprendizado, evoluir espiritualmente. Portanto, a cura também é um merecimento. A doença está ligada a sentimentos e práticas negativos desta ou de outras vidas. Não existe uma separação entre o sujeito e a doença. A doença não é externa. Ela foi criada pelo sujeito (nesta ou em outra vida), a partir da lógica de causa e efeito. Toda doença é vista como tendo fundo espiritual e toda cura é “cura espiritual”.

Segundo Groisman e Sell (1996), o paradigma terapêutico dominante na doutrina daimista não é alopático, ou seja, não está centrado na remissão dos sintomas das doenças. Peláez (1996) também observou que a remissão dos sintomas não constitui necessariamente um indicador concreto da cura. Assim a morte de uma pessoa não significa que ela não tenha sido curada. O Padrinho Alan exemplifica como é vista a cura no Santo Daime:

Veio um rapaz aqui buscando o Daime porque tinha um câncer terminal. Ele tinha um metro e oitenta e estava pesando cinqüenta quilos. Chegou carregado e tivemos que colocar uma cama na Igreja para que ele permanecesse deitado. Então, demos Daime para ele, bem dosado, pois ele estava muito enfraquecido. Ele teve um trabalho forte. Ele morava em Imbé e pedimos para ele voltar em três dias. Ele voltou e tomou o Daime de novo no trabalho. Terminou o trabalho ele me disse: Bah! Eu me senti bem melhor hoje! Voltou uma semana depois para fazer o terceiro trabalho. Já voltou caminhando, subiu a lomba sozinho, caminhando. Aí nós demos mais dois trabalhos para ele e ficamos um mês sem saber dele. Até que um dia a mãe dele ligou nos convidando para ir a Imbé porque ele queria fazer uma janta para nós. Nós chegamos lá e ele estava com sessenta e cinco quilos. Fizemos outro trabalho, neste trabalho ele e a mãe dele viram ao mesmo tempo que ele iria fazer a passagem e os dois começaram a chorar. Depois do trabalho ele veio me contar o que tinha visto, dizendo que estava se sentindo tão bem que ficou surpreso com essa mensagem de que ele iria fazer a passagem. Eu disse: Aceita os desígnios de Deus filho, pois é algo que você tem que passar nesta vida. Então ele me disse: Eu estou tranquilo, pois o Daime mudou a minha cabeça, o que Deus tem para mim eu recebo. No outro sábado a família nos ligou dizendo que ele tinha viajado (morrido). Passou um mês e a mãe dele, a esposa e a irmã vieram aqui participar de um trabalho para nos agradecer. No meio da sessão começou aquela choradeira. Depois que terminou o trabalho eu fui conversar com elas. As três tinham visto ao

mesmo tempo ele entrando na igreja todo fardado de branco e sentando. Aí deu a choradeira nelas porque se ele não tinha se curado na matéria, ele tinha ganhado uma benção espiritual. Ele tinha que passar por isto nesta vida e ganhou a cura espiritual.

A doença também pode estar ligada a obsessões e encostos, a energias ruins de espíritos encarnados e desencarnados.

O Processo de Cura no Santo Daime

O processo de cura ocorre durante a *força*, que é o termo referente à experiência religiosa intimamente ligada ao efeito do chá ayahuasca.

O chá ayahuasca é uma bebida psicoativa preparada geralmente com duas plantas (pode haver algumas variações): a liana ou cipó propriamente dito, cujo nome científico é *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. O chá ayahuasca é a única preparação botânica, no que diz respeito à atividade farmacológica, dependente de uma interação sinérgica entre os alcalóides ativos existentes nas plantas. A *Banisteriopsis caapi*, contém alcalóides de Beta-carbolina, que são potentes inibidores da monoamina oxidase (MAO-A). A folha da *Psychotria viridis* contém a N, N-dimetiltriptamina (DMT). A DMT não é ativa quando ingerida via oral, mas pode se apresentar oralmente ativa quando na presença do inibidor periférico da MAO – esta interação é à base da possível ação alucinogênica do chá ayahuasca (Brito, 2002, p. 624).

Para a religião, o “*Daime é um ser divino*”, “*é o professor dos professores*” uma planta-mestre, uma planta de poder, uma planta professora que “direciona o modo de pensar e viver das pessoas que dela comungam” (Albuquerque, 2007, p. 1). O hino “O Daime é o Daime” elucida o que é o Daime:

[...] O Daime, é o Daime
O professor dos professores
É o divino Pai Eterno
E seu Filho Redentor.
O Daime, é o Daime
O Mestre de todos ensinos
É o Divino Pai Eterno
E todos Seres Divinos
O Daime é o Daime
Eu agradeço é com amor

É quem me dá a minha saúde
E revigora o meu amor

Durante o trabalho ou sessão (nome que é dado ao ritual religioso no Santo Daime), a ingestão do chá provoca o efeito denominado de *força*, que significa uma “*força estranha*”, é a presença da força e da luz divina na consciência de cada um. Assim, de acordo com os informantes, “*não há perda da consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força desconhecida*”. Na *força* podem ser contempladas imagens que recebem o nome de *mirações* e estas podem se manifestar de formas muito variadas. Como coloca Brissac (1999, p. 19), “*miração*” significa mais que ver imagens. A “*miração*” não é simplesmente uma sequência de visões: é uma vivência sinestésica, que toca a sensibilidade dos participantes da sessão em dimensões estéticas e afetivo-sentimentais. Tal experiência totalizante que, além da visão e da audição, pode mobilizar também o sentido de tato, do olfato e do paladar, impressionando fortemente a vivência.

A experiência de quem toma o chá é sempre única e imprevisível, “*nenhuma sessão é igual à outra*”. Segundo Peláez (2002, p. 475), embora substâncias psicotrópicas atuem nos mesmos receptores cerebrais e produzam similares mudanças somáticas, psíquicas e perceptivo-sensoriais, elas não determinam *per se* as características da experiência psicodélica. O chá ayahuasca, classificado como enteógeno, somente abriria as portas para outras formas de percepção da realidade, mas nesses espaços mentais abertos, cada sujeito, imerso num contexto, num imaginário religioso, colocaria os conteúdos determinantes e o significado das experiências.

Estamos falando de experiência corpórea. Csordas (2008) compreende a experiência como significância do significado, imediata tanto no sentido de sua concretude, sua abertura subjuntiva, sua desobstrução da realidade sensorial, emocional e intersubjetiva do momento presente como também no sentido de ser a rica ascensão não-mediada, impremeditada, espontânea ou não ensaiada da existência primeira. Ao dirigir o foco para experiência corpórea, ele defende que a abordagem da corporeidade está para além da representação e do discurso, sem, contudo, deixar de incluir essas dimensões. Não é mais o corpo como mero instrumento, corpo significado, nem o corpo como lugar de inscrição da cultura, mas é o corpo fenomênico, o corpo como *locus* da cultura, meio de sua experimentação do “fazer-se humano” em suas múltiplas possibilidades. É um corpo, que é a sede de diferentes formas de ser/estar no mundo como condição para diferentes

formulações culturais de enfermidade/doença e de procedimentos de cura. Assim, o desafio antropológico não é o de *capturar* a experiência, mas o de *dar acesso* à experiência como a significância do significado.

Partindo da ideia de que o objeto da cura não é a eliminação de uma coisa (uma doença, um problema, um sintoma, uma desordem), mas a transformação de uma pessoa, analisarei o processo terapêutico da cura religiosa no Santo Daime, ou seja, a natureza da experiência de participantes em relação aos encontros com o sagrado, episódios de insight ou mudanças de pensamento, emoção, atitude, significado, comportamento.

Csordas (2008) afirma que, na medida em que a cura é eficaz, há certos elementos comuns a todas as formas. É geralmente aceito que um aspecto interpessoal primordial do tratamento é o apoio emocional do indivíduo e a reafirmação de seu valor numa comunidade ou sociedade, enquanto um resultado intrapsíquico primário é a reorganização da orientação presumida da pessoa para a experiência ou “mundo supositivo”. Em relação a como esses efeitos são alcançados, uma visão enfoca o impacto da técnica terapêutica ou do ambiente sobre o paciente, enfatizando processos “exógenos” e mecanismos, tais como a persuasão ou a sugestão, enquanto outra enfoca a resposta do paciente a seu próprio sofrimento, enfatizando processos “endógenos”, tais como o sono, o descanso, intuições, sonhos, dissociação, e episódios psicóticos.

Podemos pensar como um exemplo de processos “exógenos” os hinos de cura cantados nos trabalhos. O hino intitulado ‘quando tu estiver doente’, diz:

Quando tu estiver doente
Que o Daime for tomar
Te lembra do ser divino
Que tu chamou para te curar
Te lembrando do ser divino
O universo estremeceu
A floresta se embalou
Porque tudo aqui é meu
Eu já te entreguei
Agora vou realizar
Se fizeres como eu te mando
Nunca hás de fracassar

Quando este hino é cantado numa sessão, acredita-se que a força do

Daime está trabalhando para cura, levando as pessoas a pensar que podem ser curadas pela Lei do Merecimento por sugestão, sendo potencializada pelo efeito psicoativo da ayahuasca – que pode ser analisado como um processo “endógeno” crucial para o impacto terapêutico da cura. Muitos adeptos relatam que aconteceram curas ou entendimentos de estarem com alguma doença.

Durante este processo “endógeno”, que está vinculado ao efeito psicoativo da ayahuasca – a *força* – que é considerada como uma “*força estranha*”, um poder divino, uma *luz divina* que vem para clarear as pessoas e, neste sentido, tudo o que aparece na *força*, todo entendimento, toda experiência não pode ser contestada, pois são verdades divinas, dando o direito de o indivíduo que a experienciou tomar como verdade absoluta, pois ninguém pode contestar. Possibilitando ao sujeito, por meio dessas mirações, revelações, entendimentos, experiências ocorridas na *força*, guiar o seu sofrimento individual. O fiel é seu próprio curador, pois a religião ayahuasqueira permite que o indivíduo construa seu próprio discurso, atribua formas e significados particulares à sua própria doença, dentro da concepção de cura/doença explicitada anteriormente baseada no pressuposto reencarnacionista, ou seja, o “fiel-curador” com suas interpretações potencializa o impacto retórico da cura. A importância do processo endógeno nesta religião é indiscutível, pois a cura ocorre sem auxílio de um curador.

O *lôcus* da eficácia terapêutica está nas formas e nos significados particulares – isto é, no discurso – através dos quais os processos endógenos são ativados e expressos. Reconhecer esse papel do discurso resolve o paradoxo criado pela ativação de processos endógenos na ausência de um curador. O discurso é um processo semi-autônomo que tanto pode ser ajudado como aproveitado por quem está familiarizado com suas convenções. Levado adiante pela sua própria estrutura de implicações, o próprio discurso incorpora a eficácia terapêutica e o poder místico do divino “outro” (Csordas, 2008).

Para compreender a natureza específica dessa eficácia terapêutica é preciso construir uma hermenêutica da retórica cultural em funcionamento no discurso da cura. Como um aspecto do discurso, a retórica pode ser entendida como o seu “fio de corte” – o meio pelo qual os participantes no discurso são convencidos de sua validade e relevância. A noção de retórica ajuda no reconhecimento de que a cura depende de um discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiencia sofrimento ou aflição (Csordas, 2008, p. 50).

O Santo Daime possui um sistema de cura flexível, aberto para bricolagens. Soares (1994, p. 217) fala em uma doutrina plástica, aberta a sincretismos vários ou a reapropriações criativas relativamente livres, já que a alteração do campo visual-imagético (mirações) constitui o instrumento de trabalho espiritual mais nobre, dotados de superiores efeitos didáticos: a doutrina, exatamente por sua flexibilidade e abertura, é (re)construída e alcançada (pela via da graça divina) pelo sujeito de cada “viagem introspectiva”. Há um nexo entre símbolo e experiência na noção de que há uma retórica na *performance*, através da qual os símbolos moldam o significado para os participantes. A retórica, nesse sentido, é o poder de persuasão imanente na ação simbólica e na *performance* ritual. Assim, essa “retórica redireciona a atenção do suplicante para novos aspectos de suas ações e experiências, ou o persuade a lidar com os aspectos habituais da ação e da experiência a partir de novas perspectivas” (Csordas, 2008, p. 50).

É o que observamos no caso de uma fiel que começou a freqüentar o Santo Daime porque buscava a paz interior e passou a viver na *força* experiências ásperas e dolorosas, realmente vividas fisicamente como se fosse um parto difícil e de muito sofrimento de uma criança. Esta mulher tem três filhos, sendo que sofreu dois abortos espontâneos. Ela identificou seus sentimentos na *força* como os de um parto difícil, mas ela não entendia a compreensão desta vivência. Seguiu freqüentando o Santo Daime e passando por isso; logo teve, numa *força*, o entendimento de que ela em outra vida praticou muitos abortos e o Daime estava livrando-a deste carma, sendo que, depois de um ano passando mal em todos os rituais, ela pode ficar realmente livre e encontrar um novo sentido para sua vida, ocorrendo a “cura espiritual”, se sentindo mais tranqüila, mais confiante, em paz consigo mesma. Este caso mostra o quanto a maneira particular da fiel lidar com sua experiência constituiu o significado dessa experiência, dentro de um sistema básico de crença, o qual propiciou a ela criar significado. Para Soares (1994, p. 217), não há paradoxo, porque a construção resultante dos esforços individuais e subjetivos, que se traduzem em imagens, conceitos, relatos, ensinamentos, conclusões morais e emoções – sempre fortemente radicados nas experiências, por vezes ásperas e dolorosas, realmente vividas fisicamente – coincide, segundo as convicções compartilhadas, com a verdade cósmica, tornada acessível como dádiva divina.

Neste sentido, podemos compreender que na medida em que esse novo significado abrange a experiência de vida da pessoa, a cura passa a criar para ela uma nova realidade ou um novo mundo fenomenológico. Ao

começar a habitar nesse novo mundo sagrado, o suplicante é curado, não no sentido de ser restituído ao estado no qual ele existia antes da instalação da doença, mas no sentido de ser “transportado” retoricamente para um estado dissimilar das duas realidades, de pré-doença e de doença. Essa realidade constitui-se como uma transformação das realidades de pré-enfermidade e de enfermidade (Csordas, 2008, p. 51).

O indivíduo necessita restituir sentida a intensa experiência da *força*, como demonstrado no caso acima, e, apesar da flexibilidade encontrada para tal atribuição de sentido, ele o faz à luz da cosmologia implicada dentro da “doutrina plástica”. O discurso reafirma a cosmologia, isto é a verdade da crença – toda doença/cura é espiritual a partir da lei do merecimento, da lei da reencarnação, da lei do carma, da lei da causa e efeito. Ao fazer a ligação do aspecto retórico do discurso com os processos endógenos, sugere-se que a transformação ocasionada pela cura opera em múltiplos níveis. A experiência de cura é uma experiência de totalidade até onde os processos endógenos ocorrem em níveis fisiológicos e intrapsíquicos, e a retórica age tanto no nível social de persuasão e influência interpessoal, quanto no nível cultural de significados, símbolos e estilos de argumento (Csordas, 2008, p. 51). Assim, de acordo com Soares (1994, p. 219), as claves de interpretação do indivíduo são afirmadas coletivamente e o triunfo individual realiza a glória coletiva, reforçando o grupo, sua identidade, seus valores, sua retórica discursiva.

Csordas (2008, p. 53-70) assenta as bases para a identificação dos componentes fundamentais da retórica, através dos quais os processos endógenos são controlados e a transformação da cura é alcançada. A retórica de transformação precisa completar três tarefas intimamente relacionadas: 1) Predisposição, 2) Empoderamento e 3) Transformação. Analisarei como a cura nesta religião ayahuasqueira completa essas tarefas.

Na retórica de Predisposição existe um nível de força de persuasão imbricado no cenário social da cura que predispõe os suplicantes ao tipo de experiência que a cura proporciona. Encontrei três fortes alegações no Santo Daime. A primeira é o querer. “*Daime não é coisa que se convide tem que querer*”; “*Tu tem que querer a cura, tem que querer a mudança, ter vontade de mudar*”. Assim, o querer é o primeiro passo dentro de uma “receptividade” que devem ter aqueles que almejam uma “cura espiritual”. A segunda, a confiança. “*Confiar no Daime e deixar ele trabalhar, ele sabe*”. Como diz o hino: “*Confia, confia, confia no poder, confia no saber, confia na força, aonde pode ser*” e “*Confiar no Mestre*”. Tem que se confiar que se está numa experiência guiada

pelo astral, pelo Mestre Irineu e pelo padrinho que está dirigindo a sessão. Daí decorre a terceira retórica que é a entrega: “*se entregar para o Daimê*”, “*se entregar a esta força*” e não lutar contra as experiências, pois, por mais dolorosas e difíceis que sejam, depois tudo ficará bem e tudo tem uma razão de ser, uma compreensão.

Na Retórica de Empoderamento, o suplicante deve ser persuadido de que a terapia é eficaz – que ele está experienciando os efeitos curativos do poder espiritual. Os “*poderes do Daimê*” é o motivo-chave para todos os daimistas. Como diz o hino: “Eu tomo essa bebida que tem poder inacreditável”. O chá ayahuasca é considerado uma planta professora, poderosa, que ensina, que expande a consciência, aumenta a percepção, mostra a realidade divina, é milagrosa, misteriosa, é um veículo que faz entrar em contato com Deus, com o mestre. Com relação à força de persuasão, há uma retórica cultural nesta religião que traduz os processos endógenos como experiência do sagrado. O impacto retórico do poder da bebida sagrada é uma função da maneira como ela é baseada na experiência concreta. Para a cura ritual, dois aspectos principais de empoderamento são considerados: o papel de símbolos somáticos, o processo fisiológico e a interpretação de expressão espontânea dos processos endógenos.

A *peia* é o nome designado a um dos efeitos fisiológicos de fundamental importância para o processo de cura que se referem aos mal-estares físicos, vômitos e diarreias. A *peia* também se refere a sentimentos desagradáveis, como angústia e pânico. Segundo os daimistas, é quando a *força* “*te acocha*”, te tira do “*conforto*”. A *peia* é considerada uma limpeza no nível físico e uma disciplina necessária para desbloquear resistências e cristalizações no nível interior. Quanto à *peia*, pode-se pensar que é mais no apelo à totalidade incorporada na união física do que na transferência mágica de poder do chá que reside grande parte da força de persuasão da *peia*. Isso não serve para argumentar que o elemento mágico está completamente ausente, a *peia* vem acompanhada do ato “religioso”.

Quanto ao significado atribuído a certa “espontaneidade” que ocorre durante a *força* acompanhando a *peia*, as *mirações*, que são mensagens, vozes, memórias de eventos passados e imagético visual pela emergência espontânea do pré-consciente, a retórica de empoderamento estabelece esses processos endógenos como manifestações do poder milagroso. “*O Daimê ensina que o verdadeiro Deus está dentro de ti*”. Para o suplicante em cura, a intuição espontânea, as *mirações*, a memória ou as mensagens são motivadas ou orientadas como uma manifestação de poder divino; não é uma conquista

humana, mas um dom, uma benção do poder divino. Com relação à força de persuasão, encontramos uma retórica cultural que traduz os processos endógenos como experiência do sagrado, que invoca um elemento facilmente observado (mas não tão facilmente) que é a sua extraordinária imunidade à contradição. As mensagens, as *mirações* e a memória experienciadas na força trazem espontaneamente ao suplicante um entendimento, uma instrução e/ou uma compreensão do alto, consideradas como estando além do onde ele poderia chegar através de seus próprios processos mentais, como em uma psicoterapia clássica (analogia muito corrente entre os daimistas). “Nada que vem na força pode ser contestado, mas pode ser examinado”, ou seja, o discernimento é concebido tanto como um tipo de sexto sentido espiritual para discernir a presença concreta do mal (que muitas vezes pode estar assediando o indivíduo que não está bem “firmado”) quanto como um tipo de bom senso espiritualmente intensificado para o suplicante dirigir seu trabalho e chegar à raiz de seu problema. Englobando esses dons está o dom da “cura” *per se*, que é visto como intensificação divina do poder do chá.

A qualidade extremamente vívida ou eidética das imagens visuais, as *mirações*, experienciadas pelos suplicantes intimamente relacionadas aos efeitos químicos da ayahuasca – a *força*, e tudo que dela advém intensificam a percepção do poder espiritual, como fica evidente em muitas declarações de que a *miração* não é imaginação, não é alucinação, ela é real.

Na Retórica de Transformação, o suplicante deve ser persuadido a mudar – isto é, ele deve aceitar a transformação comportamental cognitiva/afetiva que constitui a cura dentro do sistema religioso. Esse movimento equivale a uma reconstrução do sujeito, a “reforma íntima” como se referem alguns daimistas ligados a psicoterapia reencarnacionista⁵. A regressão a vidas passadas proporcionada pela ayahuasca, e muitas vezes, pela combinação de sessões de regressão sem o uso do chá, ocorridas paralelamente aos rituais religiosos, é um modo complementar de redirecionar a atenção do suplicante para a sua ação e experiência, a fim de chegar à construção de um sujeito que seja saudável, integral e “santo”. A crença reencarnacionista, aliada à presença divina, é o elemento retórico mais poderoso na visualização da cura. A presença divina é “levada a percorrer” toda a vida pregressa do suplicante e quais outras vidas for necessárias acessar, a fim de demonstrar concretamente o sentido desta vida, da evolução espiritual e que “*Deus realmente sempre esteve ali*”, embora muitas vezes não fosse percebido na antiga concepção de si. Nesse processo, o sentido da vida inteira do indivíduo é transformado pela inserção concreta da presença de Deus,

Jesus, Mestre Irineu. Ao mesmo tempo, no interior de várias sessões, dos rituais religiosos, toda a vida da pessoa é revista (em contraste com o longo tratamento da psicanálise e de outras terapias). A configuração temporal de uma vida e de outras é reduzida de tal forma que pode ser experienciada como um todo no presente. Essa combinação concreta de presença divina e de construção de uma vida nova (ou passado novo) no presente é a chave retórica para a transformação pessoal na cura daimista.

A cura não é efetuada por mãos humanas, mas por Deus, pelo próprio Jesus ou sua reencarnação (Mestre Irineu), através do chá. Esse é o veículo que faria o sujeito entrar em contato com Ele. Ao mesmo tempo, o papel do suplicante não é inteiramente passivo. A doutrina prega que tudo vem através do merecimento por algo feito nessa ou em outra vida. Como diz o padrinho Alan: *“Acreditamos que alma reencarna em outros corpos. E nessas vivências muitas vezes a gente se perde, comete erros e esses erros, pela justiça divina tem que serem reparados”*. De acordo com a lei Espiritual do Livre arbítrio: *“O plantio é livre, mas a colheita é obrigatória”* e neste sentido a doença, o sofrimento, é um reflexo, uma consequência, uma decorrência dos atos passados e uma necessidade divina de um projeto evolutivo espiritual, ocorrendo um aprendizado, uma transformação pessoal voltada para uma *“prática do bem”*. E essa transformação é o que, muitas vezes, possibilita a *“cura espiritual”*, bem como a caridade ao próximo, a necessidade de sermos todos irmãos e do perdão para os responsáveis por danos emocionais passados. A retórica de transformação exige a participação ativa do suplicante e o seu compromisso declarado de *“mudar as ideias”*.

Posteriormente Csordas (2008, p. 84-100) faz um refinamento dos elementos do processo terapêutico, cuja especificidade consiste na disposição de participantes, experiência do sagrado, negociação de possibilidades ou elaboração de alternativas, e realização da mudança. O método de análise retórica do processo terapêutico proposto pelo autor trata a cura como um discurso que ativa e dá forma significativa aos processos de cura endógenos, fisiológicos e psicológicos no paciente. O efeito básico é redirecionar a atenção do (a) paciente para vários aspectos de sua vida, de forma a criar um novo significado para essa vida e transformar o sentido de ser uma pessoa inteira e saudável. É nesta perspectiva que analisarei a *“cura espiritual”* de J no Santo Daime.

A “Cura Espiritual” de J no Santo Daime

Conforme o modelo proposto por Csordas (2008), este relato enfatiza o entendimento que a paciente tem de seu problema, suas experiências do processo de cura, e como ela integra o seu resultado na sua vida subsequente. Assim, não está inclusa a descrição dos procedimentos cerimoniais do ritual do Santo Daime.

J⁶, 37 anos, está no terceiro casamento; seu atual marido é médico psiquiatra terapeuta reencarnacionista de 63 anos. Ela é adepta há dois anos do Daime, sendo fardada. Possui duas filhas, uma de dez anos e outra de seis, uma de cada casamento anterior. Ele possui quatro filhos de quatro casamentos anteriores e está há treze anos dentro das religiões ayahuasqueiras, primeiramente na União do Vegetal e, atualmente, no Santo Daime, onde recebeu do Astral toda base do método de psicoterapia reencarnacionista. J frequentou a Igreja Católica desde criança, sendo uma religiosa fervorosa. Aos 20 anos buscou o Espiritismo, porque escutava vozes e não sabia o que fazer, muitas vezes pensando que estava louca.

Primeiro eu busquei o espiritismo porque ouvia coisas. Todos os dias ouvia me chamarem no portão da minha casa. Era voz de homem, mulher, criança. Chegava lá e não tinha ninguém. Achava que estava ficando louca. Aí no espiritismo me orientaram a rezar por essas vozes que eram almas pedindo ajuda. Foi o que eu fiz, eu rezava e as vozes sumiam por um mês ou dois e voltavam – aí eram outras pedindo ajuda. Eu sou médium, na verdade eu sempre enxerguei. Com treze anos de idade eu enxergava a aura das pessoas, a energia das pessoas. Tanto que na escola ao invés de estudar eu ficava viajando. Eu ficava olhando essa energia que eu via nas pessoas e que eu nem sabia o que era na época. Na verdade já estava comigo tudo isso (J).

J ficou dois anos no espiritismo e depois voltou para igreja católica, na qual toda sua família é praticante. Voltou a buscar o espiritismo depois dos 30 anos, por questões emocionais, a partir de sua segunda separação conjugal. J relata ter sido curada no Daime de uma tristeza e uma mágoa que sentia há muitos anos, de outras vidas. Conseguiu se livrar do carma que tinha nos relacionamentos conjugais, na qual nunca era feliz. Ela e o atual marido tinham este mesmo carma, pois descobriram, através do Daime e de regressões a vidas passadas, que ambos fizeram um pacto de amor, prometendo nunca mais ficar com outras pessoas. E era o que acontecia: ambos tiveram muitos relacionamentos e casamentos problemáticos, nos

quais não conseguiam permanecer com seus companheiros e serem felizes. J é massoterapeuta há sete anos. Atualmente também é terapeuta reencarnacionista com o marido, ambos moram na comunidade do Santo Daime e trabalham em parceria voltados para “cura espiritual” das pessoas. Na igreja do Santo Daime Céu de São Miguel da qual fazem parte já realizaram muitas regressões em muitos adeptos. Diz J: *“Hoje eu já sei o que eu vim fazer aqui dentro do Daime. Hoje eu já sei que eu estou aqui para trabalhar com o Daime de cura. Eu vim trabalhar para cura”*.

J relata da seguinte forma sua experiência com o Daime e o entendimento de sua doença/cura visto a partir da libertação de um carma:

Eu freqüentava uma escola de massoterapia em Passo Fundo [...] E eu tinha uma amiga lá e o M. (seu marido) tava dando um curso de reencarnação. Ela me convidou para fazer o curso e eu disse que não porque eu tinha medo dele, sem conhecê-lo e sem saber por quê. Então [...] ela me obrigou praticamente a ser apresentada para ele. Ele me disse que este medo que eu sentia era de outra vida passada, ele disse que eu tinha que fazer uma regressão e foi embora para Porto Alegre. [...] O que aconteceu foi que eu entrei em regressão sozinha. Eu já freqüentava a casa espírita e eu via muita coisa dentro da minha casa e uns dias depois eu ouvi uma voz que disse vai para o teu quarto e fecha teus olhos [...] Aí eu obedeci [...] e vi uma imagem como se eu fosse uma moça de cabelos longos, crespos, vestida de noiva, entrando numa igreja e eu casei com uma pessoa e a minha surpresa que essa pessoa que eu estava casando era o M, só que numa outra vida e quando eu sai com ele da igreja depois da cerimônia tinha um homem nos esperando do lado de fora que assassinou ele. Nós juramos ser eternamente um do outro e de mais ninguém. [...] Daí passou um mês e quando o M voltou e eu conversei com ele [...], Ele me disse vamos no Daime? Ele disse é um chá [...] Aí eu tomei o chá pela primeira vez [...] e comecei a bailar e a sentir algo muito forte que eu não sabia o que era [...] o M olhou para mim e eu olhei para ele e aconteceu uma coisa que foi mágica que eu não sei explicar até hoje. Eu vi uma explosão de cores e foi como se a gente tivesse se reencontrado um ao outro. Daí terminou a sessão e tal, todo mundo se abraça como em todas as sessões e ele veio, me abraçou e me disse as seguintes palavras: Tu é a mulher da minha vida que eu procuro há muitos anos, que eu estava procurando e pedindo para o Daime me trazer e ele me trouxe e é tu. Eu não sei como posso te dizer isso, eu não te conheço e sinto isso por você! A partir daquele dia a gente ficou junto, 20 dias depois a gente colocou as alianças [...] a gente casou dentro do Daime aqui na Igreja Céu de São Miguel. E aí eu comecei a freqüentar o Daime. E aí tudo foi se abrindo [...] O Daime curou minha tristeza, as mágoas que eu tinha, meu carma, me deu o meu amor, abriu minha mediunidade que eu vinha buscando há muito tempo me mostrou

quem eu sou com todos os meus defeitos e todas as qualidades. Hoje eu sei quem eu sou. Sou muito grata.

A cura no Santo Daime é baseada em uma *filosofia da auto-estima*. Através da ingestão sacramental da ayahuasca, o paciente adquire uma profunda conexão pessoal com o sagrado. O princípio terapêutico da cura é *didático*. A doutrina, por sua flexibilidade e abertura, é re(construída) e alcançada por meio desta conexão com o sagrado. De acordo com Soares (1994, p. 217), a doutrina plástica é produzida como percepções sensoriais reveladas misticamente e investida pelo fluxo de imagens, visto que, a alteração da consciência efetuada pela ingestão do chá afeta, sobretudo o campo visual-imagético, provocando freqüentemente o que os daimistas chamam de *mirações*, que acabam constituindo o instrumento de trabalho espiritual dotado de superiores efeitos didáticos. Na sua tese de doutorado em sociologia: “O Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos”, Oliveira (2008) analisa a relação entre ensino e aprendizagem a partir dos hinos, do transe e da *performance*.

O princípio *didático* está em ter um entendimento de seu problema, bem como a ideia de que o sofrimento é uma ferramenta de aprendizado. “*É algo que tu tem que passar*”. É um critério compartilhado de êxito na cura de que o paciente venha a “entender”, tenha um entendimento de sua doença/cura, um entendimento que é de natureza solitária. Observe o relato de J:

Com o Daime eu melhorei a minha tristeza. Eu era uma pessoa muito triste, eu me escondia porque eu vim nessa vida para não me esconder mais. Eu já passei várias vidas triste e me escondendo. Então eu venho hoje nesta vida para não me esconder mais, eu vim para falar, eu vim para aparecer. Eu trabalhei muita mágoa no Daime, muita tristeza. Eu já acessei oito vidas passadas senão mais. Com o Daime eu não vejo situações de vidas passadas, com o Daime eu sinto a tristeza, a mágoa, eu tenho sentimentos e quando tu faz a regressão tu vê o que tu fez, o que tu foi, o que tu era. Quando tu toma Daime aflora [...] No Daime é assim ta tudo errado e ta tudo certo. Quando tu ta passando por uma *peia*, que são os momentos difíceis de mal estar, de *mirações* e outros sentimentos aflorados ta tudo errado, mas ta tudo certo porque depois tu vai ver o porquê de tudo aquilo. No começo tu não entende o que tu sente, o que tu passa no Daime. O Daime aflora muitas coisas e o entendimento vem depois. O nosso grande professor é o Daime, tu tem que tomar Daime e ir aprendendo.

As situações de *peia* mostram o quanto a cura desafia as forças do

caos no seu próprio domínio ontológico, afirmando que, por trás de sua elocução aparentemente sem significado, reside uma ordem moral e cosmológica inabalável e divinamente motivada (Csordas, 2008, p. 65).

O primeiro componente do modelo de processo terapêutico proposto por Csordas (2008) é a *disposição* dos suplicantes, tanto no sentido psicológico do seu temperamento predominante ou da tendência a se envolver em *performance* ritual, quanto no sentido físico de como eles se colocam frente à rede social e aos recursos simbólicos da comunidade religiosa. No tocante à *disposição* é evidente que J estava culturalmente disposta a aceitar a sua história cármica, pois ela já tinha uma crença mística religiosa em sua mediunidade e na reencarnação, tanto é que já havia passado pelo espiritismo, porém não encontrando alívio para suas mágoas e tristezas. J relata da seguinte maneira sua experiência no catolicismo e no espiritismo e a relação com o Daime:

Antes de chegar no Daime eu era da igreja católica, desde criança eu era muito católica [...] Eu participei do CLJ que é um curso juvenil dentro da igreja católica, sempre fui líder nessa parte, sempre trabalhando com as pessoas que iam entrar para dentro do CLJ. Sei tudo do culto da igreja católica, sempre tive lá dentro, eu sentia a força da comunhão, que é uma força muito grande. Eu acredito muito no Espírito Santo, eu trabalho com essa força, ela existe dentro do Daime também. Mesmo não se comungando, mas tomando o chá, existe a força do Divino Espírito Santo. Na verdade o Daime é religioso, ele é religioso porque o nosso fundador que é o Mestre Irineu ele é muito religioso, tanto que se reza Pai-Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha, se acredita no poder do Divino Espírito Santo. É uma continuidade na verdade. A diferença do Daime para Igreja católica é que é todo um ritual e que na igreja católica você não se trabalha para se olhar os seus defeitos, as suas coisas e dentro do Daime você não tem como entrar nessa religião e não se olhar, não se melhorar. [...] Eu fui do espiritismo também antes de chegar no Daime. Eu estava no espiritismo, estudando o espiritismo, trabalhando no espiritismo, psicografando com as entidades que chegavam para trazer mensagens e daí quando eu entrei no Daime é como se eu comesse tudo de novo. Como se fosse uma escadinha de começar tudo de novo. A mediunidade foi abrindo uma outra forma, hoje a minha mediunidade é aberta para enxergar, ouvir, sentir, até o olfato, paladar, tudo abriu. Então hoje é um outro trabalho que eu faço. Eu sou médium de transporte, eu saio do corpo dentro do trabalho e viajo com a entidade que esta comigo para trabalhar com cura.

O segundo componente é a *experiência do sagrado*, levando em consideração a formulação religiosa da condição humana em relação ao divino,

o repertório de elementos rituais que constituem manifestações legítimas de poder divino, e variações nas capacidades individuais para experiência do sagrado que possam influenciar o curso do processo terapêutico. É notório que a experiência do sagrado no Santo Daime se dá na *força*, na *miração*, pelas percepções sensoriais, pelo campo visual-imagético multissensório, imagens táteis, sinestésicas e visuais de inspiração divina e extremamente vívidas. J tem um senso vívido do sagrado e uma vida impregnada com a dimensão sagrada da espiritualidade, pois ela vive na comunidade e para ela viver na comunidade é viver na espiritualidade e em contato com o divino vinte e quatro horas por dia. Sua experiência do sagrado é extremamente forte, onde ela, após curar suas tristezas e mágoas, atinge o êxtase, a paz, a harmonia, o amor ao próximo. É uma experiência transcendente e imanente do sagrado e tem a ver com a qualidade sensorial da experiência. É numinosa, sobrenatural, etérea e fora do comum. Essa experiência intensa do sagrado é muito associada à ayahuasca, considerada um enteógeno – capaz de suscitar Deus dentro de si.

Podemos observar no trecho do relato no qual ela conta do momento mágico que ela até hoje não sabe explicar no qual olhou para o seu atual marido viu uma explosão de cores e sentiu como se estivesse o reencontrado. Ela relata que, neste momento, emergiu em uma experiência do sagrado. “*Foi como um conto de fadas*”, ela complementa no decorrer da entrevista. A experiência sagrada está diretamente relacionada ao efeito da ayahuasca – caracterizada como detentora de propriedades psicoativas, enteógenas como foi discutido anteriormente. Nesse caso, J já tinha experiências visionárias com este homem antes de beber o chá, nas quais a eficácia da cerimônia e a experiência do sagrado tiveram relação com o senso ampliado e intensificado da sua vida. Embora as visões e outros fenômenos sensoriais induzidos pela ayahuasca ocorram e tenham seu lugar, “o contexto ritual definido por um foco na cura tende a dar à experiência do sagrado uma forma de imediatidade e profundidade bem como um conteúdo de significação emocional e interpessoal” (Csordas, 2008, p. 283).

J encontrou a partir da experiência sagrada um significado para sua história de vida. Na segunda vez que bebeu o chá ela relata outra experiência com o sagrado que somada à primeira decorreu no seu processo de conversão:

Na segunda sessão eu fui e tava de olhos fechados e eu senti como se tivessem duas mãos no meu rosto e elas virassem o meu rosto e aí disseram assim para

mim abre os teus olhos e quando eu abri, eu vi a imagem do Mestre Irineu, que é negro né. Eu olhei e pensei quem é que é este homem? Aí eu olhei para ele e veio girando uma estrela dele até o meu centro onde tem o terceiro olho e entrou a estrela em mim e aquilo me deu uma emoção muito grande, indescritível. Mas eu não sabia o que era a estrela, o que era o fardamento, que o Mestre Irineu tinha fundado a doutrina. E quando chegou no final da sessão eu perguntei para o M quem era aquele negro e ele respondeu que era o Mestre Irineu o fundador da doutrina. Aí ele me explicou sobre o Mestre Irineu que até então eu não sabia. Eu sabia que era uma doutrina que tomava o chá, mas não sabia quem tinha feito. Daí eu contei para ele sobre a estrela e ele me disse que eu fui fardada no astral, porque o fardamento na cerimônia religiosa se coloca uma estrela no peito e ele me disse: Tu foi escolhida para ser um soldado do Mestre.

Pode-se pensar que a *miração* não é mera representação, mas possui uma materialidade enraizada na experiência corporificada que é ao mesmo tempo constitutiva do poder divino e evidência de eficácia. Essa materialidade é ainda mais instigante, porque arregimenta em *performance* ritual o entrelaçamento existencial do tátil e do visual. O significado não se *anexa* à experiência, mas é constituído pela forma com que um sujeito *participa* da experiência. E experiência, nesse caso – a experiência da transformação – é a significância do significado (Csordas, 2008).

O terceiro componente é a *elaboração de alternativas* ou negociação de possibilidades que existem dentro do “mundo presumido” da pessoa afligida. Os sistemas de cura podem formular essas alternativas, em termos de uma variedade de metáforas, e podem utilizar meios rituais ou pragmáticos que encorajem a atividade ou a passividade; contudo, as possibilidades devem ser percebidas como reais e realísticas. Podemos observar, no caso de J, que, enquanto sua experiência define-se como sagrada, seu conteúdo, então, cumpre a terceira função terapêutica da *elaboração de alternativas*. Ao mesmo tempo em que a religião ayahuasqueira sugere certo grau de empoderamento da bebida sagrada, a responsabilidade de transformação é do sujeito, pois “*tem que querer*” e “*depende do teu merecimento*”. Assim, a elaboração de alternativas está ligada ao novo conteúdo de significação (a cura altera o significado de um problema ou é constituída por essa mudança de significado) e ao sentimento de confiança, e ao novo status que J passou a ocupar (de sofredora passou a ser uma pessoa livre de um carma, recebeu o dom da mediunidade e pode auxiliar em curas). Ou seja, há um problema – a tristeza e infelicidade em relacionamentos conjugais e o significado desse

problema é estável até que seja transformado e resolvido pela retórica da cura – tudo tinha a ver com o plano espiritual e com outras encarnações. J relata da seguinte forma suas experiências com o Daime após receber a cura e abrir a mediunidade:

O Daime abre a tua mediunidade, te dá presentes, mas te cobra também. Durante os trabalhos eu saio do corpo e viajo com a entidade que esta comigo. Eu vou para outros países, eu vou para dentro de hospitais. Esses tempos tive uma passagem que eu fui para um lugar que havia crianças passando algum perigo que até hoje eu não sei o que foi. Quando eu estou fora do corpo eu não escuto nada, eu sei que estão tocando os hinos, mas não sei o que se passa, hoje eu tenho ajuda do Padrinho e da Madrinha que me apóiam porque até eu entender o meu trabalho foi muito difícil para mim. A mediunidade é como se fosse uma corda bamba. Ou tu vai para o lado da loucura ou tu vai para o lado da mediunidade. Ou tu trabalha ou tu enlouquece, porque é uma coisa que você não pode questionar, tu tem que apenas trabalhar.

O quarto componente é a *realização de mudança*, inclusive o que conta como mudança é o que é considerado significativo pelos participantes. Isso pode ocorrer de forma incremental e irrestrita, sem um resultado definitivo. No caso de J, a cura incluiu o objetivo simbiótico, ao incorporar significado religioso há o encorajamento a habitar, a fazer parte da comunidade religiosa, visto que o processo de cura religiosa se mistura com toda trajetória de vida da pessoa, a busca espiritual e há uma organização religiosa que movia J, que passou a residir na comunidade e a trabalhar para cura. “*Eu sempre dizia antes de conhecer o M, antes do Daime, que eu não queria ser mais uma pessoa a passar por este mundo, que não era este o meu objetivo, que eu queria fazer alguma coisa maior, ajudar*”.

A fé de J no Daime ficou forte desde então, mas também é evidente que essa experiência é sobreposta a uma espiritualidade preexistente. Além da transformação pessoal relatada por J a cura ritual também é dirigida à manutenção. J segue participando de todos os rituais e engajada na sua espiritualidade e missão.

O caso de J ilustra, como propõe Csordas (2008), o quanto a compreensão do processo terapêutico deve ser levada além do evento ritual de cura até uma determinação de como o processo terapêutico fica integrado na trajetória de vida do paciente.

Notas

* Mestre em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS.

¹ A pesquisa etnográfica com ênfase na observação-participante bem como a realização de entrevistas centradas não-diretivas com os membros daimistas da Comunidade do Céu de São Miguel, ocorreu durante o período de maio de 2008 a dezembro de 2009, tendo como fruto a dissertação de mestrado em Antropologia Social “Entre a Rosa e o Beija-Flor: Um estudo antropológico de trajetórias na União do Vegetal (UDV) e no Santo Daime” defendida e aprovada em 21 de maio de 2010 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

² Entrevista concedida em 10 de maio de 2008.

³ Miração é o termo daimista referente as imagens contempladas sob o efeito do chá ayahuasca. Esta terminologia será melhor discutida posteriormente.

⁴ Mesa Branca é a prática da mediunidade espiritualista com base nos ensinamentos de Jesus e desenvolvida a partir das orientações de um ou mais guias espirituais (espíritos ou entidades que cuidam dos trabalhos da casa). Apesar de estar presente em alguns cultos religiosos sob o nome de “Umbanda de Mesa” e “Sessão Astral”, a Mesa Branca é praticada de forma independente e normalmente não está ligada diretamente a qualquer religião.

⁵ A psicoterapia reencarnacionista fundada por um membro daimista e aderida por alguns daimistas do Céu de São Miguel é considerada uma psicoterapia criada pelo mundo espiritual baseada na regressão terapêutica. É uma terapia similar a realizada no período inter-vidas, e é endereçada às pessoas que querem saber para o que reencarnaram e desejam aproveitar realmente esta atual encarnação, no sentido da sua reforma íntima. O tratamento com psicoterapia reencarnacionista consiste de consultas e sessões de regressão.

⁶ Entrevista concedida em maio de 2009.

Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. *Filosofia, Educação e Religião: Conexões a partir do Santo Daime*. Anais do 18º ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL DO NORTE E NORDESTE realizado entre 1-4 de julho de 2007, Maceió-AL. Disponível em: <http://www.neip.info/> Acesso em: 15 de fev.2010.
- ALVERGA, Alex Polari de. Introdução ao Evangelho de Sebastião Mota. In: MOTA, S. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Impresso pela Folha Carioca para CEFLURIS Editorial São João, 1998.
- BRISSAC, Sérgio Góes Telles. *Alcançar o alto das cordilheiras: a vivência mística de discípulos urbanos da União do Vegetal*. IX JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA. Seminário temático nº 5: Mística, transe e possessão: olhares sociológicos. Rio de Janeiro, 1999.
- BRITO, Glacus de Souza. Farmacologia Humana da Hoasca (Chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2002.

COUTO, Fernando de La Rocque. Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2002.

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

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá*. Tese de mestrado em Antropologia Social. UFSC, 1991.

GROISMAN, Alberto e Ari Sell. Healing Power: cultural-neurophenomenological therapy of Santo Daime. In: WINKELMAN, M. & W. Andritzky (eds.) *Yearbook of crosscultural medicine and psychotherapy*. Berlin, Verlag, 1996.

LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2002.

MONTEIRO da SILVA, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições: A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2002.

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra de. *Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos*. Tese de doutorado em sociologia. Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.

PELÁEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo. Interpretações a “cura espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.

_____. Santo Daime, Transcendência e Cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora mercado das Letras, 2002.

ROSE, Isabel Santana de. *Espiritualidade, terapia e cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UFSC, 2005.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: *O rigor da indisciplina*. Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.