



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO – UFMT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL -
PPGAS

ANA CAROLINA MAGALHÃES ROCHA

ENTRE O ECOLÓGICO E A ESPIRITUALIDADE:
UMA ETNOGRAFIA DE UM ESPAÇO DE VIVÊNCIAS MÚLTIPLAS NA
BAIXADA CUIABANA.

CUIABÁ
2022

ANA CAROLINA MAGALHÃES ROCHA

ENTRE O ECOLÓGICO E A ESPIRITUALIDADE:
UMA ETNOGRAFIA DE UM ESPAÇO DE VIVÊNCIAS MÚLTIPLAS NA
BAIXADA CUIABANA.

Dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMT) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Professora Dr^a Flávia Carolina da Costa.

CUIABÁ

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

R672e Rocha, Ana Carolina Magalhães Rocha.
ENTRE O ECOLÓGICO E A ESPIRITUALIDADE: UMA
ETNOGRAFIA DE UM ESPAÇO DE VIVÊNCIAS
MÚLTIPLAS NA BAIXADA CUIABANA [recurso eletrônico] /
Ana Carolina Magalhães Rocha Rocha. -- Dados eletrônicos (1
arquivo : 116 f., pdf). -- 2022.

Orientadora: Flávia Carolina da Costa Costa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato
Grosso, Departamento de Antropologia e Museu Rondon,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Cuiabá,
2022.

Modo de acesso: World Wide Web: <https://ri.ufmt.br>.
Inclui bibliografia.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: "Entre o ecológico e a espiritualidade: uma etnografia de um espaço de vivências múltiplas na baixada cuiabana"

AUTORA: MESTRANDA ANA CAROLINA MAGALHÃES ROCHA

Dissertação defendida e aprovada em **26 de 08 de 2022**.

COMPOSIÇÃO DA BANCA EXAMINADORA

1. DOUTORA FLÁVIA CAROLINA DA COSTA (Presidente Banca / **Orientadora**)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

2. DOUTORA HELOISA AFONSO ARIANO (Membra Interna)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

3. DOUTOR MARCOS CASTRO CARVALHO (Membro Externo)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

4. DOUTOR ALOIR PACINI (Suplente)

INSTITUIÇÃO: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

CUIABÁ, 26/08/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Flávia Carolina da Costa**, **Usuário Externo**, em 31/08/2022, às 16:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **HELOISA AFONSO ARIANO**, **Docente da Universidade Federal de Mato Grosso**, em 01/09/2022, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Castro Carvalho**, **Usuário Externo**, em 09/09/2022, às 11:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufmt.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5036402** e o código CRC **DFC94D4D**.

Referência: Processo nº 23108.068946/2022-94

SEI nº 5036402

Dedico essa dissertação a minha família, que tanto me apoiou durante esse processo. A todos que perderam alguém durante a pandemia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a bondade e a graça Divina que me surpreendeu florescendo em minha vida quando eu não mais poderia imaginar. Aos meu pais, Silvio Luiz da Rocha e Aparecida da Dolores Magalhães Rocha e a minha irmã Aline Magalhães Rocha que foram meus alicerces durante os dias mais sombrios. A todos os meus amigos e familiares que estiveram próximos, sem ordem de importância.

EPÍGRAFE

Entrega o teu caminho ao teu Deus, confia nele, e o mais ele fará. (Salmos 37:5)

RESUMO

Essa dissertação teve como objetivo analisar etnograficamente a Horta Pegada Nórdica, localizada em Várzea Grande, estado de Mato Grosso. Interessou-nos, sobretudo, compreender como o termo “ecológico” vai sendo agenciado pela horta em questão e por suas relações com a doutrina do Santo Daime. A pesquisa buscou analisar a *vida saudável* e *vida sustentável*, dentro doutrina daimista e suas relações com os participantes da igreja, os moradores do loteamento e os consumidores da horta em uma grande rede de tensionamentos, cujos pilares observados foram as práticas alimentares e espirituais – noções também correntes no senso comum, mas que foram problematizadas nessa dissertação sob a perspectiva da pesquisa etnográfica e da teoria antropológica. As coletas dos dados foram realizadas nos rituais daimistas, nas feiras, em cursos, entre outras atividades que ocorriam na Horta. Concluiu-se que o espaço da horta remete a espiritualidade adotada pelos seus praticantes. Seu espaço é de ritual e de moradia, de restauração do espírito, a horta é uma conexão entre o sagrado e profano, a cura e a doença, o eco(lógico) e o capitalismo. Ao tomar o Daime, os praticantes visando uma pureza da alma e do corpo físico, conseqüentemente acabam por alterar, tanto seus hábitos alimentares coletivos quanto individuais. O espaço da Horta e a conexão com o divino e com a natureza apregoa que os participantes do Daime adotem uma alimentação mais saudável, sem ou pelo menos com menos agrotóxicos, optando por uma alimentação orgânica.

Palavras-chave: Horta Pegada Nórdica. Daime. Etnografia. Antropologia.

ABSTRACT

This dissertation aimed to ethnographically analyze the Horta Pegada Nórdica, located in Várzea Grande, state of Mato Grosso. Above all, we were interested in understanding how the term “ecological” is being used by the vegetable garden in question and its relations with the Santo Daime doctrine. The research sought to analyze healthy living and sustainable living, within the Daime doctrine and its relationships with church participants, residents of the allotment and garden consumers in a large network of tensions, whose pillars observed were food and spiritual practices - notions also current in common sense, but which were problematized in this dissertation from the perspective of ethnographic research and anthropological theory. Data collection was carried out in Daimist rituals, at fairs, in courses, among other activities that took place in Horta. It was concluded that the garden space refers to the spirituality adopted by its practitioners. Its space is for ritual and housing, for restoring the spirit, the garden is a connection between the sacred and the profane, healing and disease, eco(logical) and capitalism. When taking the Daime, practitioners aiming for a purity of the soul and physical body, consequently end up changing both their collective and individual eating habits. The Horta space and the connection with the divine and with nature proclaims that Daime participants adopt a healthier diet, without or at least with less pesticides, opting for organic food.

Keywords: Nordic Footprint Garden. Dai me. Ethnography. Anthropology.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1- A IGREJA.....	15
1.1 O Santo Daime	15
1.1.1 Conhecendo o Daime	25
1.2 O Ritual.....	28
1.3 Ayahuasca.....	34
1.4 A hierarquia e a farda	36
1.5 Estrutura da comunidade na relação com as igrejas periféricas	40
1.6 Religião, Ritual e Crença.....	43
1.6.1 A eficácia simbólica	48
1.6.2 A experiência do corpo e a experiência sagrada.....	50
1.6.3 A saúde, o sistema de cura e enfermidade do Daime	54
1.6.4 A corporeidade e a cura religiosa	61
1.7 A Igreja Daimista no contexto do espaço da Horta Pegada Nórdica.....	72
CAPÍTULO 2 - AS CASAS.....	76
2.1 Ecovila.....	76
2.2 Visitando o loteamento	95
CAPÍTULO 3- A HORTA PEGADA NÓRDICA	97
3.1 Visitando a Horta.....	97
3.2 Conexão corpo e espírito	102
3.3 Uma conexão ecológica partindo de uma filosofia de vida distinta?.....	104
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	110

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é analisar etnograficamente a Horta Pegada Nórdica, localizada em Várzea Grande, estado de Mato Grosso. Interessa-nos, sobretudo, compreender como o termo “ecológico” vai sendo agenciado pela horta em questão e por suas relações com a doutrina do Santo Daime.

A Horta Pegada Nórdica¹ vem há alguns anos despontando como um espaço de vivências múltiplas no contexto da baixada cuiabana, e já há algum tempo tem se esforçado por demarcar sua posição contrária à produção monocultora e favorável a uma produção variada e livre de agrotóxicos tão presente na região.

Criada oficialmente em 2013, a história da Horta remonta outras trajetórias não apenas de comercialização de alimentos orgânicos, mas também vinculadas à prática daimista. Atualmente, o espaço onde a Horta está localizada congrega também a Igreja (para os rituais de Santo Daime) e um assentamento, que oferece residência a pessoas que busquem por um estilo de vida *menos acelerado*² que o pressuposto nos grandes centros urbanos, mais coletivo e em contato com a *natureza*. Segundo os criadores do espaço, o uso do Santo Daime e a constituição da Igreja colaboram com a retomada de um estilo de vida *sustentável e orgânico*.

Partindo de expressões correntes no senso comum e bastante usuais entre meus interlocutores, como *vida saudável* e *vida sustentável*, tentei observar como se conectavam a doutrina daimista, os adeptos da igreja, os moradores do loteamento e os consumidores da horta em uma grande rede de tensionamentos, cujos pilares eram as práticas alimentares e espirituais – noções também correntes no senso comum, mas problematizadas aqui à luz da pesquisa etnográfica e da teoria antropológica.

No início da pesquisa, participei de alguns dos rituais daimista no espaço da Horta Pegada Nórdica, o que foi bastante elucidativo. Além disso, participei também de algumas

¹ Faz-se necessário explicitar que Pegada Nórdica é um nome fictício, assim como todos os nomes próprios relatados neste texto. A opção por nomes fictícios impõe-se como uma forma de resguardar meus interlocutores, que não apresentaram consenso no uso de seus nomes próprios na pesquisa. Os nomes dos municípios e bairros, no entanto, não foram alterados. Adianto também que falas e expressões nativas virão grafadas em itálico, expressões do campo teórico serão apresentadas entre aspas duplas e iniciais maiúsculas serão usadas para nomear os lugares importantes a este texto.

² Expressão nativa

vivências como feiras, cursos, entre outras atividades que ocorriam por ali. Porém, desde o início de 2020, a chegada da pandemia de Covid-19 dificultou bastante a continuidade do campo e, conseqüentemente, o diálogo com meus interlocutores, que desde o começo de nossas conversas não se mostraram muito afeitos ao uso de certas tecnologias de comunicação, como redes sociais (como Whatsapp e Facebook) – ferramentas que poderiam ter facilitado a fluidez da pesquisa, em alguns aspectos.

Além disso, o deslocamento até a Horta tornou-se também muito complicado desde a emergência da pandemia, pois como o espaço está localizado em uma região suburbana, ou periférica do Município de VG uma área rural do município de Várzea Grande, o fechamento do comércio e a diminuição da oferta de ônibus na cidade prejudicaram os acessos.

Sobre a localização ressalta-se que os seus interlocutores entendem o local como sendo rural e, mas essa compreensão é confusa pois a região, apesar das chácaras ao redor, é abastecida com boa infraestrutura pública. A dualidade rural-urbana engloba um conjunto de territórios nos quais se localizam os espaços naturais, o capital social e as atividades econômicas. O território tornou-se um elemento essencial na atividade produtiva, ou seja, a base física sobre a qual ocorrem as atividades de produção, troca e consumo (VELHO; KUSCHNIR, 2003).

O desenvolvimento da economia no meio rural tem tido um comportamento diferente do que no meio urbano, durante a segunda metade do século XX a população rural manteve-se dispersa e relativamente estável com uma acentuada divisão em termos de qualidade de vida e acesso aos serviços públicos. Com a globalização, o desenvolvimento da vida econômica foi especialmente orientado para os espaços urbanos, mantendo a dicotomia das estruturas cidade-campo, urbano-rural. As cidades atuaram como foco de progresso e modernização, cuja característica essencial era a aglomeração territorial de serviços coletivos e processos industriais, tornando-se os agentes cruciais do desenvolvimento econômico.

O espaço rural foi percebido de acordo com o tamanho e densidade da população, distância dos centros urbanos, uso do solo, atividades econômicas, no entanto, a revolução nos transportes e telecomunicações criou a necessidade de reinterpretar a concepção do espaço (FAVARETO, 2007).

O processo de conurbação gerou transformações na dinâmica de uso do solo e atividades produtivas, implantando complexos espaços rural-urbanos, onde ambientes rurais se articulam

em torno de centros urbanos que reúnem serviços públicos e privados e atividades econômicas. Assim, o espaço rural deixa de ser um território homogêneo cuja identidade girava em torno da atividade agropecuária, para se tornar um território onde se distinguem diversos espaços ligados à dinâmica dos polos urbanos gerando diferentes inserções na relação entre o campo e a cidade que permite a integração das zonas rurais nos mercados e complementadas por outras ocupações (multi-ocupações) como pequenos negócios, artesanato ou trabalho doméstico. Assim, o desenvolvimento rural está orientado para a diversificação das atividades produtivas no campo, que incluem diversos setores produtivos (LEITE, 2020).

Mesmo com algumas idas iniciais ao campo no final do ano de 2019, a pandemia me fez reformular todo o modo como eu ia realizar a minha pesquisa, e praticamente tudo mudou. Em meio a um turbilhão de pessoas próximas sendo infectadas pelo Sars Cov 2 ou COVID-19, a cidade inteira em quarentena, mercados e empresas funcionando de forma restrita, me vi de mãos atadas. Segundo a pesquisa do IBGE, 1.314.103 morreram em 2020, e com isso se foram pessoas próximas e muitos entes queridos. Assim como eu, amigos e colegas mestrandos inseridos na vida acadêmica se viram incapazes de continuar suas pesquisas com o cronograma inicial, emocionalmente desgastados, ou até mesmo sem recursos.

O prolongamento da quarentena e a continuidade da pandemia, acabaram fazendo com que meus interlocutores cedessem um pouco ao uso das redes sociais, o que me permitiu acompanhar suas interações em publicações feitas no Facebook e no Instagram, porém, nosso diálogo mais direto pelo Whatsapp nem sempre foi tranquilo e por diversas vezes me vi forçando uma aproximação, o que gerava mais desinteresse do que atenção à minha pesquisa.

Exponho tal situação para afirmar de antemão que o desenvolvimento da pesquisa de campo atravessada pela pandemia de Covid-19 não foi nada simples e, por consequência, impactou também o cronograma prévio de desenvolvimento do mestrado. As dificuldades encontradas na realização do campo serviram, contudo, para que eu refletisse sobre as vicissitudes da pesquisa antropológica com determinados segmentos sociais, que se encontram em uma região que é caracterizada por seus visitantes e moradores como sendo distante do meio urbano, seja por conta das desigualdades econômicas e sociais, seja por questões culturais, ou simplesmente por uma escolha de vida.

Quando coloco a localidade da horta aqui no texto como um eixo um tanto *rural*, me refiro à própria linguagem e termo utilizado por moradores do espaço. A dimensão do que são os termos “rural” e “urbano” para a antropologia vem de outro diálogo. Mas, vejamos primeiro como se caracteriza a localidade da horta no espaço onde realizei o meu campo.

Dialogando com uma certa idealização presente no discurso dos moradores do loteamento e participantes da igreja, pontuo por meio de uma reflexão antropológica a respeito do que é urbano e do que é rural, a abordagem dos eventos que acontecem dentro de uma esfera urbana. As margens das ruas que antecipam o caminho para a entrada do Espaço Pegada Nórdica temos alguns parâmetros um tanto confusos referente a reflexão do que é um espaço rural de fato. Um grande exemplo disso é que o bairro em si é composto por várias chácaras aos redores do espaço que contam com água encanada, luz elétrica, internet e transporte coletivo.

Durante vários diálogos com os moradores notei que a palavra “rural” era empregada, talvez pelo fato de haver uma conservação maior das árvores, ou talvez pela forma como o espaço era designado entre os próprios participantes como “*Floresta de Juramidam*”³.

E dentro dessa esfera simbólica, aplico a classificação definida por Magnani (2002, p. 24), a forma como ele descreve os circuitos neo-esotéricos articulada aos espaços. Se encaixa perfeitamente aqui, tendo em vista que esse espaço é utilizado para rituais espirituais tornando-se uma referência diversa de um sistema simbólico de trocas. De acordo com o autor, o Neoxamanismo ou xamanismo urbano trata-se das práticas xamânicas (de comunicação com o mundo dos espíritos) que se relacionavam intimamente com as formas de transmissão do conhecimento das comunidades indígenas, e que hoje se integram aos circuitos mercantis neoesotéricos onde magia é usada junto com receitas de autoaperfeiçoamento.

Nos dias de hoje, o Santo Daime aparece em um cenário contemporâneo, inserindo num campo religioso moderno, onde o cuidado de si leva adeptos a cerimônias e rituais com a ayahuasca, como um caminho para a saúde e o bem-estar físico, mental e espiritual (CARVALHO; STEIL, 2008). Mas, apesar da ayahuasca ser o fio condutor desta pesquisa, pretendo abordar questões mais profundas. Como por exemplo: qual a influência do Daime na

³ Jura é o Pai, Midam é o Filho - é o nome que as entidades divinas do Santo Daime deram ao indicador da doutrina

vida dos frequentadores da igreja? O que é esse espaço e que influência a igreja e a horta tem na vida dessas pessoas?

CAPÍTULO 1- A IGREJA

1.1 O Santo Daime

O Santo Daime é uma religião sincrética fundada na década de 1930 no estado amazônico do Acre por Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu. O Santo Daime incorpora elementos de várias tradições religiosas ou espirituais, incluindo o catolicismo popular, o espiritismo kardecista, o animismo africano e o xamanismo (FERNANDES, 2008) indígena sul-americano, incluindo o vegetalismo (REHEN, 2007).

As cerimônias geralmente duram várias horas e são realizadas sentadas em "concentração" silenciosa, ou cantadas coletivamente, dançando de acordo com passos simples na formação geométrica. A ayahuasca, conhecida como Daime dentro da prática, contém vários compostos psicoativos, essa bebida é usada como parte da cerimônia (METZNER; CALLAWAY, 2002).

A ingestão de Daime pode induzir um forte efeito emético que é adotado como purgação emocional e física. As igrejas do Santo Daime promovem um estilo de vida saudável em conformidade com o lema de Irineu de "harmonia, amor, verdade e justiça", além de outros valores doutrinários fundamentais como força, humildade, fraternidade e pureza de coração. A prática tornou-se um movimento mundial na década de 1990 (SANTOS *et al*, 2007).

Caracterizado como um modo original e bastante recente do uso da ayahuasca, a bibliografia especializada define o Santo Daime como uma religião ayahuasqueira (LABATE *et al*, 2008). A forma como a doutrina daimista é seguida, destaca uma ligação íntima com a natureza (MENDES, 2004), segundo recebeu Mestre Irineu da Virgem Mãe da Conceição em uma visão: “Ele viu a imagem de uma deusa: a Rainha da Floresta, que identificou como a Virgem da Conceição. A sabedoria ritual foi passada na forma de cantos, hinos, que norteiam os encontros sob o efeito da bebida” (BORGES, 2004, p. 7).

O Santo Daime é uma vertente religiosa brasileira altamente sincrética, fundada em 1930 por Raimundo Irineu Serra, o líder religioso que ficou conhecido entre os adeptos por Mestre Irineu. Santo Daime, às vezes chamado simplesmente de 'Doutrina do Mestre Irineu' é o nome dado à prática religiosa iniciada originalmente na década de 1920 no estado do extremo

oeste brasileiro (então território) do Acre por Raimundo Irineu Serra, um migrante do Maranhão, no Nordeste do Brasil, e neto de escravos. Irineu Serra nasceu no Brasil em 1892, filho de pais africanos e migrou para a Amazônia Ocidental em 1912, atraído pelo boom da indústria da seringueira. Ele bebeu ayahuasca pela primeira vez na região de fronteira entre Brasil, Bolívia e Peru (SANTOS *et al*, 2007).

Naquele setor ocidental do território amazônico, a amplitude exigida pelo trabalho do seringueiro passou a ser a caminhada pela região da selva, uma vez esgotadas as trilhas dos seringueiros. Quando isso aconteceu, os seringueiros se mudaram para outro lugar: é uma atividade de transumância. Assim, Raimundo Irineu Serra chegou ao que hoje é o Peru, nas proximidades da cidade de Pucallpa na fronteira amazônica, limite da yunga e da selva, onde viviam os índios Campa, que são uma parcialidade dos Ashanínca, habitantes de mesma área, mas do lado brasileiro, se falarmos de limites contemporâneos. Além do fato de Irineu Serra já conhecer o uso da bebida devido à atividade curandeira existente na época, e ali praticada por crioulos mestiços, passou a ter uma relação muito boa com os habitantes da região (LOVELOCK, 2007).

Havia narrativas como a de que um xamã de Campa (supostamente chamado Crescencio Pizango) o ensinou a reconhecer as plantas e a fazer uma bebida que chamavam de caapi. Por razões não muito bem estabelecidas, pois nesta parte da vida da Serra são todas histórias, como os primeiros acessos místicos ou as aparições da Rainha da Floresta. Em algum momento dos anos que se passaram em 1930, ele foi recrutado para a Guarda Nacional, coincidindo com as campanhas do Marechal Rondon para a área e sua missão militar. A referida missão consistiu, concretamente, nesse resultado, em delinear a região limítrofe do Peru e da Bolívia e pacificar a Amazônia (KOPENAWA; ALBERT, 2019).

Dada a sua condição de mateiro (perito conhecedor da selva ou do mato), já experimentado nessa fase de sua vida, Serra tinha entre 28 e 35 anos e, tendo percorrido a região disputada, foi rapidamente recrutado. Essa etapa de conformação de limites, que acabou sendo resolvida anos depois, gerou inúmeros atritos e até algumas escaramuças entre as milícias das nações que disputavam aquele território, onde o próprio Irineu Serra certamente participou como gendarme (REHEN, 2007).

Como resultado desse processo, uma parte do território ficou para o Peru e outra para o Brasil, mas foi a Bolívia, pode-se dizer retrospectivamente, a que mais "perdeu", pois parte do que constitui os Estados do Acre, Amazonas e Rondônia ficaram para o Brasil (SANTOS *et al*, 2007).

Independentemente de como esses episódios ocorreram, o que vale ressaltar é que ela foi habitada apenas por colonos atraídos pela febre da borracha; as áreas anteriormente bolivianas e peruanas foram povoadas por pessoas de língua portuguesa. Em primeiro lugar pela extração da borracha, começaram a chegar na Amazônia colonos que se dedicaram à agricultura e à extração de madeira, e por último a depredação da fazendeira, uma vez que esses sítios foram pacificados, o que metonimicamente equivale a dizer que estavam dentro as fronteiras oficiais da nação brasileira (REHEN, 2007).

Apesar disso, como toda região de fronteiras imprecisas e de difícil acesso, as condições de vida eram difíceis para quem vinha de outros lugares. Eles eram considerados em estado de abandono, como um deserto' no sentido metafórico, pois é uma selva e densamente povoada por uma infinidade de etnias indígenas, mas as instituições estatais do Brasil para a região foram organizadas de forma incipiente. As pessoas que pré-existiam ao assentamento crioulo também não conheciam a brutalidade espanhola, dada a selva inclemente e implacável que matava pessoas que não estavam acostumadas, ou melhor, acostumadas à vida da corte (SANTOS *et al*, 2007).

Ao chegarem, os seringueiros, ao contrário dos primeiros, eram parentes próximos das vilas, e estes eram vistos como pessoas que não iriam 'conquistar', mas 'habitar' o local, como faria uma ou outra tribo. Até os próprios indígenas entraram em contato com o produto da borracha por meio da troca de instrumentos ou ferramentas úteis para facilitar a subsistência, como facões, machados, facas em geral e, às vezes, armas de fogo (REHEN, 2007).

Nas histórias da conformação dos Estados e limites da região que tenho, a bibliografia é abundante. Embora aqui me baseie sobretudo no culto do Santo Daime, que faz referências marginais a esse processo, são referências históricas muito gerais que não dão conta da "conquista da Amazônia" e seu estabelecimento territorial como parte da República do Brasil (SAQUE, 2020).

O que posso dizer com referência ao caso de Raimundo Irineu Serra, é que ele deixou de ser seringueiro para se tornar um gendarme da Guarda Nacional brasileira. Neste trabalho, como sugerimos anteriormente, ele não teve participação menor no estabelecimento desses limites, pelo que foi figura de destaque nas instituições incipientes do território nacional que mais tarde se tornaria o Estado do Acre (REHEN, 2007).

De fato, Irineu Serra passou a ser apenas um "cabo" na hierarquia militar por ser negro, mas seu status era semelhante ao de um "coronel", a ponto de ser amigo do senador Guimard do Santos, que foi, quando a região obteve sua condição de Estado, seu primeiro governador. Essa amizade se devia ao fato de os políticos locais gostarem de obter o apoio de Irineu Serra porque, na verdade, ele era uma pessoa de prestígio e de conduta impecável para os habitantes daquela região de Rio Branco (SANTOS *et al*, 2007).

Esse prestígio foi utilizado por Serra para realizar e continuar suas atividades com a ayahuasca: uma vez que abandonou o serviço militar, passou a se dedicar integralmente primeiro a uma prática que poderíamos categorizar como "curandeiro" (ou curandeiro), agora muito distante dos índios, mas ainda na selva que cerca a cidade nascente. Naquela época, que podemos localizar aproximadamente entre os anos de 1930 e 1940, já se constituía como tal (como um lugar "povoado"), mas os limites da selva começavam a ser ocupados por colonizadores brasileiros que desmatavam a floresta para trabalhos agrícolas. Essas margens da cidade tornaram-se, em poucos anos, subúrbios periféricos de Rio Branco com fácil conexão e acesso à referida cidade (METZNER; CALLAWAY, 2002).

É lá que Raimundo Irineu Serra começou seu trabalho como curandeiro, mas uma vez que teve vários seguidores que acataram seus conselhos, rapidamente começou a realizar rituais e, conseqüentemente, uma prática de tipo espiritualista. Inicialmente, as autoridades estaduais investigaram o que estava acontecendo, mas como Raimundo Irineu Serra estava envolvido nessa prática, qualquer problema foi rapidamente "resolvido", dada a ancestralidade mencionada. Este, utilizando como estratégia suas ligações militares e políticas, conseguiu continuar desenvolvendo a atividade, até atingir proporções que lhe permitiram concorrer com a Igreja Católica, entre os setores populares e camponeses da periferia de Rio Branco (REHEN, 2007).

É claro que essa competição foi fortemente desencorajada pelo Mestre Irineu porque seus pais, embora escravizados, eram profundamente católicos. Mas devemos salientar que ele conhecia as práticas pan-africanas que eram comuns em seu Maranhão natal, como o Tambor de Minas ou o Tambor Crioula, antecedentes do Batuque, Candomblé e, mais distantemente, da Umbanda. Acontece que no início do século essas práticas foram permitidas pela Igreja Católica devido à enorme fusão que já tinham com as festas cristãs. Seja como for, Mestre Irineu não queria que essa "competição" acontecesse, então ordenou que seus fiéis tomassem os sacramentos católicos na igreja, ou igrejas, de Rio Branco: batismo, comunhão, casamento, crisma e extrema-unção (SANTOS *et al*, 2007).

Por outro lado, teve mais três influências, a da cosmologia indígena Campa e Ashanínca através de práticas xamânicas, cuja vivência foi realizada através do caapi (ayahuasca), a atividade curativa mestiça que utilizou a infusão. No segundo mandato de sua vida militar e, por meio de sua atividade militar - na época em que ingressou no serviço militar - recebeu influências de uma ordem maçônico-rosacruz chamada Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento fundada pelo português Antonio Lívio Gomes em São Paulo (prática que ele não abandonou até pouco antes de morrer aos 76 anos) (REHEN, 2007).

Mas todas essas atribuições giravam em torno de um núcleo cristão católico com todas as suas festas de santos e padroeiros, cujas principais datas sagradas são aquelas utilizadas para a realização dos ritos mais importantes. O nome dado à bebida utilizada nos rituais vem do fato de que, durante o êxtase produzido por ela, podem ser recebidas canções xamânicas que são proferidas pelo Astral, termo nativo relacionado ao "sobrenatural" ou espiritual e que são as canções e a música que é cantada e dançada nos ritos. Nessas canções, o verbo raiz dai (dar) aparece constantemente, formulado como um pedido à Divindade: Dai-me força, Dai-me amor, etc. (PEIRANO, 2003).

Serra deu a essa fórmula um caráter sagrado e acrescentou Santo’, para o qual foi estabelecido o nome Santo Daime, que designa tanto a bebida quanto o nome da prática em seu sentido genérico ou popular. Em vida, Mestre Irineu só propôs como condição de ingresso ao seu culto o fardamento, que era uma iniciação, consistindo em permitir o uso de um broche distintivo e de um terno para a prática de rituais (REHEN, 2007).

De acordo com as informações disponíveis, ele não fez mais do que esse tipo de cerimônia “especial”, além de diferentes tipos de ritual que foi aperfeiçoando ao longo do tempo, à medida que a congregação crescia e, posteriormente, devido às mudanças introduzidas por seus seguidores após sua morte. É importante detalhar o que estou afirmando: a) não introduziu nenhuma idéia sobre uma provável ruptura com o Estado-nação do Brasil, mas sim colaborou para sua consolidação em uma das regiões mais difíceis de seu atual território; eb) nem pretendia entrar em contradição com a hegemonia do catolicismo -pelo menos no papel- como religião nacional que era, as influências posteriores é outro tópico do qual nos referimos apenas àqueles que podem ser verificados entre os anos 1950 e 1960 (SANTOS *et al*, 2007).

Após essa data, até 1971, ano em que faleceu, Raimundo Irineu Serra não alterou esses postulados; ele era muito respeitado em nível regional local e não foi questionado por nenhum outro culto, nem mesmo por católicos, segundo relatos revelados em campo. Mas o fato do desaparecimento desse líder, criador do culto do Santo Daime, levou a posteriores disputas internas dentro do grupo, principalmente sobre quem permaneceria como guia do culto, o que levou a uma fragmentação. A situação supracitada complicou o status do culto, de modo que foi aceito como alternativa espiritual neutra pelas autoridades do estado do Acre (REHEN, 2007).

Para os adeptos, Mestre Irineu recebeu por meio de uma visão após a ingestão da ayahuasca a missão dada pela Virgem da Conceição¹, que foi de onde se difundiu a doutrina daimista. Em sua visão, a divindade também identificada como “Rainha da Floresta” entregou a Irineu a missão de fundar a igreja guiada pela cerimônia do chá da ayahuasca, renomeada então como o Daime. “Daime ou Santo Daime são termos que aludem tanto à bebida quanto ao conjunto de ensinamentos espirituais apreendidos dos Hinários “recebidos” do mundo espiritual, considerados sua bíblia” (RABELO, 2013, p.9).

Como resultado de uma série de visões enquanto passava oito dias em solidão na floresta, ele começou a realizar cerimônias espirituais usando ayahuasca. Muitas pessoas o procuravam doentes, buscando curas que não podiam pagar ou não encontravam na prática médica padrão. Originalmente, os ensinamentos do Santo Daime não tinham base em texto escrito, pois os primeiros praticantes eram analfabetos, aprendendo sendo experiencial, através do canto de hinos inspirados explorando os valores perenes de amor, harmonia e força através

de imagens poéticas e metafóricas. As coleções de hinos dos primeiros praticantes tornaram-se as obras sagradas da doutrina. Os primeiros hinos foram recebidos pelo Mestre Irineu na década de 1930, eventualmente crescendo lentamente para cerca de 130 hinos, denominados "O Cruzeiro". Os últimos hinos que recebeu no final dos anos 60 são considerados especialmente importantes (SANTOS *et al*, 2007).

O próprio Irineu “recebeu” vários hinos através da ingestão do Daime a passou aos seus seguidores como parte do ritual:

Hoje, a música identificada como “do Daime”, apresenta-se com seu “corpo sonoro” adensado/ampliado em relação ao modo como surgiu e foi primordialmente praticado: hino “recebido” por um indivíduo e cantado a capela por pequeno grupo em torno de uma mesa. Atualmente, em seus rituais mais característicos – os Hinários – ouvimos um conjunto de vozes masculinas e femininas cantando em uníssono, acompanhadas da batida do maracá (por todos os participantes) e de instrumentos musicais (predominantemente de cordas, geralmente amplificados). Todo esse conjunto movimenta-se em um bailado ou baile, organizado em fileiras, separadas por alas (masculina e feminina) dentro de um salão. Marcação rítmica e movimentação corporal, elementos igualmente musicais, se agregaram ao canto, tornando o tempo empregado neste fazer musical - cantar e bailar - o tempo ritual do Daime (RABELO, 2013, p. 10)

Segundo Rabelo (2013, p. 9), o Santo Daime foi a primeira religião fundada em centro urbano, levando em consideração suas influências de origem indígena. Mestre Irineu já havia tomado o chá uma vez, e “*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*” (GREGANICH, 2010).

A morte do Mestre Irineu em 1971 resultou em uma diversificação dentro da comunidade do Santo Daime. De uma perspectiva global, a mais significativa delas ocorreu quando Sebastião Mota de Melo, comumente chamado de Padrinho Sebastião, deixou o centro original com um grupo de seus seguidores, e formou um grupo distinto conhecido como CEFLURIS. Muitos dos seguidores do Padrinho Sebastião eram brasileiros do sul afluente do país ou cidadãos de outros países sul-americanos que se interessavam pelo Daime por causa de sua experiência com a contracultura de classe média. De acordo com documentos da igreja, essa divisão também gerou desacordo sobre o uso de cannabis. Os seguidores do Padrinho Sebastião acreditavam que a cannabis era um professor de plantas curativas, e se referiam a ela como Santa Maria, usando-a em cerimônia para auxiliar sua mediunidade (incorporação de

espíritos para fins de cura). Posteriormente, o CEFLURIS (Centro Eclético Raimundo Irineu Serra de Fluir Luz Universal) abordou formalmente a questão do uso cerimonial da cannabis, e seu uso agora é oficialmente proibido dentro e ao redor dos trabalhos espirituais. Os seguidores da igreja original do Mestre Irineu sempre consideraram o uso da maconha, assim como a mediunidade em geral, como fora da doutrina. Algumas igrejas do norte do Brasil que denunciavam a maconha ainda vão cantar alguns hinos do Padrinho Sebastião, mas apenas os que ele recebeu antes de usar a maconha. No início da década de 1980, o Padrinho Sebastião transferiu a sede da igreja para a vila Céu do Mapiá, no estado do Amazonas. O controle do CEFLURIS foi cada vez mais compartilhado com seus membros que aderiram ao movimento na década de 1970, e na década de 1980 o CEFLURIS estabeleceu centros no sul do Brasil. O grupo agora tem filiais na América do Norte, Europa e Japão, bem como em todo o Brasil (LABATE; PACHECO, 2011).

Sebastião Mota tinha sua própria congregação que tinha sido formada após pedido ao Mestre para construir no local uma igreja para seus próprios seguidores e para fazer o próprio Santo Daime. Tudo isso sob duas condições: que uma porcentagem do Santo Daime seja entregue à matriz, e que nas festas principais todos os neófitos se mudem para o Alto Santo. Essas condições foram cumpridas enquanto o Mestre viveu, mas quando ele morreu não havia acordos: As hierarquias geradas e reconhecidas por Serra foram respeitadas e o procurador-geral Francisco Fenandes Filho, (Tetêu), ficou encarregado do Alto Santo, após acirrada disputa pouco tempo depois ele também se separou da igreja. Mais tarde, o tio da jovem viúva do Mestre, Antonio Gomes, ficou a cargo da Igreja. Por fim, atualmente, o Alto Santo está a cargo da viúva de Mestre Irineu, Peregrina Gomes Serra (GREGANICH, 2010).

Na Igreja liderada por Sebastião Mota de Melo, há pelo menos três aspectos notáveis que a diferenciam de outras religiões ayahuasqueiras e de outras linhas do Santo Daime: 1) que se organiza socialmente em torno de duas famílias alargadas a partir das quais se estrutura todo um sistema de alianças em que predomina um tipo de hierarquias de ordem familiar; 2) foi através dessa linha que a prática do Santo Daime se tornou conhecida no Brasil e em outros lugares (falando francamente, trata-se de cidades) do mundo; 3) é a linha que mantém um ideal já implantado pelo Mestre Irineu, de que a verdadeira salvação só é possível vivendo no ambiente da selva (FERNANDES, 2018).

Também a questão da 'Nação' ou percepção de nacionalidade são inevitáveis; nenhum tipo de política separatista ou qualquer outra coisa é discutida. Na conjuntura contemporânea e moderna, todos se consideram brasileiros "documentados", caboclos camponeses amazônicos; Destaca-se a primitiva igreja de Padrinho Sebastião, próxima à do Mestre, como local virtual do centro desta linha de culto (LABATE; PACHECO, 2011).

Os hinos são um símile de canções xamânicas e refere-se à cidade que teria que ser salva como o povo brasileiro, por isso a questão de uma ruptura com o Estado brasileiro pela renúncia à cidadania do país nunca foi questionada. Mas por diferentes motivos de disputas entre esta igreja e a igreja do Alto Santo, de quem se separaram porque, como vimos, aceitaram os contatos com a elite acreana estabelecidos anteriormente pelo Mestre Irineu, tiveram desentendimentos com a polícia. (FERNANDES, 2018).

Havia acusações típicas produzidas sobretudo por efeitos de fofoca, gerando a luta do campo daimista, pelo recrutamento de fiéis. Por essa e outras razões, Sebastião passa a assumir um discurso milenar particular, não associado aos sebastianismos clássicos e recorrentes na história brasileira até o início do século XX. Ele não propôs uma ruptura com o Estado, mas começou a pregar que eles deveriam encontrar um local na selva longe do Rio Branco, que crescia sem parar, para construir uma Nova Jerusalém. Essa proposta dentro das linhas do culto, longe de ser rejeitada ou isolada por potenciais fiéis e neófitos, foi a que teve maior relevância em nível nacional no Brasil, ultrapassando os limites da região amazônica (LABATE; PACHECO, 2011).

Essa situação gerou outros problemas institucionais, que favoreceram sua expansão como culto entre as religiões ayahuasqueiras ao invés de sua rejeição ou encapsulamento e acabou se tornando, no final da década de 1980, uma das opções espíritas desse tipo mais difundido naquele país, e ultrapassando seus limites (METZNER; CALLAWAY, 2002).

Ao mesmo tempo, foi o mais importante entre esse tipo de culto, até ser superado em número de fiéis pela União do Vegetal (UDV). A expansão dessa linha do culto se deu principalmente de duas maneiras: uma por meio do movimento alternativo dos anos 1970, que geralmente são chamados de hippies (no centro amazônico do culto, os que permaneceram ali eram chamados carinhosamente, e ironicamente, seus peludos); mas também engloba pessoas

que não se identificavam como tal (como hippies), mas que participavam daquele ambiente de "busca" de modos de vida alternativos (LABATE; PACHECO, 2011).

Padrinho Sebastião, contrariamente às outras linhas do culto do Santo Daime, relutante em aceitar pessoas que não eram acreanas, recebia quem chegava, independentemente de serem das cidades importantes do Brasil ou estrangeiras. Dado seu discurso alternativo, que misturava o tropo do fim dos tempos com a vida natural e o trabalho na selva para construir a Nova Jerusalém, mas sem questionar o *status quo* social e proclamar a paz' e a 'coexistência', teve uma recepção favorável (METZNER; CALLAWAY, 2002).

À medida que a congregação de Sebastião começou a crescer rapidamente, incluindo os rituais do Santo Daime em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, por volta da década de 1980, as autoridades brasileiras encarregadas da questão do culto junto com o Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD) - o órgão responsável pela questão formou uma comissão para apurar, pois essa prática só era conhecida no estado do Acre, mas não fora dele. A comissão conclui que a prática deveria ser "permitida", porque era uma opção cultural bem estabelecida na Amazônia ocidental (GEERTZ, 1978) e que, *prima facie*, não acarretava nenhum problema de saúde associado à infusão usada como sacramento.

Até aqui a relação que o culto teria com o Estado brasileiro por vários anos, ou seja, foram várias comissões que trataram do assunto durante anos e sempre continuou sendo o mesmo estatuto jurídico da prática; o uso da infusão em um contexto ritual é permitido. A expansão continuou de forma "autorizada", espalhando-se por todas as cidades do Brasil, mas também através da massa turística, pois o culto se encontrava em cidades conhecidas como Rio de Janeiro ou São Paulo (LABATE; PACHECO, 2011).

Assim, a prática se mudou para fora do Brasil, primeiro para a América Latina, mas imediatamente também para a Espanha (Madrid) e os Estados Unidos (Chicago e Los Angeles), depois para a Holanda e, com o tempo, para quase toda a Europa. Na Holanda existem cerca de três escritórios em cidades diferentes, em outros países do continente europeu os locais de prática estão localizados perto das capitais, também há escritórios em lugares como Havaí, Austrália (Sydney) e Japão (Tóquio). (LABATE; PACHECO, 2011).

1.1.1 Conhecendo o Daime

O primeiro contato com o Daime despertou o interesse antropológico pelo desenvolvimento dessa pesquisa. Logo na entrada da Igreja já pode se ver que existe uma grande conservação da natureza local, e mesmo com a estrada para chegar até a igreja, conservaram-se muitas árvores. No caminho percorrido até a igreja me deparei com uma plaquinha com a frase: “Alegre o seu coração para entrar na floresta”, e durante todo esse caminho existem várias plaquinhas com frases pintadas à mão em um pedaço de madeira bem rústico. Chegando no estacionamento, que é um espaço de terra batida, pude ver as margens das cercas uma pequena plantação de cipós Mariri e Chacrona. Quando fui me aproximando da igreja, ao lado esquerdo pude ver uma cruz com um pequeno altar abaixo dela, e algumas velas acesas. Ali, na maioria das vezes antes e após o ritual reúnem-se pessoas para fazer orações, ou meditar um pouco. Pelo que pude perceber, é uma cruz diferente da que é usada no protestantismo ou cristianismo, é uma cruz com uma madeira na vertical e duas na horizontal, sendo que a primeira madeira da horizontal é menor do que a segunda. Essa cruz é característica na doutrina do Santo Daime, no final da sessão pude compreender perguntando para um dos componentes da igreja e segundo ele, os dois braços significam fé redobrada e é reconhecida como o Santo Cruzeiro. Essa cruz foi revelada ao Mestre Irineu em sua visão, e desde então representa uma mensagem de alento do mestre.

A igreja é toda trabalhada da forma mais rústica possível, com madeiras nos pilares e tijolinhos nas bases. As janelas são de vidro com muitos detalhes e cores vivas, o que torna o ambiente bem alegre e agradável, com janelas abertas e grades para a passagem do ar, o que torna o cheiro das árvores ao redor bem presente durante as sessões, como também os sons dos pássaros noturnos. Isso me chamou muito atenção, então após as sessões eu comentei isso com os participantes que frequentam a igreja há mais tempo, e segundo eles, com a aproximação de outras casas e conforme a ocupação dos bairros nas proximidades, em alguns feriados ou em datas mais festivas passou a ser mais viável que o ritual fosse feito de janelas e portas fechadas. Com isso os dirigentes e integrantes da igreja já pensavam na possibilidade de colocar um ar-condicionado futuramente.

Assim como em todo ritual do daime as fileiras de cadeiras são organizadas por gênero. Na igreja em questão havia duas meias luas, uma à esquerda e outra à direita. No centro da igreja há uma grande mesa de madeira onde ficavam várias imagens a grande maioria era do Mestre Irineu, mas havia outras como a de Iemanjá. Havia também um hinário aberto ao lado de um livro cujo nome era “Evangelho da Floresta”, a mesa toda era recheada de velas acesas, incensos e flores, e um terço pendurado em uma das imagens do Mestre Irineu. Em torno da mesa, se concentram as pessoas “fardadas”⁴ e os músicos. São pessoas que já estão ali a algum tempo e quiseram firmar compromissos e um vínculo maior com as sessões de ritual e as atividades realizadas no centro religioso. Em frente à mesa havia uma banquetta com pernas mais adaptadas para comportar um grande jarro com uma torneirinha que era onde era servido o daime durante a sessão. As pessoas iam se levantando por fileiras, alternando entre os gêneros.

Nas laterais da igreja havia duas portas, uma do lado esquerdo e outra do direito, em frente à essas portas havia fiscais⁵ para auxiliarem os participantes durante o ritual, e também para guiá-los ao banheiro ou ao bebedouro que estavam disponíveis por essas duas entradas.

Para iniciar o ritual, são feitas as seguintes orações: a primeira é o “Pai Nosso”, a segunda oração “Ave Maria, a terceira é uma oração de nome “Chave de Harmonia”, a quarta “Glória”, a quinta “Consagração do aposento”. Na primeira sessão que fui, o “Decreto do mestre Irineu” que também faz parte do corpo da sessão foi lido no final da sessão, já na segunda vez que fui o decreto foi lido no meio da sessão, então pude perceber que isso varia e não segue uma ordem como nas orações. Isso nesta igreja em específico.

Após cada chamada para a ingestão do chá, inicia um período de concentração para receber a força do chá. E então, todos aguardam 20 minutos sentados em silêncio, cada qual com seu comportamento específico, alguns preferem fechar os olhos, outros firmam a vista em algum ponto específico, existem pessoas que dormem por conta da queda de pressão, mas isso é bem específico para cada pessoa. Esses minutos para mim foram eternos pois demorei muito para conseguir me concentrar, e isso me gerou uma constante vontade de rir, de forma que eu me continha de todas as formas para não sair dando gargalhadas. Mediante a essa situação eu

⁴ Não apenas as pessoas que estão no centro, mas as pessoas que estavam em volta possuem um modo de se vestirem diferente e possuíam um broche de estrelinha que pareceu-me caracterizar que são fardados.

⁵ Essas fiscais para nós são mulheres e para os homens são homens que já estão ali a algum tempo e se tornaram fardados no Centro e possuem domínio melhor do ritual.

pedi orientação para uma das fiscais que logo me acalmaram dizendo que isso acontece muito na primeira vez que se toma o chá da ayahuasca, pois ela libera uma grande onda de serotonina, gerando uma vontade imensa de rir.

Após esses minutos de concentração começam a se entoar os cânticos do hinário tema da sessão. Segundo Grob (2002, p. 77) o chá é usado como veículo de concentração mental, para buscar o acesso a um estado de consciência em que a compreensão dos fenômenos espirituais e metafísicos se tornam mais nítidos. Durante o ritual, todos os meus sentidos foram bastante aguçados, e a estrutura do lugar me deu uma sensação de bem-estar, pois tudo ali era estruturado de forma muito natural.

Explica-se que os ensinamentos do Santo Daime são transmitidos por meio de seus hinos que, quando cantados, visam facilitar a experiência direta do divino. O acompanhamento musical geralmente inclui o toque rítmico uníssono de maracas, em estritos tempos 4:4, 3:4 ou 4:6, juntamente com instrumentos folclóricos típicos, como violão, acordeão e flauta. O hinário de Irineu contém 129 canções e narra sua jornada espiritual e evolução desde quando começou a tomar Daime até sua morte. Por meio do canto de seus hinos, o participante pode se conectar com o espírito, os ensinamentos e a experiência de Irineu e, de várias maneiras, começar a trilhar o mesmo caminho espiritual. O canto dos hinários dos primeiros e antigos membros da igreja coincide com as datas oficiais do calendário do Santo Daime. Uma proporção significativa de membros da comunidade do Santo Daime também faz coleções de canções únicas que vivenciam internamente em conexão com sua prática. O processo de experimentar essas novas músicas nesse contexto é chamado de "receber" (GREGANICH, 2011).

Participei de mais sessões na igreja, e cada uma foi especificamente distinta. Como eu estava ali para poder trabalhar com aquelas pessoas, estudar o local e entender quem eram e o que estavam dizendo, a minha presença passou a ser mais notada. E o que eu notava, era que quando eu tentava conversar após o ritual, a minha linguagem era involuntariamente muito diferente, pois de certa forma me sentia conectada ali, e isso me ajudava bastante. Por duas vezes eu até cheguei de ir para o carro e fazer um pequeno relato de tudo que eu tinha ouvido em meu caderno de campo. Já nas outras vezes eu não conseguia me deslocar e ir para um canto mais reservado, pois sempre tinha alguém querendo comentar a experiência daquela sessão, e com isso comecei a notar uma linguagem muito comum nos discursos. Era geralmente uma

experiência que gerava algum tipo de cura, e qualquer que fosse o motivo individual de cada participante sempre vinha acompanhado de algum tipo de crise.

A partir dessa percepção, procurei formas de tentar conversar individualmente em outros momentos com os participantes e com os líderes. E apesar de a minha primeira visita não ter sido a partir do ritual do daime e isso me fazer sentir que isso facilitava minha investigação, sempre que eu tentava me aproximar com um discurso de pesquisadora eu era barrada.

1.2 O Ritual

Para ilustrar como se dá o estabelecimento de relações entre as pessoas do centro de culto e as pessoas que vêm de "fora" (entendidas como as igrejas periféricas localizadas nas cidades), vamos delinear como se dá essa interação em um dos rituais do culto chamado *hymnal*, que significa hinário em português. O rito começa com as orações, terminadas, começa o canto dos hinos; simultaneamente, o canto é realizado em performance com a dança (FERNANDES, 2018).

Para explicar como esta parte do ritual é organizada, devemos especificar algumas questões sobre a forma do templo neste centro religioso: no centro da igreja, que tem formato hexagonal, há uma mesa, também hexagonal, sobre a qual A cada um dos seus lados é acrescentado um ponto, formando assim uma estrela de seis pontas. Do centro da mesa há uma coluna de madeira que vai da base até o ponto mais alto do teto, servindo de suporte; e na mesma mesa há uma 'Cruz de Caravaca' com estrelas de seis pontas em cada extremidade, um rosário em torno da cruz, vários candelabros de diferentes tamanhos, decorações florais e uma foto do líder fundador desta linha de culto, Sebastião Mota (LABATE; PACHECO, 2011).

A organização da dança é a seguinte: ela é ordenada de acordo com os lados do hexágono e por categorias de idade, sexo e vivência: danças de frente e intercaladas entre si homens/mulheres, noviços/noviços e meninos/meninas. A dança tem três ritmos, e em alguns

hinos esses ritmos podem ser combinados. Os três ritmos são: marcha, valsa, mazurca e a isso acrescentamos os já mencionados "ritmos combinados".(FERNANDES, 2018).

A dança começa sempre da esquerda para a direita começando com o som das maracas, ao mesmo tempo que o canto dos hinos, nessa circunstância o primeiro homem da fila começa a dança (esta pessoa é geralmente o padrinho mais importante que conduz o dança). Esse gesto é chamado de puxar ou dançado. No primeiro tempo começa o canto das meninas e assim continua em todos os hinos que completam o hinário. Todos os fiéis, antes de entrarem nas filas dos hinários, consagram o Santo Daime (isto significa que consomem ayahuasca) e depois desta operação entram na fila (GREGANICH, 2011).

Em geral, há vários momentos em que os fiéis consagram o Santo Daime durante a cerimônia, mas os "obrigatórios" são no início de cada sessão, um no início e outro no início da segunda parte após o intervalo que ocorre no meio dela. É muito comum os fiéis consagrarem o Santo Daime entre quatro e cinco vezes durante os hinários, mas essas ingestões não são obrigatórias; sim são quando o 'Padrinho' que lidera a linha de homens convida todos os fiéis a fazerem uma nova admissão se achar necessário (GREGANICH, 2010).

A ordem das danças e os percalços que podem ocorrer devido à ingestão da infusão, bem como a orientação aos neófitos que não têm muita experiência nesse tipo de ritual, são observados com atenção pelos "promotores". Os promotores raramente entram nas filas para acompanhar o ritual, pois estão, atentos aos fiéis fora do templo que estão descansando, recuperando-se dos efeitos da infusão, ou verificando se as linhas de dança são corretamente respeitadas. (FERNANDES, 2018).

Há momentos em que essas pessoas são essenciais para manter o desenvolvimento do ritual dentro de limites toleráveis, no que se refere ao que poderíamos chamar de execução "ideal" do rito. As pessoas que cumprem essa função são "neófitos" muito experientes que conhecem muito bem os hinos e todos os detalhes do ritual, além de serem reconhecidos pela comunidade como aptos a cumprir esse papel (GREGANICH, 2011).

A idoneidade é medida de acordo com as características de personalidade desses neófitos: devem ser atenciosos e gentis com as pessoas que estão em dificuldade no momento de dar as indicações pertinentes a cada caso. Esses agentes sociais não acompanham o ritual

permanentemente, embora às vezes participem de seu movimento geral; isso ocorre nos momentos de maior "ordem" na execução da cerimônia. (FERNANDES, 2018).

Uma das características dos procuradores é que, pela função que cumprem, a ingestão que fazem da infusão não é a dos demais, mas menor, pois devem ficar atentos ao que acontece fora do templo. Acima mencionamos que o padrinho que lidera a fila dos homens começa o canto da primeira estrofe dos hinários; Isso é feito acompanhado pela sacudida do maracá; imediatamente após esta ação, a menina que conduz sua fila continua com o canto dos hinos, essa característica é importante porque significa o principal guia do canto para todos os demais participantes do hinário. (GREGANICH, 2011).

Isso porque as meninas que interpretam essa música inicial têm uma voz muito trabalhada e potente, o que significa que os neófitos podem ouvir claramente como é o hino e cantá-lo da mesma forma, no mesmo tom e em uníssono (como se era um coro). Se se cansam, devido à tarefa de cantar, as meninas - no decorrer do hinário - podem se revezar nesse aspecto da performance, mas o "valor da menina" é medido por sua capacidade de resistir ao longo do hinário. Uma vez iniciado, ele não para até terminar, apenas calcula a média de um intervalo. Durante o intervalo as pessoas que estavam no desenvolvimento do rito se reúnem nas casas próximas. Algumas pessoas ficam no templo se preferirem, mas é um bom momento para conversar e estabelecer laços de camaradagem e fortalecer os já existentes. (FERNANDES, 2018).

De uma forma usual as reuniões não são realizadas ao acaso, mas, em geral, são os clãs familiares que se reúnem; portanto, podemos dizer que, durante esses intervalos, os descendentes de uma linhagem podem encontrar-se entre si com seus 'seguidores' correspondentes, e que irão duplicar 'os rituais em suas respectivas igrejas periféricas. (GREGANICH, 2011).

É uma informação muito importante, porque estima-se que responderão a quem, dentro do centro de culto, fez o seu acompanhamento. Ou seja, cuidaram e estabeleceram os vínculos necessários para que o neófito considere esta ou aquela personalidade dentro do Céu do Mapi como referência; tal referência constituirá a "bússola" da prática fora do centro de culto. Outros atores do ritual - incontornáveis para sua execução - são os músicos. São pessoas que praticam o culto há muitos anos, ou nasceram no grupo. (FERNANDES, 2018).

Pode haver músicos que praticam o culto com menos tempo de experiência no conhecimento dos hinos, mas como já tinham habilidade para tocar um instrumento musical, aderem rapidamente. O acompanhamento musical começa na segunda parte dos hinários, já que na primeira parte é cantada a capela, com o acompanhamento das maracas, usadas por quase todos os participantes do hinário. (GREGANICH, 2011).

Há músicos que têm a 'autoridade' de começar antes da hora marcada, mas é um acompanhamento muito isolado de todos os instrumentos, pelo que a sua música é praticamente inaudível. Em tempo hábil, a música instrumental começa na segunda parte e se você quiser fazê-lo antes, os padrinhos são consultados para poder acompanhar as maracas com instrumentos como guitarras, contrabaixos, flautas ou órgãos (GREGANICH, 2010).

Para entender as lealdades durante o ritual devemos expor certas considerações sobre o “alinhamento de facções” fora dele, embora ambos os aspectos estejam indissociavelmente ligados. Para analisar esse alinhamento de facções podemos utilizar a heurística fornecida pelo trabalho de Evans-Pritchard em "Os Nuer" (1977) a respeito da formação de facções. Entendemos que o ritual é um dos aspectos em que ele pode se manifestar: basicamente um conjunto *alfa* se subdivide em $a+b$ que ao mesmo tempo se subdividem em $(x+x'+x'')+(y+y'+y'')$ que por sua vez se ramificam em vários ramos e são regidos pela orientação dada pelas famílias extensas; dessa forma, na medida em que se somam lealdades, como fiel/noviço/iniciado/padrinho, configuram-se os diferentes grupos faccionais. (FERNANDES, 2018).

Esse processo não é totalmente evidente no cotidiano, pois as famílias estão espalhadas geograficamente, e as pessoas que não pertencem diretamente a uma determinada linhagem por descendência direta podem trabalhar com uma ou mais famílias da mesma linhagem. Essa situação oferece um aspecto de segmentação, pois o ambiente do sistema tem forma de mosaico, que é uma modalidade cultural, em parte gerada pelas demandas do sistema produtivo. (GREGANICH, 2011).

No entanto, pelo que foi argumentado, trata-se de uma característica eminentemente cultural, uma vez que a distribuição das famílias no território é pautada por hierarquias estabelecidas e, sobretudo, pela antiguidade do membro que é o chefe da família e administrador

de um certa extensão de parcela de terra. Nesse sentido, os novos membros neófitos situam-se nessa dinâmica de mosaico, na qual estão incluídos todos os habitantes. (FERNANDES, 2018).

Os filhos do líder têm cada um um número de seguidores que são homogeneizados sob a figura do líder falecido (aqui me refiro a Sebastião Mota); De fato, atualmente, o culto é liderado - como já dissemos - por um de seus filhos, Alfredo Gregorio de Melo, e ele é o que tem o maior número de seguidores, pois ninguém contesta sua liderança espiritual. A facção de Alfredo Gregorio de Melo é a maior. Além de sua facção "particular", todos os membros do culto reconhecem a autoridade espiritual do referido líder. Em suma, é o mais importante em termos de número de fiéis e gestão institucional, ao mesmo tempo que controlam o atual aparato administrativo do culto. (GREGANICH, 2011).

A atribuição de lealdades tem a ver com a procura de reconhecimento espiritual, por parte das famílias, da estatura espiritual de cada padrinho. Desta forma, também está em jogo a capacidade de contenção com que cada um deles pode contar, uma vez que é materialmente impossível abranger todos os fiéis sob os cuidados de uma única família. (FERNANDES, 2018).

É nesse ponto que se encontram os paradoxos relativos mais surpreendentes, na medida em que, embora todos aceitem a capacidade do líder religioso, normalmente dentro das linhagens menores são feitas inúmeras críticas a ele, seja pelo modo como se conduz em relação à organização administrativa ou pela redistribuição de recursos de igrejas fora do núcleo Céu do Mapiá. (GREGANICH, 2011).

Ao mesmo tempo, essa família "principal" tenta, por meio de recursos espirituais, organizacionais, produtivos e de alianças de parentesco, manter o controle sobre seus próprios parentes e sobre as demais linhagens do culto. Mas esse controle não é de tipo coercitivo, mas de acordos e manifestações espirituais, fatores entre os quais podemos citar ser o dono de um dos principais hinários, ter organizado em torno de si a estrutura administrativa vigente, ajustado os mecanismos de 'expansão' do culto, tendo os mais extensos sistemas de produção baseados no pastoreio, tendo a família extensa mais sólida e numerosa, bem como um maior número de atribuições de neófitos vindos de fora deste sistema cultural e, por último e mais importante, tem autoridade para decidir sobre a elaboração do Santo Daime. Isso é fundamental porque assim se regula a atividade de todas as igrejas satélites ou periféricas que devem recorrer

ao sacramento para realizar os rituais em tempo hábil em suas cidades correspondentes (GREGANICH, 2010).

Os participantes bebem Daime em intervalos em todos os tipos de rituais; mas o formato e o foco serão diferentes; assim como o canto de hinos, as concentrações ou "Concentrações" incluem algumas meditações silenciosas e sentadas, com duração de 1 a 2 horas, durante as quais mensagens importantes para o despertar espiritual são transmitidas aos participantes pelos Seres Divinos, enquanto os hinários ou festivais de dança, muito mais em extensão, envolvem dançar e cantar hinos em uniforme cerimonial branco completo ou farda branca, enquanto tocam maracas. (FERNANDES, 2018).

Estes últimos ocorrem em datas do calendário para homenagear vários santos ou ocasiões, ou seja. Natal, dia dos pais, etc. Uma história inteira de um Pai ou Mãe da igreja é frequentemente cantada. O cerne cristão é combinado com outros elementos, valendo-se de outras vertentes espirituais da cultura brasileira: há uma ênfase na responsabilidade pessoal dentro de uma irmandade, a necessidade de trilhar o caminho do Amor deixando para trás velhos hábitos e maldades (com a ajuda divina) , examinar cuidadosamente a própria consciência, pedir ajuda a Deus e à Virgem Mãe e a Jesus Cristo, fazer o bem, ser justo, orar regularmente; mas também uma apreciação animista do encantamento da natureza, como o Sol, a Lua e as Estrelas, da unicidade da vida, bem como o símbolo totêmico do beija-flor. (GREGANICH, 2011).

Seres espirituais do xamanismo indígena amazônico e divindades do panteão afro-brasileiro como Ogum e Iemanjá também são respeitados e incorporados à doutrina. A natureza da obra é por vezes personificada e endereçada como Juramidam, nome revelado a Irineu em sua experiência visionária, que significa literalmente "Deus (jura) e seus soldados (midam)". Metaforicamente, o corpo místico da igreja durante os hinos é muitas vezes referido como o "Império de Juramidam". (GREGANICH, 2010).

A ayahuasca, consumida sacramentalmente pelos daimistas nas cerimônias eucarísticas, tem muitos nomes tradicionais diferentes, mas é conhecida dentro do Santo Daime ou simplesmente Daime, como originalmente nomeado pelo Mestre Irineu. Dai-me (com hífen) significa "dá-me" em português. Uma frase, Dai-me força, dai-me amor e é recorrente nos hinos da doutrina. "O Daime" é reverenciado como um enteógeno, não como qualquer tipo de droga

recreativa; tem o efeito oposto de ser viciante, e há muitos testemunhos dele curando vícios de drogas e alcoolismo (METZNER; CALLAWAY, 2002).

Os participantes do ritual passam a se submeter a um processo através do qual podem aprender o autoconhecimento, ser mais humildes, ter o coração aberto e experimentar a Graça de Deus. Isso pode incluir várias maravilhas – a ayahuasca é conhecida pelas visões ou “milagres” que ela gera e pelo senso de comunhão com a natureza e a realidade espiritual – bem como lições mais mundanas e menos agradáveis sobre o eu. (FERNANDES, 2018).

Acredita-se que o Daime revela tanto aspectos positivos quanto diversos negativos ou não resolvidos do indivíduo, resultando em "passagens" difíceis envolvendo a integração desse conteúdo psicológico dissociado. Isso muitas vezes será culminado pela natureza purgativa da Ayahuasca, pela qual emoções negativas, elementos pecaminosos de dentro e até energias demoníacas são expelidas, bem como toxinas físicas. Isso leva a uma liberação geral, uma sensação de alegria, leveza e clareza depois, com uma melhora geral na vida. Os únicos perigos reais a serem experimentados durante as cerimônias são a exposição de tendências egoístas e contrição. (GREGANICH, 2011).

As cerimônias são chamadas de "trabalhos", porque é preciso muito trabalho no caminho espiritual, sendo a preguiça um impedimento no caminho da alma. Os efeitos do Daime combinados com dança, canto e concentração por até doze horas exigem e desenvolvem resistência/determinação firmeza (firmeza). Geralmente, porém, os trabalhos não dançantes, como Concentrações e Curas, são, apenas 4 a 6 horas de duração, com períodos sentados. O daime muitas vezes dará energia para pessoas para ajudá-los em um longo trabalho desafiador, com ajuda adicional proveniente de um senso de fraternidade e propósito compartilhado, conforme a doutrina (FERNANDES, 2018).

1.3 Ayahuasca

O enteógeno ayahuasca, que contém o composto psicoativo dimetiltriptamina (DMT), tem sido objeto de crescente escrutínio legal nas últimas décadas, à medida que o Santo Daime

se expandiu. A decocção é explicitamente legal para uso religioso no Brasil desde 1986, enquanto batalhas legais recentes na Europa legalizaram seu uso na Holanda e na Espanha (LABATE; PACHECO, 2011).

Nos Estados Unidos, o Supremo Tribunal Federal em 2006 manteve uma liminar permitindo que outra igreja brasileira, a União do Vegetal (UDV), use ayahuasca ritualmente. Essa decisão, como resultado de litígio específico envolvendo a UDV, aplica-se apenas a esse grupo, de modo que o status legal da ayahuasca geralmente permanece em uma área cinzenta naquele país (FERNANDES, 2018).

O sacramento enteógeno do Santo Daime, ayahuasca, tem sido usado por milênios nas culturas indígenas sul-americanas. É uma das ferramentas tradicionais do xamã na América do Sul, e em muitas regiões é até hoje um medicamento comum usado para encontrar e tratar várias doenças, bem como por seus efeitos indutores de visão, que dizem ser profundos e vitais. - mudando (LABATE; PACHECO, 2011).

O chá teve muitos nomes, incluindo Santo Daime (ou simplesmente Daime), Hoasca, Ayahuasca, Yagé e Caapi. É feito de duas ou mais plantas, uma de cipó lenhoso (cipó de Ayahuasca ou Jagube; geralmente *Banisteriopsis caapi*), e as outras conhecidas como misturas. Enquanto várias plantas são usadas em toda a América do Sul, a maioria das quais possui altas concentrações de dimetiltriptamina, a mistura preferida no caso do Santo Daime é a *Psychotria viridis*, conhecida pelos membros da igreja como a "Rainha da Floresta", em homenagem à figura que se diz ter aparecido ao fundador da igreja em uma visão, levando-o a iniciar a religião (FERNANDES, 2018).

O DMT ocorre naturalmente no corpo humano e especula-se que seja liberado no momento da morte, mas normalmente é digerido no estômago se consumido e um IMAO (inibidor da monoamina oxidase), neste caso tetrahydroharmina, harmina e harmalina, é necessário para permitir que ele chegue ao cérebro dessa maneira, daí o uso da videira. A Igreja do Santo Daime utiliza apenas o cipó Jagube e a folha de *Viridis*, não acrescentando outras plantas à mistura (LABATE; PACHECO, 2011).

O chá é preparado cerimoniosamente durante uma semana pelos membros da igreja em um festival chamado 'feitio'. Cantam-se hinos, bebe-se Daime enquanto os homens martelam o cipó e as mulheres limpam e separam as folhas. Por causa da maneira muito específica com que

preparam seu sacramento e da maneira muito específica com que o usam, a bebida não se chama 'Ayahuasca', mas 'Santo Daime'. Em algumas comunidades, há distinções muito claras (FERNANDES, 2018).

1.4 A hierarquia e a farda

A entrada para o ritual do hinário é aleatória e os lugares são preenchidos de acordo com uma ordem de chegada mas, ao longo de seu decorrer, os rearranjos se darão quando os lugares pré-estabelecidos para cada Padrino forem cumpridos com sua chegada (FERNANDES, 2018).

Essa característica merece uma menção explicativa: os lugares são ocupados de acordo com a ordem de chegada, mas na verdade esses lugares são pré-estabelecidos para cada patrocinador, que na chegada desloca aqueles que ocupavam esses mesmos lugares desde o início (LABATE; PACHECO, 2011).

Durante o hinário, os lugares centrais podem variar em termos de seus “ocupantes”, só que aqueles que originalmente estiveram naqueles lugares são sempre deslocados; É como uma 'regra' que existem certas pessoas para preencher esses espaços enquanto seu doador não estiver lá por qualquer motivo. Quem ocupa determinados lugares da fila costuma abandoná-la em algum momento; Essas ações não são pré-determinadas na dança, nesse sentido há uma dinâmica quanto aos lugares ocupados durante o ritual (LABATE; PACHECO, 2011).

Por exemplo, se o padrinho que ocupa o espaço correspondente ao primeiro lugar sair, é muito provável que saia com ele a moça que o acompanha, assim como os músicos que a ele aderem, membros da sua família e outros adeptos. Nessas ocasiões, o ritual permanece com menos participantes, a ponto de haver outros patrocinadores que também imitam o comportamento do líder do culto, caso seja ele quem se retire (FERNANDES, 2018).

Embora o número de pessoas diminua em algum grau, sempre há um número mínimo de fiéis para que o hinário continue. De qualquer forma, os grupos que saem, após aproximadamente vinte minutos ou meia hora, retornam e reocupam seus espaços nas filas (LABATE; PACHECO, 2011). Também pode haver outros tipos de deslocamentos com outro

objetivo ritual: são pessoas que estão com problemas por algum motivo; embora sempre aconteça em todos os hinários, não se trata de um grande número de pessoas, mas de casos isolados.

Nessas eventualidades existem locais especialmente projetados para abrigar noviços, ou também pode acontecer com fiéis avançados que estão em apuros devido aos efeitos da infusão (LABATE; PACHECO, 2011).

Haverá promotores que cuidarão dos serviços. Esta é a finalidade ou o telos; a teologia e a disciplina do culto referem-se à "limpeza", pois estas devem ser realizadas para manter o corpo em estado adequado para receber a luz astral. Antes de existirem essas construções, as "limpezas" eram feitas diretamente nos jardins, por isso a atividade dos "procuradores", pessoas com muita experiência dentro do culto, era muito intensa. Mas como esses locais especialmente projetados foram construídos para isso, os praticantes são direcionados para aquele local para fazer sua limpeza para que estejam mais focados em um local específico (FERNANDES, 2018).

Essa ajuda para aqueles que estão passando por momentos difíceis no momento é feita sob os auspícios da comunhão maior; se alguém está passando por uma situação difícil no contexto do ritual sempre há alguém disponível para ajudá-lo; Embora às vezes as limpezas sejam realizadas individualmente, sempre há duas pessoas encarregadas de auxiliar quem está nessa situação. Por isso a ação dos padrinhos é importante nesse momento (LABATE; PACHECO, 2011).

O hinário continua mesmo havendo várias pessoas que estão na instância que estamos descrevendo. Feita a limpeza, toda a situação se ajusta ao estado normalizado do hinário. O fim dela ocorre com todas as fileiras completas, pois já passaram os momentos mais "apertados" relacionados à ingestão do Santo Daime.

O hinário é "fechado" (o fim do ritual é assim chamado) com hinos especiais e as orações correspondentes. Terminado o hinário, os diferentes grupos de pessoas se cumprimentam. Todos vão "cumprir" a madrinha Rita Gregorio de Melo (Madrinha Rita) e seu filho Alfredo Gregorio de Melo (Padrinho Alfredo) já que são os líderes máximos e em quem todas as "lealdades" estão concentradas (FERNANDES, 2018).

Depois disso, as pessoas, geralmente em grupos, vão para suas residências, que, sem contar as que ficam no entorno da cidade, existem algumas distantes o suficiente para fazer o trajeto individualmente; Embora geralmente seja feito de vez em quando, eles costumam ficar ao redor do templo, em grupos, conversando com seus respectivos compadres ou comadres. Grupos de adolescentes também podem ser vistos estabelecendo laços de amizade e crianças brincando nos jardins da Igreja ou no entorno da vila, a cidade de Céu do Mapiá (FERNANDES, 2018).

A doutrina em si possui muitas influências militares, por exemplo o ato de se “fardar” à religião é ligada a ideia de receber uma patente dentro do espaço religioso para a melhor cooperação, como se você assumisse um compromisso maior diante do núcleo. Ao fardar-se, você passa por uma cerimônia onde os futuros fardados, sejam homens ou mulheres, se vestem de roupas brancas¹ e recebem uma estrela na roupa, na altura do peitoral, para as mulheres também é colocada na cabeça uma coroa de lantejoulas. Tendo também

Esse pequeno grupo era influenciado pelos elementos materiais e culturais da região naquela época, como as bases militares, as visões tradicionais de gênero, os fluxos migratórios, o intercâmbio cultural com caboclos e indígenas e o contato com os seringais. Formada majoritariamente por imigrantes nordestinos negros e mulatos, essa comunidade era comandada por um negro maranhense sem escolarização formal, neto de escravos, chamado de "Mestre". E assim permaneceu, de modo relativamente estável, até a década de 1970 (ASSIS, LABATE, 2014, p. 11).

No sistema de crença daimista opera a crença “soldados-fieis” que compõem o “exército da rainha”, a deusa-rainha universal, organizado em “batalhões” masculinos e femininos. Da mesma forma, a farda ou vestimenta tem as características de um uniforme militar. Nesse sentido, a regulação do corpo é voltada para a realização da experiência estática, principalmente evitando perturbações. Vemos como as técnicas corporais apoiam e predisõem a experiência ritual.

A incorporação da história religiosa (crença), seus fundamentos (moral, motivações, predisposições etc.) e a experiência sagrada (estado de transcendência) são alcançadas através e com a performance ritual. A natureza da experiência ritual envolve estados corporais. A estrutura do espaço físico denominado "salão" ou templo que dá origem ao ritual foi desenhada pelo seu fundador e sofreu pequenas alterações em função das igrejas na sua forma, mas não no seu fundo. Basicamente, os participantes, separados homens de mulheres, são colocados ao

redor de uma mesa que tem no centro um “cruzeiro”, que funciona como um “eixo cósmico” por meio do qual a “energia sagrada” é recebida e emitida .

Sobre a mesa estão velas, imagens (de membros da igreja fundadora e santos), flores e água. Ao redor da mesa há cadeiras para quem conduz o ritual (comandante) e os músicos. Os demais participantes ficam de pé ou sentados, dependendo do tipo e momento do ritual. “Os papéis nas obras no Chile são os seguintes: comandantes, músicos, puxadora, despachante, promotor, fardados, não fardados, visitantes.” (ZELADA, 2015, p.117).

Ressalta-se “a relativa condição de igualdade entre os participantes, sendo que os papéis rotativos e o vestuário homogêneo, diferem apenas entre homens e mulheres. Todos pagam a mesma taxa e todos devem tomar daime” (ZELADA, 2015: 117). O comandante, como o próprio nome diz, cumpre a função de comandar ou dirigir o ritual, incumbindo-se de que o ritual comece, ocorra e termine dentro da ordem esperada; tem poderes e direitos de autoridade para fazer isso acontecer. Acredita-se que tais atribuições sejam baseadas em uma ligação com as ordenanças divinas.

Fardados (farda é a roupa que se usa) são todos os membros mais ou menos estáveis da Igreja do Santo Daime e que passaram pelo ritual de iniciação-pertencimento à referida comunidade, tanto social quanto espiritualmente. O procurador é um cargo rotativo, exercido pelos fardados em turnos estabelecidos antes de cada ritual. Esta posição cumpre a função de sustentar e manter a ordem estabelecida durante o ritual e auxiliar aqueles que dela necessitam. Localiza-se dentro do templo, mas sem participar da realização do ritual, mantendo sempre a atenção na dinâmica.

Há um promotor para homens e outro para mulheres. Nos termos de Geertz (2003) o estudo antropológico das religiões procura estudar o sistema de significados representado nos símbolos para tentar remetê-los a processos sociais e psicológicos. Nesse sentido, os hinários são a maior fonte de acesso ao sistema de crenças da religião do Santo Daime, neles se encontra o ethos (moral, estético, de caráter etc.) e a cosmovisão (explicação cosmológica) dessa religião. A forma como esse sistema de significados se refere a processos de natureza social e psicológica pode ser compreendida estudando o ritual e a subjetividade dos participantes.

No próximo tópico será analisada a estrutura da comunidade na relação com as igrejas periféricas

1.5 Estrutura da comunidade na relação com as igrejas periféricas

Embora o estado das coisas em relação a esta linha do culto seja como descrito aqui, também é extremamente mais complexo. A verdade é que, como muitos sistemas socioculturais que se expandem, seguem um esquema de complexidade ao nível das classificações (DURKHEIM, 1982; DURKHEIM; MAUSS, 1971), e a outro nível de discricionariedade organizacional, ou seja, há uma maior hierarquia institucional e burocrática interna (WEBER, 1980).

Isso ocorre em relação ao Estado nacional e outras derivações, como as dinâmicas sociais regionais específicas que compõem sua coesão, tanto no sentido "local" quanto no "transnacional". Mas essa discricionariedade burocrática e institucional, que parece desigual e múltipla, é nucleada pelo próprio Centro do culto -Céu do Mapiá, no coração da Amazônia: é assim que todos os pontos ou igrejas que chamamos de periféricos se originam porque são dependente deste Centro. Têm a particularidade de se estruturarem a partir da organização de parentesco da comunidade Céu do Mapiá, que é a cidade que Sebastião Mota de Melo concebeu como sede de Nova Jerusalém; ali a cidade do Santo Daime teria que "Salvar" e aquele lugar onde o "Verdadeiro Caminho" da Salvação pode ser seguido.

O princípio estruturante' (BOURDIEU, 1999) do culto, na verdade, vem das primeiras visões do Mestre Irineu: no início do culto, as histórias sobre quem lhe deu as instruções sobre a prática dizem que uma mulher lhe apareceu, que mais tarde identificou com a lua - a Rainha da Floresta - e o Mestre ressignificou essa imagem com Nossa Senhora da Conceição, a Virgem Maria (MACRAE, 2000). Isso gerou posteriormente uma maneira de interpretar a descendência de uma ordem mística (LEACH, 1976).

Ou seja, as posições hierárquicas são assim porque descendem de um núcleo cosmológico que sustenta os princípios teológicos do culto. Assim, formou-se uma estrutura semelhante àquela que poderia representar um núcleo parental simples (embora não elementar ao estilo de Lévi-Strauss (1985), mas de filiação simples) que seria, segundo La Roque Couto (1989), a descendência de Deus Pai e da Virgem Mãe em quem o Espírito Santo intervém para

a concepção e cujo filho, ou Deus Filho, é Jesus Cristo Redentor. Pensa-se então, na linha de Sebastián Mota de Melo, que ele seria descendente, no plano espiritual, do Mestre Irineu, ressignificado neste esquema como Deus Filho, portanto há uma descendência filial direta, que não é carnal, mas sim misterioso. Assim, a família que guarda o segredo místico do acesso ao mundo espiritual no Céu do Mapiá é a de Sebastião Mota (LABATE; PACHECO, 2011).

De fato, um de seus filhos Alfredo Gregorio de Melo é o atual líder desta linha desde que Padrinho faleceu em 1992. O que é significativo destacar sobre todo o processo de formação do parentesco dentro do grupo é que ele se formou ao longo do tempo, após o que permaneceram como líderes espirituais, embora não de fato, no Alto Santo, a viúva do Mestre Irineu, Peregrina Gomes Serra e, no Céu do Mapiá, Rita Gregorio, viúva de Sebastião Mota de Melo (FERNANDES, 2018).

Apontar essas duas características é relevante porque, por um lado, indica que existe todo um sistema classificatório de parentesco: compadrazgos, primos não consanguíneos e outras relações do tipo “familiar”. Essa característica faz com que vários grupos parentais se identifiquem com a mesma linha de descendência ou, pelo menos, que sejam leais a determinada família e, portanto, tenham autoridade em nível social. Portanto, é um fato doutrinário, que é feito para formar pessoas que ingressam no culto como “noviços” (LABATE; PACHECO, 2011).

Por outro lado, o fato de as autoridades máximas do culto originário serem velhas viúvas dos líderes máximos tem, no plano simbólico, um significado de ligação com a terra, com o território mãe, ou seja, com o Brasil. Por isso é considerado um culto ou “religião” com raízes brasileiras, não só por ter começado em seu território, fato que não é totalmente “verdadeiro” do ponto de vista “objetivo”, pois Mestre Irineu realmente aprendeu a fazer a bebida no atual Peru, de acordo com as histórias. Mas tem características originais que não aparecem em outras religiões do mundo, como diria Max Weber, e nem mesmo em outras disciplinas espíritas, sejam elas consideradas religiões ou práticas esotéricas de algum tipo (FERNANDES, 2018).

Como exemplo de um aspecto doutrinário que é ao mesmo tempo um dogma teológico, podemos apontar que cada “grande” família da comunidade, para ser tal, precisa demonstrar sua expertise na gestão dos recursos que a floresta representa. É uma das principais diretrizes

costumeiras do culto, a “gestão sustentável” dos referidos recursos. Entre as famílias de um mesmo clã, costumam colaborar estreitamente em questões específicas que compõem a atividade dentro das clareiras (corte e queima da floresta para seu posterior cultivo) (LABATE; PACHECO, 2011).

Essas questões referem-se aos momentos mais críticos do ato produtivo, como o momento do plantio das leguminosas e posteriormente no momento da colheita. As atividades são apresentadas como externas às atividades rituais ou, melhor dizendo, como desvinculadas das atividades rituais, mas não são (FERNANDES, 2018).

Essas atividades são muito intensas na comunidade, são realizadas a cada quinze dias em horários normais e se intensificam durante os períodos de “festas” quando são realizadas em maior número. Esses rituais que se intensificam são os hinários, e é aqui que não só se unifica a realização do ritual em si, mas também as "atividades de subsistência" são reguladas de acordo com a organização das famílias extensas ou clãs familiares (LABATE; PACHECO, 2011).

Durante o seu desenvolvimento, as facções se manifestam, se olharmos para a organização dos lugares dentro delas, e as dinâmicas desdobradas no decorrer dos referidos rituais. A relação que existe entre o que acabei de mencionar e o que foi argumentado no início se justifica, pois é possível encontrar hierarquias que se manifestam durante o ritual, mas não se trata de uma hierarquia legalmente estabelecida (FERNANDES, 2018).

Estamos falando de uma hierarquia que é legítima em dois sentidos: pela história da formação do culto - refiro-me a esta linha em particular, bem como pela dinâmica interna do ritual com os correspondentes arcanos' dos símbolos rituais cuja sacerrima vem do conhecimento dos especialistas. Uma das principais habilidades para ser um possuidor desses arcanos, já que o consideram uma matéria sagrada em si, é o conhecimento sobre as possibilidades que a selva oferece para a subsistência, pois é daí que vem sua importância (LABATE; PACHECO, 2011).

O prestígio que vem de quem bem preserva e ensina, como parte do todo doutrinário do culto, é um ideal que se busca seguindo o slogan de contato direto com os seres da floresta'. Isso só se consegue através do “trabalho duro” na selva, na continuação do ato produtivo orientado para a auto-subsistência e, além disso, é fundamental estabelecer as fronteiras

hierárquicas de quem ensina e quem pode autorizar a constituição de igrejas periféricas. A característica supracitada é outro eixo a partir do qual o culto mantém sua identidade nacional (FERNANDES, 2018).

1.6 Religião, Ritual e Crença

Um dos precursores da sociologia Emile Durkheim (1985) escreveu sobre o fenômeno religioso em 1912, numa valiosa tentativa de investigar "As formas elementares da vida religiosa", manuscrito que em nossa opinião ainda tem grande valor para a compreensão e estudos religiosos. Neste texto o autor esclarece algumas ideias fundamentais que cercam o conhecimento sobre religião e então esclarece uma definição que será muito útil para o presente estudo, e será complementada com outros "olhares" sobre o mesmo fenômeno.

Em primeiro lugar, o autor questiona o "sobrenatural" como intrinsecamente característico de toda religião, entendendo esse fato como tudo aquilo que ultrapassa o âmbito de nossa compreensão, o sobrenatural, o mundo do mistério. Em sua análise, faz-se inclusive uma revisão da religiosidade cristã onde se pode constatar como esse fato ficou em segundo plano em diferentes momentos da história. Da mesma forma, para as chamadas religiões primitivas.

(...) não há nada de estranho em que seja possível, com a voz ou o gesto, governar os elementos, parar ou precipitar o curso das estrelas, provocar a chuva ou fazê-la parar (...). As forças que ele põe em jogo por esses vários meios não lhe parecem ter nada de especialmente misterioso (DURKHEIM, 1985, p.23).

Para aqueles que governam essas leis, parece não menos inteligível do que a gravidade ou a eletricidade para o cientista em nossa cultura. "Mesmo o fato de as forças religiosas serem muitas vezes pensadas na forma de entidades espirituais, de vontades conscientes, não é prova absoluta de sua irracionalidade" (DURKHEIM, 1985, p.24).

Dessa forma, explica o autor, para compreendermos a noção de sobrenatural, é necessário que concebamos eventos dessa natureza como impossíveis, inconciliáveis com a ordem que possuímos da natureza das coisas.

Até agora é que a noção do religioso coincide com a do extraordinário e do inesperado (...). Assim, a ideia do mistério não tem nada de original. Não foi dado ao homem; é o homem que a forjou (...). Esta é a razão pela qual ele aparece apenas em um pequeno número de religiões (DURKHEIM, 1985, p.26).

Outra ideia pela qual a religião tem sido entendida é a noção de divindade. Aqui o autor chama a atenção para uma questão muito importante. É que se a noção de divindade for compreendida com precisão, ela deixa de fora uma ampla gama de entidades espirituais que existem para grande parte das culturas que povoam e povoaram este mundo. Referimo-nos, por exemplo, às almas dos mortos, espíritos da natureza, dos elementos, demônios, gênios, animais de poder, etc.

Nesse sentido, diz o autor, a palavra Deus deve ser substituída pela de ser espiritual, ou seja, a crença em seres espirituais. “Os seres espirituais devem ser entendidos como sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos possuídos pela maioria dos homens” (DURKHEIM, 1985, p.27). No entanto, essa noção também não pode definir o que é uma religião, pois existem religiões que não estão vinculadas à existência de seres espirituais, como é o caso do budismo, que se baseia em quatro proposições chamadas pelos fiéis das quatro nobres verdades, e não se referem a nenhuma divindade; mas sim para o caminho da "salvação" ou Nirvana. "A religião, portanto, vai além da ideia de deuses ou espíritos e, portanto, não pode ser definida exclusivamente em termos destes últimos" (DURKHEIM, 1985, p.32).

Descartando essas noções para definir o que é religião, o autor avança em sua definição. Naturalmente, os fenômenos religiosos são classificados em duas categorias fundamentais: crenças e ritos. “Os primeiros são estados de opinião, consistem em representações; os últimos são determinados modos de ação. Media entre essas duas classes de fatos toda a diferença que separa o pensamento da ação” (DURKHEIM, 1985, p.32).

Os ritos devem ser diferenciados de outros tipos de ações humanas pela natureza de seu objeto, ou seja, o objeto do rito caracteriza o rito. E as crenças consistem em categorias de classificação.

Supõe uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos delimitados que as palavras profano e sagrado traduzem muito bem. A divisão do mundo em duas esferas que compreendem, uma, tudo o que é sagrado, a outra, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso (DURKHEIM, 1985, p.33).

Para diferenciar essas duas esferas que caracterizam o fenômeno religioso, deve-se levar em conta que as coisas sagradas são superiores em dignidade e poder às coisas profanas, porém, não é fácil caracterizar essas duas esferas.

(...) o sagrado e o profano foram concebidos pelo espírito humano, em todos os lugares e épocas, como dois gêneros separados, como dois mundos entre os quais não há nada em comum (...) diferente (...). Mas embora as formas do contraste sejam variáveis, o próprio fato do contraste é universal(DURKHEIM, 1985, p.35).

Este seria um fato constitutivo do fenômeno religioso, mas ainda insuficiente para construir sua definição. O último elemento que o autor considera fundamental na construção de uma definição precisa de religião seria a variável social. As crenças religiosas estão sempre ligadas a uma determinada comunidade que a elas adere e pratica os ritos que lhe são próprios. O autor chama essa comunidade ou pertencimento comum de Igreja.

Igreja é chamada de sociedade cujos membros são unidos porque representam da mesma forma o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e porque traduzem essa representação comum em práticas idênticas (DURKHEIM, 1985, p.39).

Não há religião na história sem igreja, ela sempre teve um grupo definido. Dessa forma, esclarecendo e esclarecendo essas importantes questões, Durkheim procede à sua definição de Religião: "uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relacionadas às coisas sagradas, ou seja, separadas, interditadas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, a todos os que a elas aderem" (DURKHEIM, 1985, p.42).

Nesse sentido, uma das grandes contribuições do autor é o fato de que a religião deve ser eminentemente coletiva ou social. Complementaremos a contribuição da visão de religião de E. Durkheim com a de C. Geertz levantada em 1973 em seu livro "A Interpretação das Culturas" que passamos a resumir. Na discussão antropológica, os aspectos morais, o caráter e os aspectos "estéticos" de uma cultura foram resumidos sob o conceito de *ethos* e os aspectos cognitivos e existenciais, sob o termo *cosmovisão*. É nessa relação, entre os valores de uma cultura e a ordem geral da existência, que se vê o valor da religião em qualquer grupo humano.

O estudo antropológico da religião é, portanto, uma operação em duas etapas: primeiro, trata-se de analisar o sistema de significados representado nos símbolos,

sistema que a religião apresenta; e, em segundo lugar, trata-se de referir esses sistemas a processos sociais e psicológicos (GEERTZ, 2003, p.117).

Na interpretação que Geertz (2003) faz da religião, ela é concebida como um sistema simbólico que organiza as ações humanas de ordem cósmica e é essa visão de religião que o autor aprofunda e analisa. Desta forma, Geertz (2003) define a religião como um sistema de símbolos que trabalha para estabelecer ânimos e motivações vigorosos, penetrantes e duradouros nos homens, formulando “concepções de uma ordem geral de existência e revestindo essas concepções com uma aura de tal eficácia que humores e motivações parecem singularmente realistas” (GEERTZ, 2003, p.89). Nesse sentido, a religião deve ser entendida como uma riqueza de significados gerais em virtude dos quais o indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. Note-se que a forma como o autor concebe a noção de símbolo é bastante ampla “(...) qualquer objeto, ato, fato, qualidade ou relação que serve de veículo para uma concepção –a concepção é o “significado” do símbolo-” (GEERTZ, 2003, p.90).

Nessa perspectiva, todo ato cultural, qualquer que seja a esfera da realidade social, pode ser estudado como símbolo e as estruturas sociais como sistemas de símbolos. O símbolo é também a essência do pensamento humano, que nos dá -modelos para- a transmissão de informações e -modelos de processos linguísticos, gráficos, mecânicos, naturais, etc. (GEERTZ, 2003).

Para o autor, a religião não pode ser entendida apenas como um sistema metafísico, nem como um sistema meramente ético. “A fonte de sua vitalidade moral é considerada a fidelidade com que a religião expressa a natureza fundamental da realidade” (GEERTZ, 2003, p.118).

O "dever ser" é percebido como fonte de uma "força" maior e assim a religião funda a ação humana (tendências, aptidões, propensões, habilidades, hábitos, inclinações) nos contextos gerais de uma sociedade. Mas a peculiaridade do sistema de crença religiosa, ao contrário de outros sistemas simbólicos, é que ele organiza a ação humana em virtude de uma experiência transcendente, uma experiência que está além da fronteira relativamente fixa do conhecimento acreditado, uma experiência metafísica.

A perspectiva religiosa vai além da realidade cotidiana e o interesse que a define não é a ação sobre outras realidades, mas a aceitação delas, a fé nelas.

E a essência da ação religiosa, do ponto de vista analítico, consiste em estar imbuído de um certo complexo específico de símbolos -a metafísica que formulam e o estilo de vida que recomendam- de autoridade persuasiva (GEERTZ, 2003, p.107) .

A concepção de religião de Geertz levantada em 1973, embora difira profundamente da perspectiva de Durkheim de 1912, a primeira não nega ou rejeita a perspectiva sociológica de Durkheim, senão, vem complementá-la a partir de um simbólico, introduzindo na visão sociológica da religião a importância da experiência transcendente como organizadora da ação, dos humores e das motivações humanas.

Segalen (1998) em seu livro "Ritos e Rituais Contemporâneos" desenvolve a noção de rituais contemporâneos, para uma compreensão de práticas rituais que não estão necessariamente associadas à religiosidade. O autor afirma que o estudo dos ritos e rituais começou no campo dos estudos religiosos e no estudo das chamadas "sociedades primitivas". A multiplicação de campos de estudo e a abertura da Etnologia ao estudo das sociedades modernas flexibilizou a noção de ritual.

Para Segalen (1998),

o rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo uso de uma série de objetos, por sistemas comportamentais e linguísticos específicos e por símbolos emblemáticos, cujo significado codificado constitui um dos bens comuns de um grupo (SEGALEN , 1998, p.30).

Sob essa noção de rito, polissemia, flexibilidade e capacidade de adaptação às mudanças sociais são características necessárias para sua compreensão. Essa categoria pode ser utilizada para compreender práticas coletivas que estabelecem sentido para quem as pratica, não necessariamente vinculadas ao campo religioso que também marcam descontinuidades, rupturas e transições em relação ao tempo e ao espaço profanos.

O caráter repetitivo da ação é necessário, mas não suficiente, o rito é uma linguagem efetiva que se baseia em simbolismo, materiais e corporeidade reconhecidos por um grupo.

caça, tourada, futebol, corridas populares...; poderíamos citar muitos mais (...) eles reconhecem um estado físico próximo aos estados mentais do sagrado, como definido por Durkheim (...) eles encontram nessas atividades espaços de comunhão coletiva que lhes faltam em seu cotidiano (SEGALEN, 1998, p. 97).

O rito parte do sagrado em nossas sociedades, sem perder sua eficácia e intensidade emocional, são práticas coletivas com grande capacidade de simbolização. “O debate entre o profano e o sagrado leva a um beco sem saída. É mais importante reconhecer que o rito, pela sua forma codificada, tem o poder de conferir um aspecto tradicional aos materiais sociais, antigos ou modernos (SEGALEN, 1998, p.102).

1.6.1 A eficácia simbólica

O capítulo sobre "Eficácia Simbólica" e "O feiticeiro e sua magia" que C. Lévi-Strauss desenvolveu e que expôs em seu livro "Antropologia Estrutural" (1958) é de grande interesse para os estudos sobre a cura xamânica. O conjunto de hipóteses elementares propostas nesses dois textos foi apreendido como a teoria da eficácia simbólica.

Um indivíduo consente em ser objeto de maldição, está intimamente persuadido, pelas tradições mais solenes de seu grupo, de que está condenado “(...) o corpo social sugere a morte à infeliz vítima, que não pretende escapar o que considera seu destino inelutável” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.195).

O "enfeitiçado" cede ou assume internamente sua sentença e o terror que ela produz, sua integridade física é subordinada e determinada pela personalidade social. Para Lévi-Strauss (1990), os estados psicológicos afetam intensa e diretamente o sistema nervoso simpático, causando profundas modificações orgânicas, ou seja, a história social sobre a magia opera em nível psicológico sobre o indivíduo, que por sua vez somatiza estados afetivos, dando lugar à doença e até à morte.

A eficácia da magia implica a crença na magia,

(...) ela se apresenta em três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de quem cuida ou da vítima que persegue, em poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 196).

Como podemos ver, existem três elementos que atuam na eficácia simbólica da magia, porém, esses três elementos se baseiam na preeminência da esfera coletiva sobre a individual, pois seria o sistema de crenças mágicas que determinaria a eficácia de cada um dos elementos. “O problema fundamental é, então, o da relação existente entre o indivíduo e o grupo” (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 196).

O índio torna-se feiticeiro ou xamã não porque cura seus enfermos, mas cura seus enfermos porque se torna um bom xamã socialmente. Em "O feiticeiro e sua magia" (1958), utilizando um conceito da psicanálise, o autor propõe que o xamã ab-reage toda vez que realiza uma cura, revivendo assim a crise inicial que o levou a se tornar xamã. Para a psicanálise, a ab-reação consiste no processo de cura do paciente onde a situação original que causou o transtorno é revivida de forma intensa e afetiva, antes de superá-la definitivamente.

Nesse sentido, o xamã é um ab-reator profissional capaz de induzir simbolicamente o processo de ab-reação no paciente. Para compreender o fenômeno da eficácia da cura, o autor utiliza os conceitos de pensamento normal e pensamento patológico, que em toda sociedade não se opõem e, ao contrário, se complementam.

Usando a terminologia dos linguistas, diremos que o pensamento normal sofre sempre de um déficit de sentido, enquanto o pensamento dito patológico (pelo menos em algumas de suas manifestações) tem uma superabundância de significante (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.208).

Na cura há um reequilíbrio na estrutura, um sistema de oposições e correlações que integra todos os elementos, onde o praticante, o paciente e o público encontram cada um o seu lugar. A cura xamânica, diferentemente da explicação científica, não tenta atribuir uma causa objetiva à doença, mas articular os elementos como um todo ou sistema. O paciente faz uso do pensamento mágico no qual elementos contraditórios podem ser integrados, tal integração, embora efetiva, não está necessariamente relacionada à objetividade. Para o grupo, a casa do doente-feiticeiro encarna um antagonismo típico de todo grupo humano: o doente é passividade, alienação, o inexprimível, a doença; e o feiticeiro é: atividade, eficiência, transbordo de si. A cura põe em ação une dois pólos opostos e garante uma passagem entre um e outro em uma experiência total.

Nesse sentido, Lévi-Strauss (1990) propõe que o estudo do xamanismo contribuiu para a psicanálise da existência de três ab-reações operando em um processo de cura: ao paciente, ao feiticeiro e ao público. O texto da "Eficiência Simbólica", publicado pela primeira vez em 1958, trata de uma cura realizada por um Xamã Cuna (nele), etnia que vive no território da República do Panamá, que consiste em ajudar um parto. uma mulher pertencente a um grupo étnico. O ritual é realizado em uma cabana com apoio do xamã e muita preparação. Calúnias, objetos de poder, imagens e história mítica construídas através da canção. Se quisermos aprofundar o conteúdo simbólico-cultural do ritual, trata-se, em linhas gerais, de um espírito chamado Muu, responsável pela formação do feto, que prejudica e rouba a alma (purba). dá futura mãe. O canto do xamã que acompanha todo o trabalho de parto trata da busca da pureza perdida da mulher que lhe será devolvida após passar por grandes obstáculos, combatendo espíritos malignos, chamando espíritos aliados, animais ferozes e chapéus mágicos. A música termina com a entrega e a purba é devolvida ao seu dono, tomando todos os cuidados para que Muu não pegue dois visitantes.

Para Lévi-Strauss (1990) a cura consistiria em fazer pensar uma situação impensável, que não fosse afetiva, fazendo compreender ou espiritualmente o que o corpo vivencia. O caráter não objetivo da história mitológica de xamã não tem importância. O paciente credencia uma explicação e não mora e é membro de uma comunidade que também credencia.

O paciente, tornando seus pacientes compreensíveis, é curado. O xamã confere uma linguagem em que se expressam os estados previamente informados e esta é uma explicação verbal que desbloqueia o processo fisiológico. Nas palavras do autor "o objetivo é traçar à consciência conflitos e resistências que permanecerão inconscientes naquele momento (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.225).

Nesse sentido, ou discurso construído pelo curador opera sobre as leis e a estrutura do inconsciente, provocando o desbloqueio fisiológico "O vocabulário importa menos que a estrutura" (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.22).

1.6.2 A experiência do corpo e a experiência sagrada

O estudo do corpo entendido como o lugar onde a cultura se cristaliza é uma abordagem teórico-metodológica que possui uma vasta literatura, não se pretende aqui sintetizar todo este conhecimento, mas sim esclarecer e desenvolver a perspectiva que utilizaremos nesta investigação. Mauss (1971) foi um dos pioneiros na abertura desse campo de pesquisa no que chama de "técnicas corporais" em seu texto "Técnicas e movimentos corporais", onde propõe grosseiramente que não há comportamento natural do corpo e que a construção do corpo é eminentemente social. Da mesma forma, ele sugeriu que todos os humanos possuem uma noção de individualidade espiritual e corporal "a noção de pessoa". Este autor é o precursor da teoria antropológica do corpo social. Posteriormente, o estudo do corpo social foi abordado a partir de diferentes abordagens e de diferentes disciplinas. As diferentes perspectivas da teoria social do corpo se complementam e se transcendem, mas para fins de nossa pesquisa interessa-nos a contribuição de um autor em particular, complementando o trabalho da fenomenologia de Merleau-Ponty (2000), referimo-nos a Csordas (2008). Este autor combina a perspectiva fenomenológica e a teoria da prática de Bourdieu (1997) na elaboração do conceito de corporeidade, importante e transcendente no estudo atual sobre o "tema do corpo".

Com esta noção, o autor tenta superar a ideia de que o social está inscrito no corpo, e propõe o corpóreo como um autêntico campo de cultura, como um "processo material de interação social" (CSORDAS, 2008, p.12). Nas palavras do autor (2008), sua proposta teórica consiste em

uma abordagem que será desenvolvida na perspectiva da Antropologia Psicológica na direção da fenomenologia. um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas é o sujeito da cultura; ou seja, na base existencial da cultura (CSORDAS, 2008, p.102).

Csordas (2008) considera o corpo como “um agente e um lugar de intersecção tanto da ordem individual quanto da ordem psicológica e social; do mesmo modo, o corpo é visto como um ser biológico, mas também como uma entidade consciente, experiencial, atuante e interpretante (...)” (CSORDAS, 2008, p.28).

Nesse sentido, o corpo é entendido como condição das formas de perceber e se relacionar com o mundo, da experiência e percepção do mundo. Nessa perspectiva, a experiência humana permanece enraizada em habitar um mundo cultural. O corpo não é o

objeto a ser estudado em relação à cultura em que se desenvolve, mas, considerando-o como sujeito da cultura, é a base da cultura.

Para Csordas (2008) no corpo vivido, percepção e prática se unem, dessa forma essa teoria desfaz a dicotomia sujeito/objeto, indivíduo/cultura; no corpo estão a experiência e a cultura percebida. A experiência é entendida como a abstração de si mesma, sobre elementos culturalmente percebidos. Enquanto o corpo é uma entidade biológica, material, a corporeidade é entendida como um campo metodológico indeterminado, definido pelas experiências perceptivas e pelo modo de presença e engajamento com o mundo.

A teoria da "incorporação" aplicada ao estudo da cura religiosa, propõe-nos compreender a doença e o diagnóstico como narrativas culturalmente constituídas e corporalmente somatizadas. A experiência da cura religiosa, para Csordas (2008) é uma experiência cultural que alcança sua eficácia pelo poder persuasivo da retórica religiosa, desbloqueando cristalizações psicossomáticas. O sagrado na cura religiosa é relegado a uma condição da mente humana.

É uma característica da consciência humana que consiste em operacionalizar como “alteridade” fenômenos do inconsciente. (...) a natureza *sui generis* do sagrado é definida (...) pela propensão humana a tratá-los como radicalmente estranhos. (...) a questão do que é religioso no cuidado religioso pode ser colocada, pois o sagrado é operacionalizado pelo critério do “outro” (CSORDAS, 2008, p. 145).

Com o arranjo cultural de cada religião, o sagrado é uma atribuição da mente que constrói processos endógenos como “alteridade”, manifestações do inconsciente. É então uma alteridade sagrada mentalmente construída. De uma perspectiva totalmente diferente, a Antropologia Religiosa desenvolvida por Eliade (1907-1986), é de grande valia, pois se concentra no estudo do homem religioso situado no cosmos, sem deixar de lado o valor da diversidade cultural onde o *homo religiosus* se concentra na experiência sagrada, a morfologia do sagrado, os conteúdos das hierofanias, os seres supremos da herança religiosa "arcaica", a morfologia e função dos mitos, a coerência do símbolo e sua função reveladora (RIES, 1995, p.39).

A escola sociológica na França, à qual pertenceu Durkheim (1858-1917), entre outros, viu no sagrado a força da consciência coletiva e construiu, com base em importantes e extensos estudos, um reducionismo do religioso ao sociais (RIES, 1995, p.27). A proposta de Eliade

(1949) fortemente inspirada nos estudos de Rudolf Otto (1860-1937) propõe uma nova abordagem de análise do fenômeno sagrado, partindo do homem religioso, pois o sagrado não pode ser estudado sem recorrer à experiência vivida pelo homem, a experiência sagrada. Esta abordagem ao estudo antropológico das religiões não se contenta em tornar manifestas as diferentes crenças religiosas, mas também coloca o foco no estudo do pensamento, consciência, conhecimento, comportamento e experiência do *homo religiosus*.

Com base no método genético de comparação, este seria o objeto de investigação da proposta de Eliade (1949) sobre o estudo das religiões (RIES, 1995: 35). Eliade (1949) em seu estudo sobre o homem religioso o caracteriza como um "sujeito histórico" que "acredita que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas se manifesta nele e, portanto, o santifica e o torna real" (Eliade, 1949, 171). Nesse sentido, o *homo religiosus* se definiria, ou seria caracterizado pela experiência sagrada, sempre possível no quadro de um contexto socioeconômico e cultural, que sempre nos obriga a continuar com o estudo das particularidades históricas. Com efeito, cada cultura constrói o contexto particular onde vive e se desenvolve o homem religioso. Para compreender a noção de experiência sagrada, central para a pesquisa que desenvolve esta tese, é necessário compreender a noção de hierofania como a manifestação do sagrado para o homem, e o sagrado sempre se manifesta como uma realidade totalmente diferente do natural, ordem profana (ELIADE, 1949).

A hierofania tem a qualidade de "o que é real" e "o que existe", mas de natureza misteriosa, transcendente, perceptível apenas ao *homo religiosus* e que cada religião designa com termos diferentes. O sagrado não trata da esfera conceitual, mas da percepção simbólica do mistério e da transcendência. Outra característica da hierofania seria o objeto pelo qual ela se manifesta, pois a manifestação do sagrado sempre se dá por meio de mitos, objetos, símbolos, elementos do mundo profano. A partir da manifestação do sagrado, o objeto é revestido de uma dimensão sagrada, aquele objeto aos olhos do *homo religiosus* é um objeto sagrado. Por fim, "para Eliade o sagrado é tanto um elemento da estrutura da consciência quanto um modo de existência, um componente da condição humana" (RIES, 1995, p. 43).

A mistura chamada ayahuasca de origem amazônica, utilizada em rituais e cerimônias de cunho sagrado e medicinal, consiste em uma infusão à base do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis* fervida em água em diferentes tempos, proporções e graus de acordo

com o conhecimento local. de cada grupo. Além disso, várias outras plantas podem ser adicionadas. O nome ayahuasca vem do império inca, está na língua quíchua e é traduzido como: "vinho das almas" ou "corda dos espíritos", no entanto, esta mistura recebe nomes diferentes nos diferentes lugares onde é usada, como: “Burawehiak”, “Kamarampi”, “Oni”, “Nantem”, “Nixipae”, “Yage”, “Coapi”, “Pilde”, “Dapa”, “Hoasca”, “Vegetal”, etc. (ZELADA, 2015, p.66).

A bebida conhecida como ayahuasca é composta por uma mistura complexa de alcalóides caracterizada por quantidades consideráveis de harmina e tetrahydroharmina (THH), da cipó *Banisteriopsis caapi*, e em menor grau DMT e harmalina, que são fornecidos pela folha de *Psychotria viridis*. A N,N-dimetiltriptamina (DMT) é um alcalóide indólico com estrutura triptamina e é totalmente inativo quando administrado por via oral, está sujeito a metabolismo rápido pela enzima monoaminoxidase (MAO) presente no corpo humano (ZELADA, 2015).

Sabe-se que a harmalina e a harmina exercem uma ação inibitória da MAO. Desta forma, a harmalina e a harmina inibem temporariamente a ação da MAO dando acesso ao DMT à circulação sistêmica que atinge a sinapse. Segundo a crença da religião ayahuasca do Santo Daime, o daime (etnodefinição dada à consagração religiosa do consumo da ayahuasca) é uma bebida sagrada. Um ser divino transformado em líquido que transporta a "energia universal feminina" e a "luz" que vem das folhas, "folha rainha" (*Psychotria viridis*) e a "energia universal masculina" e a "força" do cipó cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) (ZELADA, 2015).

Na tese Zelada (2015) podemos ver a etnopercepção da comunidade daimista sobre o que é o daime ou sacramento, visão construída a partir das mesmas histórias obtidas nas entrevistas com os fardados.

(...) enfim, vemos que o sacramento é: um conector; Um veículo; uma ponte de conexão com a dimensão espiritual, que ajuda a abrir a consciência; no entanto, não é o único veículo, uma vez que existem outros veículos de ligação; É sagrado; é um espírito, vem acompanhado de outros espíritos; é um medicamento; isso é luz; é uma substância pura; é da natureza (ZELADA, 2015, p. 65).

1.6.3 A saúde, o sistema de cura e enfermidade do Daime

Para Laplantine (1999) todas as sociedades têm o que o autor chama de "modelos etiológicos e terapêuticos" sujeitos a preconceitos, mais vividos do que pensados, nem sempre apresentados de forma ordenada, e que definem o normal e o patológico, bem como os procedimentos de tratamento de cura.

(...) um modelo etiológico-terapêutico é uma matriz que consiste em certa combinação de relações de sentido, e que rege, muitas vezes a despeito dos atores sociais, soluções originais, diferentes e irredutíveis, para responder às problema da doença" (LAPLANTINE, 1999, p.46).

Nesse sentido, um estudo que se enquadre na Antropologia Médica deve distinguir "medicina oficial" de "medicamentos paralelos", que geralmente coexistem em modelos que podem ser antinômicos. É pertinente mencionar aqui que dentro dessa religião há saberes, discursos e práticas manifestas sobre saúde, morbidade, cura e medicina. A noção de sacerdote é central e está ligada a todo o universo simbólico e às práticas do Santo Daime. Nessa cosmovisão religiosa, toda cura é espiritual (PELÁEZ, 1994), ou seja, a causa de todo mal-estar estaria baseada em origens espirituais e por isso a cura só pode ser alcançada tomando-se consciência dessa realidade.

Assim, como todas as religiões, existem dois planos, profano/sagrado, material/espiritual, visível/invisível, e o plano espiritual permeia e condiciona o plano material. Para a visão de mundo daimista, o espírito de uma pessoa passou por vidas anteriores e carrega um carma que carrega consigo, seu destino é tomar consciência disso para evoluir, se aperfeiçoar. Isso é chamado de consciência divina. A causa de uma doença pode ser o carma (consequência de suas ações em vidas anteriores) ou também pode ter sua origem em eventos desta encarnação. Também pode ser "espíritos sofredores" encarnados ou desencarnados que causam a doença da pessoa. Nesse sentido, observa-se que nos encontramos com uma noção diferente do paradigma alopático hegemônico da doença, baseado na ideia de eliminação dos sintomas. No paradigma médico do Santo Daime, a cura implicaria a transformação de uma pessoa e um caminho de evolução espiritual, ou seja, a cura -não é só nem termina- com a eliminação do sintoma.

Peláez (1996) os conceitos de saúde e salvação seriam equivalentes na religião do Santo Daime, acrescentando, a partir de uma perspectiva etimológica que enriquece a compreensão, que ambos os conceitos têm a mesma raiz latina: *salus*. Acredito que estamos em condições de

pensar a doença, a saúde e a cura na religião do Santo Daime como um subsistema médico nos termos propostos por Laplantine (1999).

Nesse sentido, a Antropologia em seu estudo deve distinguir "medicina oficial" de "medicina paralela", que geralmente coexistem em modelos que podem ser antinômicos. “Por isso, será conveniente observar precisamente quais são os sistemas médicos dominantes em nossa própria sociedade hoje, bem como seus subsistemas (...) relegados à periferia da sociedade, mesmo rejeitados, mas que não são menos presentes. .” (LAPLANTINE, 1999, p.15).

A discussão sobre a relação entre xamanismo e Santo Daime é extensa, mas em geral estaríamos diante de fenômenos com grandes semelhanças e complementares, onde o segundo pega muito do primeiro. Atualmente começamos a ver como o xamanismo amazônico está permeando com a expansão do Santo Daime na bacia amazônica (tema para outra investigação). Embora essa religião ayahuasca não possa ser entendida apenas como um sistema simbólico xamânico, essa religião seria caracterizada por um transe xamânico individual e coletivo.

Laplantine (1989) desenvolve o conceito de xamanismo coletivo, onde todos os membros experientes poderiam realizar o voo mágico e os menos experientes seriam aprendizes. Para este autor, outras semelhanças seriam a luta contra o mal (guerra mística), o objetivo curativo dos rituais, a noção de espírito e a existência de um plano superior e inferior ao humano. Autores como McRae (1992) apoiam essa perspectiva. Por outro lado Groisman (1991) identifica o Santo Daime como uma práxis xamânica, conceito criado por ele, e não como um sistema xamânico por excelência, no Santo Daime haveria uma aglutinação de saberes xamânicos caracterizada por: uso de substâncias sagradas, a concepção de dois planos existentes no mundo (visível e invisível), guerra mística, ritual como campo de batalha com entidades do mundo espiritual, alianças com entidades ou espíritos, morte e renascimento simbólicos.

Por fim, Laplantine (1999) faz uma interessante diferença entre as linhas dentro do Santo Daime entre aqueles que praticam o xamanismo de excorporação (contato mental e espiritual com entidades) e as técnicas de incorporação de espíritos (contato físico), que para ela seriam não sejam práticas xamânicas.

Para Eliade (1998), o xamanismo arcaico seria caracterizado pela iniciação pelo ritual de morte e ressurreição do candidato, a introdução de substâncias mágicas em seu corpo, a ascensão celeste para apresentar os desejos de toda a sociedade ao Deus supremo, a cura xamânica por sucção ou a busca da alma do doente, a viagem extática do xamã como psicopompo, as “canções secretas”, reveladas por Deus ou pelos animais.

Como podemos ver e o leitor poderá continuar a ter uma visão melhor ao longo deste texto que estuda o processo de cura na religião ayahuasca do Santo Daime, são muitos os elementos do xamanismo presentes de forma eclética nesta religião. Mas no que se refere à cura, preferimos estar na presença de uma práxis xamânica nos termos de Groisman (1991), e não de uma cura xamânica, pois não há homem-médico que faça as curas dentro do Santo Daime.

Tanto o diagnóstico quanto a cura, que em contextos xamânicos ficam a cargo do xamã, são decifrados e conduzidos pelos mesmos participantes dentro do Santo Daime. Conforme explica o paradigma da eficácia simbólica de Lévi-Strauss (1990), o paciente efetiva sua cura ao trazer para o plano da consciência um estado psicossomático que estava no inconsciente. Continuaremos a analisar essa ideia com mais profundidade posteriormente.

Outra variável fundamental da noção de cura que existe na doutrina do Santo Daime, nos referimos ao trabalho interior que a cura implica. Não se trata de tomar um remédio que elimine os sintomas, ou tomar ayahuasca muitas vezes. O elemento aqui presente é a autocorreção constante e diária de acordo com o aprendizado obtido nos rituais. Como diz um dos hinos do fundador desta religião Raimundo Irineu "Ser um filho legítimo é preciso doutrinar" (Mestre Irineu, O cruzeiro, Himno 101). Também podemos ler nesta história um dos fundamentos religiosos constituintes da doutrina que menciona a “lei do mérito”, a pessoa recebe sua cura à medida que é doutrinada. A autocorreção e o acompanhamento dos princípios doutrinários operam moldando a moral e a conduta do sujeito, que por sua vez é transformado e incorporado a uma comunidade moral que o sustenta (GROISSMAN, 1991).

Geertz (1973) a religião funda a ação humana, é um modelo pelo qual a pessoa interpreta sua experiência e organiza seu comportamento com tal eficácia que gera humores e motivações.

A doutrina é superimportante, porque te mostra o caminho para sustentar a sua cura, se você só tomasse remédio (ayahuasca) e não seguisse um caminho ou doutrina, você

não curaria. Tem muitos bebedores de ayahuasca por aí que estão fazendo coisas erradas, isso é falta de doutrina (GEERTZ, 1973, p.42).

Vemos também que a ideia de “doutrina” remete a um esquema moral que ordena a vida da pessoa, sair desse “caminho” é ruim e seguir essas normas morais é bom. Portanto, a cura é também a reconstituição da “ordem perdida”, a moralidade (morada) dada por Deus ao homem. Estar doente é sinônimo de estar fora de ordem. Outro elemento muito importante a ter em conta no que diz respeito à cura na doutrina daimista é a diacronia. Ainda estou em cura, coisas diferentes estão aparecendo a cada vez, curei os vícios e o comportamento, mas sempre estão surgindo coisas novas, a doutrina Santo Daime é baseada na perfeição do ser, há muita confusão em isso e a questão é como você quer ser. “Cada vez a cura é mais fina, mais poderosa, até morrermos. Mas neste mundo tudo se cura se a pessoa for firme” (GEERTZ, 1973).

Este ponto é um pouco mais complexo de conceituar, pois a cura pode ser concebida de duas formas diferentes e complementares. Refere-se a um certo mal-estar ou doença, que tem origem e causa, certo tempo de existência e posterior cura. Como também é concebido como um símile da salvação, ou seja, a cura dura uma vida inteira, ao longo da qual todos os aspectos "negativos" da pessoa são curados passo a passo, como caminho de aperfeiçoamento e evolução espiritual (PELÁEZ, 1996).

Portanto, no sistema de cura do Santo Daime coexistem dois significados para o mesmo conceito, ou melhor, é uma questão de diacronia; uma noção de curto e longo prazo para o mesmo fenômeno. A cura é a melhoria da saúde e o caminho da salvação. É interessante pensar que ambas as palavras saúde e salvação têm a mesma raiz etimológica da língua latina *salus*. Resumindo esta primeira parte sobre a autorrepresentação da cura, vêm à tona os seguintes elementos constitutivos do processo religioso de cura: a cura implica a transmutação de um estado de saúde negativo para um estado positivo; a cura é um fenômeno multidimensional, implica mudança em todas as dimensões da pessoa; a cura é sinônimo de equilíbrio; a cura implica um trabalho interior baseado na autocorreção, é a reconstituição da "ordem perdida"; a cura é diacrônica, baseia-se na transformação da pessoa ao longo do tempo (GEERTZ, 1973).

A mudança no sistema de crenças da pessoa que é curada na religião do Santo Daime é uma mudança na forma de classificar a realidade nas esferas do sagrado e do profano, dando um novo significado ao que é naturalmente real. Funciona como um sistema que legitima e

influencia a transformação de todas as áreas da sua vida. A incorporação da crença daimista envolvida no processo de cura ritual envolve os fundamentos da experiência da pessoa, ou seja, é de ordem existencial, é vivida como uma certeza. Aqui está um dos inconvenientes de pensar como uma “história” nos termos de uma crença de Lévi-Strauss (1990).

Nesse sentido, a crença é uma experiência holística que dá um novo sentido de realidade e de estar no mundo. Ou seja, o sistema de pensamento religioso conseguiu colocar no nível consciente um estado psicoemocional que estava em um estado não formulado (inconsciente) até então, nesse sentido o processo é como a eficácia simbólica o explica. Mas não é apenas uma história mental que explica linguisticamente os fenômenos da realidade, mas o pensamento religioso também é baseado na experiência mística e transcendente.

A ideia é: adotar a moral religiosa, porque esse caminho se baseia em uma ordem superior, e acreditar nessa ordem, seguir esse caminho, não basta pensar ou entender como uma história, é preciso viver uma experiência sagrada de uma ordem superior que seja irrefutável.

Por que a religião consegue efetivar a cura, onde outras terapêuticas não conseguiam antes? Isso se deve à própria natureza da religião, entendida como veículo culturalmente construído de acesso à experiência sagrada. Em outras palavras, a religião cura porque traz o sagrado ao plano da consciência, como o poder superior do universo, e essa experiência é o que determina a transformação de uma pessoa, sua cura. Como vemos, a explicação da cura ritual a partir do modelo teórico da eficácia simbólica se encaixa em termos linguísticos, com a experiência de cura e a relação da doença com o consciente e o inconsciente, mas deixa de lado a natureza holística da experiência.

É nesse sentido que esta pesquisa é uma contribuição crítica para o modelo teórico da eficácia simbólica, pois como Lévi-Strauss (1990) conseguiu ver em certa medida, a objetividade da história não é importante, pois sempre será ser um construto diagnóstico histórico-cultural. Por outro lado, a experiência sagrada não é e não pode ser pensada em termos de objetividade-subjetividade (a noção de experiência sagrada é amplamente revista mais adiante). Para o paradigma da eficácia simbólica, tanto o diagnóstico quanto a terapia são construções culturais que operam tornando compreensíveis (conscientes) as dores que o corpo experimenta, desbloqueando o processo fisiológico. Só podemos contribuir, dessa investigação para essa interpretação lúcida, que na cura religiosa a história religiosa alcança sua eficácia

terapêutica na medida em que se baseia na experiência sagrada que é metacultural. Uma experiência dessa natureza opera na cura ritual, algo diferente de uma história linguística que "torna compreensíveis" ou "traz à consciência" estados informados de doença independentemente da história (falta de objetividade).

Propomos que a religião deve alcançar a experiência do sagrado no sujeito, senão, não alcança sua eficácia terapêutica. Na perspectiva que estamos propondo, o paciente não tem um papel passivo de “ouvinte” da história mítica, mas participa ativamente de sua cura na integralidade de sua experiência holística. A experiência sagrada é uma experiência limite que testa as dimensões da existência do ser. O paciente não é um receptor passivo de uma história mítica, é claro que o paciente também é crítico e se opõe à resistência à história, pois nenhuma cura é fácil, mas é a experiência sagrada inquestionável que destrava a resistência para que a história possa ser incorporada e ordem restaurada.

Também, como Lévi-Strauss (1990), destacamos o apoio do grupo-comunidade que compartilha a história mítica na eficácia da cura ritual, mas não acreditamos que a força da história mítica esteja aqui; acrescentamos a força da experiência sagrada na eficácia da cura ritual. A pessoa não só acredita porque existe um grupo que acredita e reproduz aquela terapia, ela acredita porque está diante de uma hierofania, a manifestação do sagrado como uma dimensão diferente do mundo “natural”, profano.

A cura é um processo de relação entre alteridade reforçado pelo imaginário do yagé. Deste ponto de vista, somente aqueles que projetam essas fantasias sobre ele poderiam ser curados por um xamã. Também não há saída por parte do autor sobre o acesso a códigos comuns por meio da ayahuasca, que seria acessado tanto pelo xamã quanto pelo paciente (às vezes), o que levanta a questão sobre a dimensão espiritual como o campo em que a ayahuasca funciona médico-homem. Acho que o autor tem razão sobre as fantasias projetadas nessa relação, mas não há, nem havia suficiente na época em que escreveu, conhecimento de qualidade sobre a tradição médico-espiritual xamânica, nem sobre a ayahuasca. Da mesma forma, vejo uma encruzilhada não resolvida por Lévi-Strauss (1990) em como resolver a fantasia ocidental idealizadora com o profundo respeito que a tradição xamânica em geral merece. É por essas razões que não alocamos mais letras a essa teoria, que está amplamente representada na teoria da eficácia simbólica.

1.6.4 A corporeidade e a cura religiosa

Para Geertz (2003) a religião não pode ser entendida apenas como um sistema metafísico, nem como um sistema meramente ético. “Considera-se que a fonte de sua vitalidade moral está na fidelidade com que a religião expressa a natureza fundamental da realidade” (GEERTZ, 2003, p.118).

O "dever ser" é percebido como fonte de uma "força" maior e assim a religião funda a ação humana (tendências, aptidões, propensões, habilidades, hábitos, inclinações) nos contextos gerais de uma sociedade. Nesse sentido, a cura que estudamos trata da mudança para um novo modo de ser, baseado em um sistema moral, “deve ser” que expresse a natureza da realidade. Ou seja, muda a experiência do real, a partir de uma força maior que o sujeito encontra apenas na religião, capaz de transformar todas as áreas de sua vida. Como vislumbramos de alguma forma com Geertz (2003), a religião é muito mais do que um sistema de pensamento, tem a ver com os "modos de ser pessoa.

É por isso que esta pesquisa também se vale e revisa o paradigma da corporeidade que se inicia na disciplina antropológica com os estudos de Marcel Mauss (1971) e é posteriormente atualizado e revisado por outras disciplinas. Essa opção metodológica é pertinente na medida em que se investiga a cura religiosa como experiência e Csordas (2008) tem realizado estudos sobre a cura religiosa a partir da experiência encarnada. As mudanças trazidas pela cura de uma pessoa no Santo Daime relatadas durante as entrevistas envolvem também o ambiente físico ou corporal como local de vivência. Todos os sujeitos entrevistados dizem ter mudado a forma de sentir, pensar e habitar seu corpo. Vale ressaltar que para a visão de mundo daimista o corpo é entendido como um “dispositivo” sagrado, que é habitado pelo espírito, é o templo onde habita a substância sagrada e deve ser cuidada como tal.

Para Csordas (2008) o aparelho pode ser habitado por outras entidades benignas e/ou malignas e é necessário que cada um o mantenha limpo e saudável para que o espírito nele possa funcionar adequadamente. A “cura espiritual” do Santo Daime sempre envolve uma transformação positiva do corpo junto com a mente e o espírito. Uma das maneiras pelas quais

as más entidades e/ou "más energias" que estão causando o desconforto são removidas do corpo é através da purga ou "alívio" produzido pela ayahuasca que é consumida durante os rituais.

O sujeito foi capaz de superar os medos que causavam seu desconforto, transmitidos em sua socialização precoce, visualizando-os e compreendendo-os à luz de um novo sistema de crenças e expelindo-os simbolicamente para fora de si por meio de expurgos durante os rituais. Acredito que o papel do expurgo consiste na somatização do processo de cura. Ou seja, as transformações que ocorrem no nível mental, durante um ritual de cura, abalam a relação corpo-mente que está sendo transformada, e o vômito resulta desse processo. Também opera em um sentido simbólico muito particular, torna mais "real" o processo de cura que é vivido na ordem interna (experiência), por pertencer à ordem física (corpo) (CSORDAS, 2008, p.18-19).

Na perspectiva da comunidade daimista, o expurgo faz parte da "peia", categoria que se refere aos "custos" ou "pagamentos" que a pessoa deve realizar para sua evolução espiritual. A partir do paradigma da corporeidade, a experiência é corporificada, não há dicotomia corpo-mente, essas duas categorias são construídas numa relação dialética, da mesma forma com o plano social. O corpo é considerado como "um agente e um lugar de intersecção tanto da ordem individual e psicológica como social" (CSORDAS, 2008, p.31). Dessa forma, o mal-estar ou doença encontra-se no corpo-vivido, vinculado a essas dimensões.

Para Eliade (1998) a noção corpo-casa-cosmos é um vestígio de religiões arcaicas espalhadas pelo mundo, ou seja, é um princípio universal encontrado em religiões arcaicas em todo o mundo em culturas variadas. "Vive-se no corpo da mesma forma que vive numa casa ou no cosmos que criou para si" (ELIADE, 1998, p.127). Essa noção teria desaparecido do cristianismo moderno devido à separação homem-natureza típica da mentalidade que se constitui nas grandes cidades.

Quanto ao cristianismo das sociedades industriais, especialmente a dos intelectuais, há muito perdeu os valores cósmicos que ainda possuía na Idade Média. (...) a sensibilidade religiosa das populações urbanas foi significativamente empobrecida. A liturgia cósmica, o mistério da participação da natureza no drama cristológico, tornou-se inacessível para os cristãos residentes em uma cidade moderna (ELIADE, 1998, p.130).

Continuando com a experiência encarnada, vemos que ao compreender e ressignificar os males e mazelas que o impediam de levar uma vida boa e vincular harmonicamente o plano mental e espiritual com o físico nos processos de cura, o sujeito desenvolve uma nova forma de viver. sua corporalidade; mudando seus hábitos alimentares, cuidados e higiene. A etnopercepção daimista do corpo propõe um corpo habitado por um espírito saudável que cuida de seu templo (corpo) para continuar com sua vida nesta encarnação que se revela com um

significado mais claro. Como já se vislumbra, a cura ritual é uma transformação na relação corporeidade-sentido, é a metamorfose de uma pessoa, não se trata apenas de eliminar ou remover algo. Até agora, a noção de corporeidade já nos permite compreender a emergência do sentido na experiência sem considerá-la apenas subjetiva, mas como a emergência de significados culturais. O que então acontece com o sagrado a partir dessa perspectiva? “O lugar do sagrado e do corpo, pois ou corpo é a base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008, p.145).

Para o paradigma da corporalidade, o sagrado aparece no corpo vivido. Com essa perspectiva podemos ver como as variáveis presentes na cura ritual estão relacionadas e condicionadas. Nesse sentido, a experiência assume um valor multidimensional dentro do qual se encontra a experiência sagrada. Para Csordas (2008) a cura religiosa ocorre em um jogo entre modalidades sensoriais de experiência, interação social e atribuição de significados. O que é importante nesse paradigma para a compreensão dos processos rituais de cura é que o processo de adoção-incorporação de uma "história cultural" não é separado da experiência, não é apenas um processo linguístico-verbal, mas é da experiência incorporada, portanto individual e intersubjetiva, de transformação de significados. Da mesma forma, a interação social é misturada com a atribuição.

Ao curar e transformar sua vida, uma pessoa que estava prestes a perdê-la devido a um forte vício em drogas, torna-se uma ressignificação do corpo e da saúde. Ressignificar, ou seja, fazer novos signos do sistema de crenças daimistas. Onde o valor da saúde é baseado em uma concepção divina de saúde, como a saúde que Deus te dá. Dentro da doutrina Santo Daime, a saúde é um “dom” que Deus lhe dá, deve ser pedida e agradecida por quem tem conhecimento deste fato; assim como a vida e a morte estão nas mãos do Deus-Criador. A experiência ritual de cura é uma experiência do corpo vivido, portanto a transformação da pessoa curada é uma transformação dessa natureza.

Outra esfera que se transforma devido às mudanças que ocorrem com a evolução da cura, são as relações que o sujeito estabeleceu ao longo de sua vida com a sociedade, tanto a família, os amigos, o trabalho e o modo de vida. sociedade a que pertencem. Vamos rever os efeitos profundamente significativos da cura ritual na vida social das pessoas.

A segurança interior que o sujeito consegue alcançar em sua vida com a ajuda do Santo Daime está intimamente relacionada à forma como ele concebe suas relações sociais hoje a

partir das noções de destino e evolução espiritual típicas da doutrina. A noção de destino presente no sistema de crenças do Santo Daime afirma que os laços pessoais de cada pessoa não são por acaso, isso seria “ordenado” por uma “sabedoria superior” (de ordem sagrada). É nos laços pessoais de cada sujeito que você pode colocar em prática o exercício dos princípios e valores deixados por Jesus-Cristo, e curar seus relacionamentos carmáticos para evoluir espiritualmente para a salvação.

Vemos que a cura transforma o plano individual e intersubjetivo. Na religião do Santo Daime, os ensinamentos, os discursos e, em última análise, todo o sistema de crenças encontra-se em seus hinários cantados, dançados e instrumentalizados; é conhecida como “a doutrina cantada”. O referido hino oferece-nos uma visão geral da atitude e da forma como a pessoa deve assumir as suas relações sociais, a partir da noção de irmão. Observamos que é esse ensino que influencia a transformação positiva de suas relações sociais descritas pelos entrevistados. "Irmão" é todo aquele que ama Deus-pai e, portanto, compartilha o amor entre irmãos que se baseia no amor divino. A mensagem é “trabalhar” para ter amor, fazer um esforço para sustentar o amor a Deus e à Virgem-Mãe e seus filhos (irmãos). Dessa forma, o crente adota essa atitude em suas relações sociais, que está gerando mudanças e transformações nos diversos círculos sociais a que pertence.

Vemos como a cura religiosa ordena interna e externamente as relações sociais do sujeito. É importante destacar como essa relação entre o interior e o exterior se dá nas relações do sujeito.

Mais uma vez vemos como o paradigma da corporeidade nos ajuda a compreender a relação corpo-sentido, e como os planos indivíduo-intersubjetivos se articulam, enquanto a cura opera sobre um sujeito, suas relações sociais se transformam. Vemos como a práxis do sujeito está intrinsecamente relacionada à sua interioridade, práticas e representações são unificadas (CSORDAS, 2008).

O paradigma da corporalidade nos permite compreender -no lugar da experiência- a transformação de todos os níveis de uma pessoa. A transformação de suas relações sociais, da forma como se relacionam com seu meio social, deve-se à resignificação de novos esquemas de pensamento, são mudanças endógenas que afetam o exterior. Aqui reside a importância e um dos papéis da comunidade religiosa, a igreja, que compartilha um sistema moral e

simbólico, que orienta e protege a transformação de uma pessoa curada. A transformação do plano moral e prático que a cura ritual implica é sustentada e amparada por uma comunidade que funciona como uma atmosfera de realidade que compartilha o "tesouro" da experiência sagrada no mundo profano.

Destaca a importância da harmonia do indivíduo com seu grupo social como área de extrema importância no processo de cura. O elemento que Durkheim (1990) considera fundamental na construção de uma definição precisa de religião seria a variável social. As crenças religiosas estão sempre ligadas a uma determinada comunidade que a elas adere e pratica os ritos que lhe são próprios. O autor chama essa comunidade ou pertencimento comum de Igreja. "Igreja é chamada de sociedade cujos membros são unidos porque representam da mesma forma o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e porque traduzem essa representação comum em práticas idênticas" (Durkheim 1990, p. 39).

Não há religião na história sem igreja, esta instituição social sempre esteve ligada a um grupo definido. Nesse sentido, este estudo sobre a cura ritual incorpora o valor da perspectiva sociológica da religião, devido à importância de pertencer a uma comunidade comum que compartilha o mesmo sistema de crenças, práticas e valores na cura religiosa. Esta pesquisa considera que o valor da perspectiva social da religião é fundamental tanto para a compreensão da experiência religiosa quanto da cura ritual, mas não é correto em sua natureza.

Embora o grupo produza e reproduza seus valores, crenças e práticas, e não outros; em nosso caso, a ênfase seria colocada na ordem sagrada da experiência. Não é o grupo que produz a experiência sagrada, acreditamos que ela a possibilita e a reproduz ao longo do tempo. Da mesma forma, a comunidade religiosa constitui um modo de ser e agir no mundo em torno das experiências sagradas. Como argumento para a relativa independência entre experiência sagrada e religião, poderíamos argumentar que se pode ter uma experiência sagrada na solidão meditando, como fazem os budistas e ascetas. Para Csordas (2008) o paradigma da corporeidade direciona o foco de estudo para a experiência, esta é entendida como a significação do sentido, ou seja, a experiência passa a constituir-se como a significação subjetiva, endógena dos significados culturais. Esse exercício metodológico permite superar as categorias de representação e discurso como foco da análise, sem deixá-las de lado em sua interpretação. O desafio antropológico é dar acesso à experiência através do estudo das

representações e discursos. A doença e a terapêutica são construções culturais que devem ser estudadas como representações e discursos culturais que afetam a experiência e o significado.

Dessa forma, para Csordas (2008), a eficácia da cura está nos signos (exógenos) que ativam os processos endógenos. Nesse sentido, a retórica religiosa com sua capacidade persuasiva, aliada à performance ritual, transforma os significados do indivíduo, atrai a atenção da experiência do indivíduo e “instala” novos significados. O paciente é persuadido a voltar a atenção de sua experiência para os antigos esquemas da doença, agora o fará de acordo com a cosmologia religiosa que o orienta. Em outras palavras, o paciente constrói um novo sentido a partir da poderosa experiência da religião (aspecto retórico e prático).

A experiência de cura é uma experiência de totalidade onde os processos endógenos envolvem o aspecto físico e psicológico e a retórica opera ao nível da persuasão social e cultural dos significados. Para Csordas (2008) na cura religiosa os processos endógenos do indivíduo são atribuídos e confundidos com “o sagrado”, trata-se então de uma alteridade sagrada construída mentalmente. Tanto os sentimentos, os sons, quanto as imagens obtidas na cura religiosa advindas da emergência espontânea do pré-consciente, todos esses elementos endógenos, são atribuídos ao poder sagrado. É uma retórica religiosa que traduz processos endógenos como experiências sagradas. Vimos como o paradigma da corporalidade é uma contribuição para a compreensão da cura religiosos do Santo Daime a partir do lugar da experiência, porém esta pesquisa, conforme mencionado em sua apresentação, faz uma revisão crítica desse paradigma mostrando seu alcance e limitações para a compreensão do caso.

Portanto, para Csordas (2008), e aqui divergimos do autor, a experiência sagrada na cura religiosa ocorre no plano pré-consciente e a consciência a confunde devido a essa condição. Para o autor, Deus não habita o corpo socialmente construído, nem a força social é a experiência sagrada. Sugere que o corpo vivido é um princípio irreduzível e a base da existência da cultura e do sagrado, o sagrado no cuidado ritual é uma característica da consciência humana que consiste em operacionalizar como fenômenos de "alteridade" do inconsciente.

(...) a natureza *sui generis* do sagrado é definida (...) pela propensão humana a tratá-los como radicalmente estranhos. (...) a questão do que é religioso no cuidado religioso pode ser colocada, pois o sagrado é operacionalizado pelo critério do “outro” (CSORDAS, 2008, p.145).

É neste ponto da argumentação que devemos rever o lugar que o psicoativo (daime ou ayahuasca) ocupa no processo de cura religiosa no Santo Daime e sua relação com a experiência sagrada. Embora as experiências que essa mistura psicoativa pode gerar nos ajudem a pensar sobre a natureza da experiência sagrada, essa associação é apenas um recurso metodológico, pois a experiência sagrada é universal e apenas alguns grupos ao redor da bacia amazônica a associam ao consumo da ayahuasca. A particularidade da religião, ao contrário de outros sistemas simbólicos, é que ela organiza a ação humana em virtude da experiência sagrada, uma experiência que está além da fronteira relativamente fixa do conhecimento acreditado, uma experiência de natureza metafísica.

A cosmologia religiosa baseia-se no sagrado e o interesse que o define é a aceitação dele, a fé nele. "E a essência da ação religiosa, do ponto de vista analítico, é estar imbuída de um certo complexo específico de símbolos - a metafísica que formulam e o estilo de vida que recomendam - de autoridade persuasiva" (GEERTZ, 1973, p.107).

Embora a ayahuasca opere em receptores cerebrais, produzindo transformações somáticas, psíquicas e perceptivo-sensoriais, isso não caracteriza ou determina a natureza da experiência mística ou "viagem psicodélica" que pode ser vivenciada, que varia de acordo com diferentes circunstâncias e contextos. características do indivíduo, do grupo e da tradição.

Nesse sentido, tomar ayahuasca não garante nem a experiência sagrada nem a cura. Mencionamos o aspecto multissensorial da experiência gerada pela ayahuasca, onde estão envolvidas todas as dimensões que constituem uma pessoa, neste ponto nos referiremos ao lugar ocupado pelos chamados "olhar" ou visões causados e potencializados pelo psicoativo efeito da bebida ayahuasca e sua relação com a fé.

A experiência mística que ocorre nos rituais do Santo Daime parece ser qualitativamente diferente das demais devido ao seu "efeito revelador" intimamente associado ao consumo da ayahuasca, estando tão profundamente gravado em quem a vivencia que mudou completamente suas vidas. Vemos que a ayahuasca opera potencializando a certeza da divindade e transcendência, fundamental para a experiência de cura religiosa e transformação pessoal que ela implica..

Em suma, os *insights* produzidos pela bebida enteogênica operam na lógica das "provas" manifestas do sagrado. Na visão de mundo daimista, o "olhar" e em geral a experiência

psicodélica são pensados como manifestação do sagrado e não como produto da alteração sensório-perceptiva do psicoativo. Plantas "mestras" como a ayahuasca têm sido de grande interesse para o estudo da mente e estados alterados de consciência desde tempos imemoriais por vários grupos étnicos. Quanto aos efeitos psicológicos da ayahuasca, eles podem ser categorizados em: o clima geral e os sentimentos induzidos, "olhar" de olhos abertos e fechados, efeitos não visuais de percepção, experiências ideacionais ou noéticas, alterações de identidade pessoal, alterações no senso de realidade (conexão com o mundo e temporalidade) e experiências sagradas ou místicas (GROB, 1996).

A experiência sagrada ou *insights* místicos gerados pelo consumo da ayahuasca diferem dos demais efeitos mencionados por sua ligação com a dimensão sagrada ou pela separação corpo-espírito. A relação entre enteógeno e religião que ocorre no Santo Daime é um mistério de grande magnitude, pois a planta mestra aqui está associada a uma doutrina espiritual de natureza sincrética e eminentemente cristã. Há neste mistério um caminho onde se pode acessar o conhecimento sagrado, a ciência oculta herdada por Deus aos homens, um caminho de "saída" do mundo da ilusão para o reino de Deus.

Tememos que os efeitos da ayahuasca operem apoiando e fortalecendo a experiência religiosa ao serem interpretados como manifestações da realidade espiritual, são interpretados como "provas" manifestas do sagrado. E deste lugar favorecem a transformação da pessoa que se converte à doutrina religiosa, processo pelo qual se cura. A experiência psicoativa dentro da religião do Santo Daime opera apoiando e facilitando a experiência mística.

Por fim, vemos que dentro da variedade de experiências produzidas pela ayahuasca e pelos psicoativos em geral, existem aquelas que têm sido chamadas de experiências místicas e que estariam falando da manifestação de elementos que não pertencem à herança cognitiva culturalmente adquirida, mas que revelam a possibilidade de transcendência da experiência do imprinting cultural e fisiológico. A experiência sagrada é a experiência que caracteriza o homo religiosus, esta é a experiência por excelência do homem das sociedades tradicionais e arcaicas. "Digamos de antemão que o mundo profano em sua totalidade, o cosmos completamente profanado, é uma descoberta recente do espírito humano" (ELIADE, 1998, p.16).

Esta pesquisa mostra que a "alteridade sagrada", em certos tipos de experiências, não é uma criação da mente humana, só porque está no plano do inconsciente não significa que os

sujeitos que vivem essas experiências não possam diferenciar entre a emergência de “objetos culturais” e elementos sagrados. Como será visto a seguir de acordo com os dados coletados de casos reais de cura. Embora a ocasional deturpação da experiência religiosa tenha existido, exista e continuará a existir na experiência humana, isso não significa que sua existência deva ser negada, mas sim que tudo deve ter seu lugar.

Para Eliade (1998) o sagrado se manifesta, essa é sua característica, se mostra como algo completamente diferente do profano. É a manifestação de algo completamente diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, a manifestação sagrada é uma hierofania. Para a cosmovisão daimista, como para a maioria das religiões em todo o mundo, existem dois planos em que vivemos, o plano da ilusão (mundo aparente) e o plano espiritual (mundo da verdade).

Esta experiência, juntamente com a certeza da ordem superior, Deus, são as experiências sagradas que mais fortemente condicionam a mudança de visão de mundo do sujeito convertido. Percebemos que essa compreensão adquirida opera dando um sentido transcendental à vida dos fiéis e minimizando os acontecimentos da vida cotidiana (mundo da ilusão) que antes ocupavam toda a sua atenção. O sujeito é levado aos limites de sua corporalidade em suas experiências místicas vivenciadas durante os rituais, nesse estado ele se depara com questões de ordem existencial como: o que se segue após a morte, a experiência da transcendência, a separação do corpo, a pergunta sobre o destino, ou o sentido da vida, a pergunta sobre Deus, etc. Os estados de êxtase levam a experiência de uma pessoa ao limite, e é nessa situação que as grandes questões do ser humano são respondidas. A cosmovisão religiosa canaliza essa experiência e lhe dá um arcabouço moral e ético, também endossado em uma comunidade cultural, que ordena seu comportamento, canaliza no campo do profano a experiência sagrada vivida no ritual.

Para Eliade (1998) as experiências sagradas são causadas pela revelação de um aspecto do poder divino, o divino é apontado como algo radical e totalmente diferente. Não se assemelha a nada humano ou cósmico, antes que este homem experimente o sentimento de sua nulidade, de ser nada mais que uma criatura. “O sagrado sempre se manifesta como uma realidade de ordem totalmente diferente daquela das realidades naturais” (ELIADE, 1998, p. 14). O que temos em mãos é um paradigma diferente do que constitui o ser humano, onde

sistemas de crenças que incluem a experiência sagrada em sua visão de mundo, ou seja, as religiões, estariam diretamente ligadas à noção de espírito. A noção de espírito nos permite pensar a existência transcendente à matéria e à cultura, essa noção se refere tanto ao espírito no corpo humano quanto ao mundo espiritual.

Nesse sentido, o paradigma da corporeidade que funde corpo e mente como locus indissociável da cultura e que situa “o sagrado” como “construção da alteridade” da mente humana, deve ser modificado ou complementado para a compreensão desse tipo de dados obtidos a partir do estudo da realidade empírica. Os dados obtidos a partir de experiências místicas, com componentes de hierofanias dentro do Santo Daime, implicam ampliar o paradigma de compreensão do ser humano sem necessariamente rejeitar a marca cultural na constituição do ser encarnado. Em outras palavras, o dualismo presente no pensamento científico torna-se epistemologicamente insuficiente para a compreensão desse tipo de fenômeno. Para abordar teoricamente este tipo de questões, seria necessário deslocar-se para o campo da filosofia, e recorrer à estrutura teórica existente nesta disciplina sobre a questão “o que é ser”; tarefa que escapa às margens desta investigação. Por enquanto deixo manifesta uma reflexão da filosofia sobre as consequências do dualismo no pensamento ocidental.

Para o filósofo Jonas (2000), a consequência de maior alcance deixada pelo dualismo que dominou o pensamento ocidental durante séculos foi ter despojado toda existência de seu tributo espiritual.

A ascensão e o longo reinado do dualismo é, em mais de uma maneira, um dos eventos que definem a história espiritual da humanidade. Sua importância em nosso contexto reside no fato de que ao longo de toda a sua trajetória - que de resto é rica em mudanças - trabalhou para separar os conteúdos espirituais do campo físico, para finalmente, quando a maré baixar, deixar para trás, no chão para claro, um mundo estranhamente despojado de todos os atributos espirituais (JONAS, 2000, p. 27).

Nessa evidente diferenciação de paradigmas do ser humano, o elemento diferenciador se baseia no fato de que a noção de espírito remete à possibilidade de transcendência da experiência sobre seus limites corpóreos. As questões levantadas pela experiência sagrada com a ayahuasca são de grande magnitude, elas sugerem a existência de outras dimensões que complementaríamos a realidade culturalmente construída, sem necessariamente negá-la.

“Não é possível, do nosso ponto de vista, arriscar fazer um estudo ousado e sério (e ambicioso) dos fenômenos de modificação de estados alterados de consciência sem antes aceitar a eventualidade de uma alteração, uma mudança de paradigma. (...) O

que a ayahuasca representa constitui um desafio intelectual para o nosso tempo” (MABIT, 1992, p 176 *apud* LABATE, 2002).

Segundo Eliade (1998, p.121) o *homo religiosus* criou a terminologia do sagrado para dar conta da manifestação de uma realidade diferente das realidades ambientais da vida e o conhecimento dela é coletado a partir da própria manifestação do sagrado. “Para o homem religioso, o cosmos “vive” e “fala”. A própria vida do cosmos é prova de sua santidade, pois foi criado pelos deuses e os deuses se mostram aos homens através da vida cósmica”.

Para a cosmologia do Santo Daime, no plano espiritual coexistem várias “linhas” espirituais que podem se relacionar com o ser humano de diferentes maneiras. De fato, o plano espiritual ou "astral" supera o mundo profano em magnitude e variedade de entidades. Não pretendemos aqui fazer um glossário das entidades existentes e das linhas espirituais a que pertencem segundo o Santo Daime, mas cabe mencionar, para melhor compreensão da cura religiosa, aquela mediunidade, canalização, irradiação e o trabalho espiritual com entidades em geral é uma prática comum na doutrina para quem tem essa habilidade.

Dentro da doutrina há muitos casos de curas feitas por “entidades” aos participantes do Santo Daime. Em síntese, vemos que a experiência do sagrado é crucial para a compreensão da cura religiosa na medida em que lança as bases para a transformação da pessoa religiosa. Vemos também que isso implica repensar os pressupostos teóricos a partir dos quais se tentou conceber a cura ritual a partir do paradigma da corporalidade e da eficácia simbólica. Acima revisamos que a noção de "cura espiritual" da SD tem dois significados associados à temporalidade.

Tanto para o significado a curto prazo da cura, referindo-se à melhora particular de um mal-estar ou doença, quanto para o significado de longo prazo associado à noção de salvação. A experiência sagrada opera tão profundamente no indivíduo que é capaz de transformar os diferentes planos de sua vida. A história religiosa, que direciona a moral e o comportamento de uma pessoa, pode ser incorporada porque o sagrado se manifestou, como uma realidade diferenciada do mundo natural e cultural. A cura de uma determinada doença pode ou não ocorrer, especialmente quando não se trata de doenças muito graves, sem necessariamente a pessoa viver uma experiência sagrada; no entanto, a cura espiritual associada à noção de salvação é geralmente associada a um caminho de vida religiosa onde a pessoa é transformada por uma ou mais experiências sagradas que lhe são reveladas.

1.7 A Igreja Daimista no contexto do espaço da Horta Pegada Nórdica

A igreja local se originou partindo dos princípios da cura do Daime. Segundo Eduardo, um dos nossos principais interlocutores, seu pai chegou no Daime porque estava procurando alguma coisa que resolvesse a dependência química do sobrinho dele, (primo de Eduardo). Segundo Eduardo, muita gente chega no Daime ou para si ou para algum parente que está na dependência química, depressão, ansiedade etc. Após a experiência de cura do primo de Eduardo, seu pai firmou seus passos na Doutrina Daimista. Segundo Assis e Labate (2014), a ayahuasca é conhecida por seus mitos curativos, ou até mesmo pelas viagens para dentro de si que a bebida proporciona:

Ela também o coloca na rota do “turismo psicodélico” ou “turismo xamanico”, despertando o interesse de pessoas que buscam estados alterados de consciência, terapias alternativas, povos distantes e viagens à natureza (LABATE, 2011, p.120).

A Igreja Daimista existente no espaço da Horta nasceu mediante um ajuntamento de pessoas que buscavam entender melhor os ensinamentos da ayahuasca. O pai de Eduardo após muitas idas e vindas de cerimônias no Brasil, começou a fazer reuniões em sua própria casa, com seus amigos que também eram adeptos da bebida, e isso formou o grupo que inicialmente estruturava a igreja.

Após o número de pessoas aumentar e o local onde eles se reuniam a princípio se tornar pequeno para acomodar os fiéis, o pai de Eduardo comprou o espaço aqui já introduzido, onde também se situa a empresa de produtos orgânicos, a igreja e, atualmente, o loteamento.

Para Eduardo, sua missão ao optar por uma vida mais orgânica e ecológica se inicia a partir do momento em que ele passa a participar das sessões de rituais do Daime, pois segundo ele o chá o conduzia a querer ir na contramão de todos. Ele iniciou sua jornada no Daime ainda na adolescência, depois que já era formado um grupo onde eles faziam meditações juntos, e eram amigos mais próximos. Essas pessoas foram os primeiros participantes da igreja e os parceiros de cerimônia na introdução de Eduardo no ritual. Já nos primeiros contatos com o

Daime, ele entendeu que sua alimentação deveria mudar, assim também como vários outros hábitos que o chá o mostrou quando estava em transe, ou também é denominado como *força*. Para a Doutrina Daimista, o momento da *força* durante o ritual é o fio condutor de toda mudança, seja ela espiritual, interna ou externa, e para Eduardo isso despertou bem cedo.

O que influenciou diretamente Eduardo, segundo seu relato, foi o ensino da escola onde ele estudou, pautado na pedagogia Waldorf, que busca a integração do desenvolvimento espiritual, físico e intelectual da criança. Segundo Machado (2016):

A criação da Pedagogia Waldorf deu-se a partir dos conceitos de sociedade estabelecidos por um movimento denominado de Antroposofia, uma espécie de filosofia, chamada por seus adeptos de Ciência Espiritual (MACHADO, 2016, p. 16)

Para meu interlocutor, a vertente pedagógica utilizada em sua formação escolar somada a sua própria trajetória familiar, em que seu pai já se dedicava à Doutrina Daimista, contribuíram com o despertar de sua sensibilidade ecológica. Oliveira (2006, p. 150), diz que a educação desenvolvida na abordagem pedagógica Waldorf contém muitas concordâncias com a visão sistêmica de mundo e com uma formação compatível com os princípios da Ecologia Profunda.

Essa afirmação nos leva a entender o princípio para a afinidade de Eduardo com a natureza e com a religião em si. O que intrigava a mim, como pesquisadora, eram os sentidos mais amplos dessa conexão, que resultaram no desenvolvimento da horta de orgânicos e, posteriormente, na empresa ligada à horta, tudo isso congregado em um único terreno. Seria a horta uma extensão do trabalho do Daime? Ou um espaço dentro do mercado para o sustento familiar?

Tais questões me fizeram lembrar o que dizem Carvalho e Steil (2008) sobre a categoria do *cultivo de si*, em que o indivíduo em sua busca para se reconectar com a natureza, adere a práticas de preocupação e cuidado com a natureza, com a saúde do corpo e com a educação ambiental, como um processo de sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado, apontando uma forma contemporânea de religiosidade:

Assim, o Deus das religiões da transcendência, colocado fora do mundo, vai pouco a pouco dando lugar a um Deus no mundo, que aparece sob a forma de energias e vivências de tipo psíquico-místico, caracterizando o que tem sido denominado como religiões do self (CARVALHO; STEIL, 2008, p. 290).

A forma de experiência no campo religioso nos mostra que o indivíduo, na busca de uma forma de se reencontrar espiritualmente, conecta as vivências ecológicas ligadas a natureza, com a dimensão religiosa. E, nesse sentido, o caso da Horta Pegada Nórdica parecia exemplar.

Eduardo é o atual líder da Igreja Daimista local, ele e sua família residem no loteamento dentro do espaço, e junto com eles existem mais duas outras residências que estão sendo habitadas. Em uma das casas estão dois parentes próximos à família de Eduardo, na outra, atualmente reside um amigo de longa data da família.

Em uma de nossas conversas, Eduardo me contou que as pessoas que são frequentadoras do centro religioso são também adeptas a uma alimentação mais orgânica e a medicinas alternativas, seguem, portanto, um estilo de vida diferente, que segundo ele se trata de uma característica de quem toma o Daime. Para ele quem está no daime é quem realmente deve estar, pois na religião do Daime não se convida ninguém, como dizia o Mestre Irineu “*o Daime é para todos, mas nem todos são para o Daime*”.

Talvez este ensinamento esteja de algum modo dissolvido entre os fiéis e seguidores do Daime, e por esse mesmo motivo tudo é muito restrito e reservado entre eles. Apesar da igreja não ter a intenção de se fechar a especulações, ou pesquisas na área religiosa, esse foi um dos principais desafios durante a minha pesquisa de campo. Conforme a minha presença como pesquisadora era percebida entre os participantes e simpatizantes dos rituais, mais eu percebia uma recusa deles em estabelecer algum diálogo comigo, era como se a minha presença tensionasse as relações e o ambiente. E mesmo sabendo que em uma pesquisa de campo forjamos estratégias e condições de pesquisas, esse talvez tenha sido um dos maiores desafios para mim, principalmente por causa do contexto de pandemia que se seguiu pouco tempo depois do início do campo.

Conforme eu me aprofundava nos diálogos que tive com Eduardo, tentava entender como funcionava esse processo de *mudança de dentro para fora* que o chá refletia nas pessoas que participavam dos rituais. O que me intrigava, contudo, era como se estabeleciam as relações delas para fora daquele espaço, quais eram os reflexos que essa mudança causava para essas pessoas fora dali.

Por meio de uma amiga próxima, conheci uma moça que era fardada na igreja local, e como estudávamos no mesmo bloco universitário, consegui me aproximar dela com mais facilidade. Vou chamá-la aqui de Vivi. Ela era uma estudante de humanas muito envolvida com a militância e o teatro, e sua forma de ver a ayahuasca era como uma condutora que a levava à análise de si não apenas durante o estado alterado da consciência, como também cotidianamente.

Em nossa conversa, Vivi relatou que depois que começou a *consagrar* o chá, passou a enxergar algumas coisas de outra maneira. O chá a fez olhar para dentro de si, permitindo uma conexão mais profunda e, em suas palavras, *olhar as coisas como elas realmente são*, de forma que o modo de se relacionar passou a ser diferente. Ela passou a ver como a ela poderia viver em uma sociedade *que joga em nome da ansiedade, do medo, do desgaste*. Para ela, todo esse processo é quase *revolucionário* e a ajudou a se curar de mágoas e a assumir a responsabilidade por suas escolhas. Vivi não foi a única pessoa com quem dialoguei, mas talvez tenha sido a única de quem pude me aproximar de uma forma mais aberta e tranquila, sem que minha presença e minhas perguntas gerassem tantos incômodos. Acredito que essa aproximação mais espontânea esteja relacionada ao fato de sermos mulheres e universitárias, que circulávamos, pelo menos provisoriamente, pelos mesmos espaços.

Aos poucos, fui percebendo que, de modo geral, meus interlocutores apresentavam um perfil muito parecido: quase todos eles tinham afinidades com o universo artístico e com as ciências humanas, mantinham um posicionamento político voltado à preservação do meio ambiente e eram sensíveis às questões do corpo, isto é, ao despertar de uma consciência espiritual, que exigia um cuidado com o corpo físico.

Este cuidado se relacionava, por sua vez, à saúde e à alimentação e, como consequência, ao esforço de se abster de práticas consideradas prejudiciais ao corpo (como o consumo exagerado de bebidas alcoólicas, a ingestão de gorduras, frituras e doces, etc.). Assim, aos poucos, os produtos orgânicos produzidos na Horta Pegada Nórdica pareciam servir como um alimento físico a uma conexão espiritual que se construía, vagarosamente, a partir do despertar de consciência que os rituais do Daime promoviam e esse movimento resultava naquilo que ouvi diversas vidas como *uma busca por uma vida mais saudável*.

CAPÍTULO 2 - AS CASAS

2.1 Ecovila

Podemos começar afirmando a existência de um duplo caráter quanto à origem histórica e social das ecovilas: elas são um fenômeno antigo e novo ao mesmo tempo. Como tal, as ecovilas têm um antecedente direto no que é conhecido como Kibutz Judeu ou comunas agrícolas israelenses que começaram em 1910 a partir de migrantes russos com forte influência socialista; baseada nos ideais de ser uma cidade rural “multigeracional”, caracterizada pela vida comunitária, pela gestão democrática, pela responsabilidade pelo bem-estar de cada um de seus membros, crianças e adultos, pela saúde e educação, e pela copropriedade dos meios de produção e consumo” (RIBEIRO, 2020).

Da mesma forma, outro antecedente direto é encontrado na experiência do movimento hippie dos anos sessenta norte-americanos, onde a contracultura como crítica ao materialismo vigente, a liberdade sexual e a experiência comunitária foram os pilares de uma experiência de ruptura com o sistema capitalista e de construção de alternativas sociais de solidariedade, naturalismo, arte e amor (ACOSTA, 2010).

Na bibliografia disponível sobre este fenômeno encontramos outras grandes linhas de possíveis influências como as experiências das comunidades Ashram na Índia, os Lamas no Tibete, os Amishes nos Estados Unidos e os Ayllus dos Andes, os astecas Calpullis, kolkhoz e fazendas estatais e Quakers (SIQUEIRA, 2017).

É necessário esclarecer que, embora o uso do termo estabilize seu significado para os anos setenta. O termo é usado sistematicamente por George Ramsey na Primeira Conferência Mundial de Energia em 1978. Embora, na mesma época, a revista *Mother Earth News* nos Estados Unidos já falasse em “eco-aldeias” para nomear sistemas de energia experimental e hortas orgânicas perto de escritórios em Hendersonville, Carolina do Norte (ACOSTA, 2010).

Da mesma forma, o fenômeno teve paralelos na Alemanha no contexto da luta antinuclear, quando pequenas e ecológicas aldeias foram construídas na cidade de Gorleben, na ökodorf alemã (ecovila) como forma de resistência à geração de energia nuclear e suas consequências negativas já seus perigos. No entanto, como iniciativa e prática concreta, Findhorn na Escócia é o momento inaugural das ecovilas, pois essa nova experiência foi realizada em 1962 por Peter e Eileen Caddy juntamente com Dorothy Maclean e após dez anos legalmente estabelecida como Fundação Findhorn (ACOSTA, 2020).

Em 1991, o fenômeno se difundiu e se mostrando as comunidades que respondem aos desafios da vida urbana moderna. Assim, uma ecovila é definida como: um assentamento humano e integral (não é apenas uma estrutura habitacional, mas um assentamento onde as atividades humanas são integradas ao ambiente natural de forma inócua), concebido em escala humana, que inclui todos os aspectos importantes da vida, integrando-os respeitosamente no ambiente natural, que suporta formas saudáveis de desenvolvimento (sustentável/sustentável) e que pode persistir indefinidamente (RIBEIRO, 2020).

Também podemos encontrar esta definição histórica: Na década de setenta, grupos de pessoas começaram a criar comunidades em que um dos objetivos centrais era o retorno ao campo, propondo uma vida em comunidade, produzindo e consumindo localmente e próximo à natureza. Comunidades intencionais, diferentes de comunidades que tradicionalmente não escolheram seu lugar no mundo, vão contra a tendência atual de ir à cidade principalmente motivados por crise social, degradação ambiental, desigualdade econômica, segurança alimentar e perda de biodiversidade. Com os objetivos de aumentar o valor moral e sentimental em relação ao mundo natural, transformando a relação com a natureza e buscando o respeito à terra (GILMAN, 1995, p.1 apud RIBEIRO, 2020, p.10)).

Nesse ponto podemos resgatar alguns elementos centrais para a compreensão das ecovilas como fenômeno social: 1. As ecovilas têm sido uma resposta a um problema social anterior, baseado na crise ambiental e/ou na perda de sentido do modelo de desenvolvimento do capitalismo contemporâneo, 2. A resposta se baseia na superação do momento negativo da crítica de... da mera oposição da mobilização, adotando a construção de alternativas viáveis e factíveis em um presente-futuro em processo de constituição, deixando de lado as clássicas ações coletivas de movimentos sociais do século, 3. A natureza da resposta centra-se num espírito integral, ou seja, trata-se de uma tentativa de não deixar de fora nenhuma das dimensões possíveis da vida social e humana, integrando-as o mais coerentemente possível a partir de uma visão holística, 4. as ecovilas têm sido um fenômeno comunitário que contesta a condição individualizante e os efeitos dos modos de vida contemporâneos; o ponto de partida é reconstruir os laços comunitários com aqueles de quem nos distanciamos, com outros que estão ali e se tornaram invisíveis ou irrelevantes: a resposta é coletiva, não individual, 5. Foram e são uma práxis e um discurso que coloca o humano com o natural em igualdade de condições ou, como alguns disseram, onde o antropocentrismo dá lugar ao biocentrismo (ACOSTA, 2010).

A importância dos ecossistemas e seu equilíbrio como condição necessária à vida da espécie humana irrompe na figura das ecovilas como síntese dessa necessidade urgente do

presente planetário em que vivemos. Não é que o humano não seja importante, mas que a vida dos seres humanos depende diretamente do meio ambiente e dos ecossistemas em que estão localizados, e 6. são um retorno ou retorno à terra em sua riqueza e complexidade; movimento contra-migratório neo-rural que vai na contramão do que tem sido o processo geral de consolidação urbana nos séculos XIX, XX e XXI. Eles se consolidam na recuperação do rural a partir da ressignificação da produção agrícola e não agrícola e dos valores articulados às vivências de uma territorialidade construída diretamente pelos participantes. Agora, é conveniente entender o alcance e a amplitude desse fenômeno social para obter uma representação justa das ecovilas (SIQUEIRA, 2017).

À primeira vista, parece uma reação minoritária de setores da população que atingiram um grau de consciência ecológica profunda e que têm as condições materiais para “deixar tudo” (muito entre aspas) e poder desfrutar do campo no burguesia na companhia de seus outros iguais. Essa percepção é realmente equivocada se levarmos em conta a abrangência e as dimensões globais que foram alcançadas nas últimas décadas (ACOSTA, 2010).

A primeira coisa a ser afirmada é que as ecovilas passaram por um processo de expansão em todo o mundo, principalmente a partir da década de 1990, consolidando-se como um movimento global baseado em respostas locais a problemas ambientais e sociais urgentes (SIQUEIRA, 2017).

Após a Cimeira da Terra no Rio de Janeiro em 1992, onde se viu a necessidade de promover comunidades sustentáveis que materializassem a mudança para um mundo verdadeiramente viável em termos ambientais e sustentáveis, deu-se a criação da Rede Global de Ecovilas. (GEN), a Rede Global de Ecovilas para o ano de 1994 (Selba 2014). No ano seguinte, a primeira conferência mundial sobre "ecovilas e comunidades sustentáveis" foi realizada em Findhorn, Escócia, com a presença de mais de 400 pessoas de 40 países, criando os três nós regionais continentais da GEN(SIQUEIRA, 2017):

- a) Rede de Ecovilas do Américas (ENA) Rede de Ecovilas das Américas,
- b) GEN-Europa ec) GEN Ásia/Oceania (Gênova).

No entanto, a dimensão associativa do movimento tem múltiplas ramificações em todos os continentes, como a rede Sardovaya no Sri Lanka com mais de 2.000 ecovilas, a Rede Ibérica de Ecovilas (RIE), a Rede Latino-Americana de Ecovilas, a Associação Brasileira de Comunidades Alternativas (ABRASCA), a Rede Arco-Íris do Chile. As experiências mais representativas e bem sucedidas do mundo são as já citadas Findhorn na Escócia, que tem uma população aproximada de mais de 500 habitantes permanentes e uma população flutuante de 3.000 pessoas por ano; comunidade com a menor pegada ecológica do mundo industrializado e premiada pelas Nações Unidas com o prêmio We the people 50 Communities e com a Best Practice Designation, nos anos de 1995 e 1998 (SIQUEIRA, 2017).

A ecovila de Damanhur na região italiana do Piemonte é outro dos grandes exemplos da sustentabilidade do fenômeno associativo comunitário. Com uma população de cerca de 800 habitantes, é reconhecida internacionalmente pela construção subterrânea do que chamaram de Templos da Humanidade ou série de 7 templos criados clandestinamente para a celebração da espiritualidade, abertos hoje ao público. Comunidade também premiada pelas Nações Unidas por receber o Reconhecimento como modelo de sociedade sustentável (ACOSTA, 2010).

Em um nível mais amplo, Auroville ou cidade do amanhecer, na Índia, representou o projeto de construção da maior eco-cidade do mundo, onde 1780 pessoas vivem sob a ideia de uma vida comunitária internacional, além de nacionalidades e credos políticos, com empreendimentos ecológicos e uma ideia de harmonia com o meio ambiente e formas de ação política não violenta. Da mesma forma, The Farm, no estado do Tennessee, nos Estados Unidos, é outro dos marcos das ecovilas, com cerca de 200 moradores. Com raízes no movimento hippie norte-americano dos anos 70, The Farm tornou-se uma matriz ecológica, projetos permaculturais e de bioconstrução. Em suma, estima-se que existam aproximadamente 15.000 iniciativas ou experiências de ecovilas em todo o mundo (SIQUEIRA, 2017).

Na Colômbia, o fenômeno das ecovilas ocorre desde o início dos anos setenta com a implantação do projeto *Las Gaviotas nos Llanos Orientales*, em Guaviare, que vai além da figura da ecovila, qualificando-se como toda uma ecovila ou uma ecocidade. A Reserva Integral e Ecovila Sasardí, que há 16 anos é outra das experiências mais visíveis. Hoje existe a Rede Nacional de Ecovilas (RENACE) que reúne cerca de 12 iniciativas na Colômbia e promove

todos os anos o encontro nacional de ecovilas, "O Chamado da Montanha", embora existam outras experiências que não são reconhecidas nesta associação nacional (SIQUEIRA, 2017).

Apesar da aparente novidade das ecovilas como fenômeno social, elas próprias contêm uma dimensão epistemológica e ontológica bastante complexa e interessante que envolve múltiplas dimensões e problemas, que tentaremos abordar nas páginas seguintes. Em primeiro lugar, as ecovilas (comunidades intencionais) nos remetem diretamente ao debate clássico dentro da disciplina sociológica, em termos de seus conceitos seminais ou ideias fortes, referindo-se à relação dicotômica e complementar entre comunidade e sociedade. Podemos ver isso na importância dada a esses conceitos por Ferdinand Tönnies, que é o primeiro a dar um status científico ao conceito de comunidade (ACOSTA, 2010).

O termo comunidade significa tudo relacionado a uma forma de existência cultural baseada no vital, na proximidade, no natural, na afetividade e na amizade; Contra a ideia de comunidade, a sociedade caracteriza-se como um modo de existência baseado no egoísmo, na ambição econômica, nas relações baseadas no cálculo do contrato social efetivo, na artificialidade e na racionalidade das relações comerciais capitalistas. Assim, podemos entender:

Comunidade é vida em comum duradoura e autêntica; a sociedade é apenas uma vida em comum fugaz e aparente. Isso coincide com o fato de que a própria comunidade deve ser entendida como um organismo vivo, e a sociedade como um agregado e um artefato mecânico (ROYSEN, 2018, p.20).

A partir de um exercício interpretativo, podemos dizer que esta relação binária (comunidade-sociedade) não está a propor uma possível filosofia da história em que, aparentemente, devamos passar de formas de existência comunitárias para formas sociais e em que haveria uma marcada viés ideológico na superação de um passado atrasado composto por comunidades arcaicas e um mundo novo baseado na racionalidade e mecanização da vida coletiva (ROYSEN, 2018).

Muito pelo contrário, comunidade-sociedade são tipos de modos de vida das populações, em que a primeira parte do binômio é sinônimo de maior riqueza e a segunda parte representa um declínio ou degradação. Embora historicamente a comunidade seja sucedida pela sociedade (capitalista), isso não significa que a sucessão signifique uma melhoria, um

progresso. de relações individualizadas e estruturadas no cálculo dos juros, essencialmente separadas pelos seus interesses individuais (ACOSTA, 2010).

Agora, então, seria preciso perguntar em que medida a comunidade é efetivamente sinônimo de naturalidade e autenticidade e a sociedade de artificialidade e mecanicidade. Mais adiante voltaremos a esta questão para, à luz das próprias experiências da ecovila, responder e questionar esta premissa. Mas o que importa destacar agora é que o debate sobre comunidade e sociedade ainda é válido por meio dessas novas experiências comunitárias e nos remete às formas atuais de ser social, não devemos ser ingênuos em pensar que a comunidade, como uma espécie de existência social, foi superada. Nessa medida, comunidades intencionais, como as ecovilas, seriam uma retirada atual da comunidade como respostas críticas às consequências derivadas (terríveis? perversas?) das formas societárias do capitalismo atual. Comunidade e sociedade não são, portanto, conceitos mutuamente excludentes, ou seja, a comunidade continua sendo uma realidade atual nas sociedades contemporâneas. É até possível perceber, a partir deste ponto de vista, que algumas críticas ao fenômeno das ecovilas se baseiam ingenuamente em uma concepção progressiva da história como suposta superação de etapas ou níveis sociais, e onde estar-em-comum significaria um retrocesso ou anacronismo involutivo no progresso incessante das sociedades (ROYSEN, 2018).

Hoje podemos afirmar que a relação binária comunidade-sociedade pode ser estendida ao indivíduo-comunidade-sociedade como uma tríade indissolúvel que indica formas de ser irreduzíveis e complementares. O interessante do conceito de comunidade como objeto sociológico é que ele permite o acesso a uma crítica da sociedade atual na medida em que se situa epistemologicamente no limite do que é culturalmente aceito (a sociedade capitalista como um fato inquestionável) para apontar para um novo lugar de enunciação e construção de sentido social. Assim, as ecovilas revivem a tensão e o debate entre comunidade e sociedade, ao mesmo tempo em que questionam o telos da individualidade como resultado dos processos do capitalismo atual. Da mesma forma, o conceito de comunidade sofre uma das transformações mais interessantes à medida que se expande e se refere tanto ao mundo humano quanto ao mundo biológico: a comunidade ampliada do biótico que inclui o ser humano como mais um elemento que deve entrar em equilíbrio com todo o resto (ACOSTA, 2010).

Um segundo aspecto sociológico que emerge do fenômeno comunitário das ecovilas é um problema amplamente estudado por Karl Marx e por grande parte da tradição crítica marxista e é o da questão do fetichismo da mercadoria. Para Marx, esse fenômeno ideológico é central para a compreensão do funcionamento real do sistema capitalista, legitimando-se por meio de sua reprodução incessante. Em linhas gerais, o fetichismo consiste no processo pelo qual o produto do trabalho humano (mercadoria) ganha vida própria e existência independente, esquecendo, no decorrer do processo mercantil, a dimensão qualitativa, ou seja, seu valor de uso, reduzindo-o a um mero valor de troca no mercado (ROYSEN, 2018).

O caráter misterioso da forma-mercadoria reside, portanto, pura e simplesmente, em que projeta diante dos homens o caráter social de seu trabalho como se fosse um caráter material dos próprios produtos de seu trabalho, uma dádiva social natural desses objetos. e como se, portanto, a relação social mediadora entre os produtores e o trabalho coletivo da sociedade fosse uma relação social estabelecida entre os mesmos objetos, independentemente de seus produtores (MARX, 1976, p.37).

Como podemos perceber, a fetichização é criada no processo de abstração e equalização do trabalho dos homens e do tempo investido na produção de mercadorias, onde estas acabam por ter um caráter fantasmagórico de autocontrole do movimento e do valor no mercado, invisibilizando ou deixando em segundo plano “o caráter social do trabalho privado” (MARX, 1976, p. 41), dos esforços pessoais investidos na elaboração da mercadoria. 13O problema desse fenômeno é que, como Lukács e Benjamin mostraram no século XX, a fetichização se torna reificação ou objetificação do sujeito: as relações sociais em seu aspecto qualitativo são reduzidas ao cálculo quantitativo de “coisas inertes” (ROYSEN, 2018, p.110).

O resultado da fetichização como reificação é, portanto, a desumanização das relações humanas e o empobrecimento geral de quase todos os aspectos da vida social no capitalismo. A fragmentação das ações e a perda de seu sentido será um dos efeitos desse aprofundamento da fetichização da mercadoria. Essa lógica de reificação da vida chegará inclusive ao campo da criação e da arte, afetando as estruturas culturais de criação de sentido e interpretação da realidade, achatando, por assim dizer, o ato criativo no cálculo mercantil do lucro. Agora, um dos principais pilares ou princípios geridos pelas ecovilas em seu movimento de retorno comunitário ao campo é o da autossuficiência produtiva e alimentar (ACOSTA, 2010).

A produção local e o consumo responsável como respostas à intermediação dos mercados globalizados fazem parte da proposta da ecovila para romper com a fetichização comercial onde há uma grande distância entre o consumidor final dos produtos e o produtor. Assim, os objetivos fundamentais nesse aspecto são: “a reivindicação de novos esquemas de produção rural para o sustento, a construção de novas práticas solidárias e de autoconsumo e a apropriação do território que bem se poderia chamar de resistência rural contra os modelos urbanos de manufatura. e sobrevivência” (ROYSEN, 2018, p.11).

Nessa medida, as ecovilas atacam os efeitos da fetichização e da reificação porque: a) transformam o consumidor em produtor da maioria dos bens necessários para atender a maioria das necessidades primárias e algumas secundárias, b) o produtor-consumidor reconhece tanto no que produz e naqueles com quem a produção é realizada, ou seja, a comunidade local que retroalimenta o processo, c) as economias locais geram experiências comerciais que não se ancoram exclusivamente na monetização das trocas, pois por meio da promoção de exercícios como trocas e trocas de produtos com os diferentes habitantes das regiões onde estão localizadas; o que nos leva à d) reconstrução do valor de uso sobre o valor de troca, embora este último continue existindo na maioria das ecovilas(ROYSEN, 2018).

Muitas vezes o que prevalece é o significado comunitário do que a comunidade produz em oposição à ideia de acumulação de lucros individuais. Dessa forma, podemos afirmar, sem dúvida, que as comunidades intencionais de ecovilas estão realizando práticas críticas contra os modos fundamentais da economia capitalista, por meio de estratégias voltadas para a desfetichização da mercadoria e a descosificação do sujeito ou reumanização das pessoas em termos de sua atividade produtiva (ROYSEN, 2018).

E é justamente essa mudança de paradigma econômico que coloca o bem-estar da comunidade e das pessoas como primeira instância e não o da acumulação individual de lucros ou o desenvolvimento pelo desenvolvimento. Desfetichizar significa reconstituir o sentido do processo de produção da mercadoria, valorizando a dimensão do uso sociocomunitário. Com esse processo, as relações econômicas são ressignificadas e a comunidade é colocada em primeiro plano sobre o indivíduo, o bem comum sobre o interesse privado. Assim, precisamos

explicar quais são esses princípios e práticas que regem o movimento global-local das ecovilas e entender seu significado sociopolítico (ACOSTA, 2010).

O primeiro aspecto que deve ser tratado é o processo de constituição de um movimento contra-migratório de recampesinização. O paradigma ou modelo oposto é o da produção capitalista industrializada, que se opõe a ele em todos os pontos: vida individualizada e competitiva, produção nacional e global, consumo de bens internacionais, usufruto infinito e exploração da natureza como mais um recurso material. esse fenômeno de recampesantização são: • Reduzir, reutilizar, reciclar, reborificar. • Retorno à terra (material e espiritualmente). • Abraçar a terra para propor outros modelos de desenvolvimento de outras economias; outras agriculturas; outros habitats; outra organização cidadã e outras relações humanas. (ROYSEN, 2018).

Essas comunidades se caracterizam por serem contrárias à tendência de “ir para a cidade” em busca de falso progresso, motivada principalmente pela crise socioambiental do planeta. Na base da recampesinização está o questionamento do modo de vida ocidental-capitalista, "encerra uma armadilha de dependência através do consumo".(ROYSEN, 2018, p.13).

O trabalho representa a alienação pela perda do sentido da produção acelerada, que consome a vida dos indivíduos e os torna objetos do mercado. Por sua vez, a cidade é o símbolo mais claro do modelo de vida capitalista ocidental e o campo, a partir dessa representação, é carregado de significados pejorativos que estigmatizam a ruralidade a partir de todo tipo de negação: falta de possibilidades de desenvolvimento, falta de educação, falta de comunicação, precariedade dos serviços, isolamento, etc. (RIBEIRO, 2020).

O que o modelo de vida capitalista e urbano ocidental não percebe é que os custos que a vida nas cidades acarreta são, como afirma a sua própria lógica interna, de grandes proporções e em múltiplos sentidos: “a perda de importantes valores humanos, como a amizade, o desejo de compartilhar, o trabalho coletivo e desinteressado, o contato com as crianças” (ROYSEN, 2018, p.32).

Por trás de tudo isso está a perda do senso de comunidade. Os processos de individualização e competição radical levaram a uma espécie de impasse onde não é mais possível estar com os outros. Cada vez mais as pessoas se sentem desconfortáveis com rotinas que não escolheram, com uma casa que nada mais é do que um nicho em um enorme bloco de nichos e de cujo projeto e construção não puderam participar, com uma cidade que é desumanizante a cada dia com a redução das zonas de convivência e o aumento das pistas para carros, cada vez maiores, cada vez mais rápidas (ROYSEN, 2018).

De alguma forma, a vida nas cidades do século XXI faz menos sentido. A civilização tornou-se a negação da natureza. O retorno ao rural, o retorno à natureza, baseia-se em uma revalorização ou transfiguração avaliativa do binômio cidade-campo. Este último é sinônimo de tranquilidade, harmonia, possibilidades de desenvolvimento diferente ou alternativas à vida urbana, reencontros, tempo e partilha com os outros (AACOSTA, 2010).

As ecovilas permitem: “ter um lugar seguro para criar os filhos; ter mais tempo para a família e amigos e gastar menos tempo em trabalhos estressantes [...] ter mais oportunidades para criar negócios domésticos ou indústrias de artesanato [...] para se envolver em atividades criativas como música e teatro” (ROYSEN, 2018, p.10).

A cidade tornou-se a representação da imobilidade, do estresse, da doença, da poluição, da insegurança e da competição excessiva. A recampesantização é uma resposta, até certo ponto anticapitalista, que implica: um processo de transição que vai de encontro ao regime e aos interesses técnico-industriais hegemônicos e se traduz em uma "luta social" impulsionada pelo aumento do número de camponeses (através de influências externas ou "reconversões") que buscam garantir uma maior autonomia e sustentabilidade (AACOSTA, 2010).

Ora, o retorno ao campo não deve ser entendido como uma simples reprodução dos modos tradicionais de produção do pequeno produtor de alimentos sob a estrutura familiar clássica. Essa nova forma de ruralidade implica romper, antes de tudo, com o dualismo moderno do campo-cidade, para preencher as atividades rurais de novos e plurais significados, não ancorando-as exclusivamente na produção de alimentos (ROYSEN, 2018).

Fica claro então que o rural não é mais equivalente ao agrícola, e ao mesmo tempo que a chamada terceira revolução agrícola implica que a agricultura não é exclusivamente produção primária [...] A agricultura incluirá uma ampla gama de usos da terra, desde a produção agrícola para uso não alimentar até a manutenção do meio ambiente (RIBEIRO, 2020, p.12).

Pudemos verificar diretamente algumas dessas atividades relacionadas à nova ruralidade. A neoruralidade estaria contemplando uma grande variedade de atividades ligadas à vida rural, além da agricultura, mas sem ignorá-la. A partir da experiência adquirida diretamente nas ecovilas, percebemos essa pluriatividade a partir de diversas experiências: ecoturismo, proteção do meio ambiente e seus sistemas bióticos, educação ambiental em contato direto com a natureza, elaboração de produtos artesanais e experiências espirituais de cunho antropológico. como construção do sentido total do ser humano no mundo, terapias de cura corporal e espiritual, etc. Para sintetizar esse aspecto, voltamos ao campo para reconstruir o sentido perdido no processo de individualização capitalista, que se estrutura tanto na relação com os outros quanto na relação com a natureza (ROYSEN, 2018).

Esse último aspecto nos remete diretamente ao princípio filosófico que orienta grande parte do movimento e das iniciativas específicas das ecovilas e é o fundamento holístico de sua ontologia e visão de mundo (RIBEIRO, 2020).

A realidade é um todo interconectado que deve ser entendido como um organismo vivo. A moderna concepção mecanicista e atomista que fragmenta a realidade em partes com seu próprio significado, cada uma é deixada para trás para assumir uma teoria sistêmica na qual a terra, especificamente, é um organismo energético complexo. Assim, o social, o espiritual e o ecológico são aspectos que retroalimentam dinâmicas que vinculam o curto prazo ao longo prazo: as consequências das ações repercutirão na dimensão de onde surgiram, afetando as demais (ROYSEN, 2018).

A esfera social do ser humano está interligada com o mundo ecológico e as consequências do primeiro estão sendo claramente vistas no segundo; ao mesmo tempo, o espiritual é uma dimensão que reflete e reabsorve as mudanças e contradições das outras duas. A fragmentação da realidade interconectada levou à autodestruição: separação é sinônimo de autodestruição e morte (AACOSTA, 2010).

A concepção holística ou visão de mundo holística do movimento das ecovilas se aprofunda em termos dos modos de vida que devem ser conduzidos pelos participantes. O objetivo é compreender a inter-relação dos elementos que constituem a realidade e, portanto, a necessidade de alcançar coerência e harmonia. Todos os aspectos da vida de um indivíduo, desde o nascimento até a morte, fazem parte de uma cadeia, cujos elos devem estar interligados, mantendo uma coerência que permita a cada ser sentir e fazer parte do mundo em que vive (ROYSEN, 2018).

O sentido profundo do sujeito é configurado por aquele “sentir-se e fazer parte” do mundo, o que significa superar o individualismo e a fragmentação gerada na vida moderna, sem que isso represente a morte da personalidade esmagada pela comunidade. As ecovilas permitem iniciativas econômicas e culturais pessoais e privadas como segunda instância, depois de terem fortalecido projetos coletivos. Para especificar tal visão de mundo holística, utiliza-se o conceito de cocriação: “trabalhar em comunidade, criar em equipe, valorizar mais o trabalho em equipe do que o trabalho individual (RIBEIRO, 2020).

A criatividade partilhada, a expressão artística, as atividades culturais, os espaços contínuos de rituais e celebrações, a música e a dança são constantemente promovidos; com um senso de apoio mútuo, unidade e comunidade para manter a coesão do grupo (ROYSEN, 2018).

O princípio holístico é ainda mais aprofundado no que diz respeito à produção agrícola, assumindo o modelo da permacultura como guia para uma produção ecológica, responsável e sustentável. Neologismo etimologicamente derivado da contração entre "agricultura permanente" e "cultura permanente", a permacultura pode ser definida a partir da ideia de projetar ecossistemas produtivos que tenham a estabilidade, diversidade e flexibilidade dos ecossistemas naturais (ROYSEN, 2018), onde a habitação, sistemas de produção de energia, plantas comestíveis, animais selvagens e domésticos e recursos hídricos são integrados.

A permacultura aproveita todos os recursos e combina o maior número de funções em cada elemento da paisagem e o maior número de elementos possível em cada espaço vertical e horizontal. O excesso ou resíduos produzidos por plantas, animais e atividades humanas são utilizados para beneficiar outros elementos do sistema. Os princípios básicos da permacultura é trabalhar com a natureza e não contra ela. A integração de elementos e funções é essencial

para alcançar esta visão e prática coerentes dos sistemas de produção e assim poder atingir o objetivo absolutamente revolucionário da inexistência de resíduos ou lixo (ROYSEN, 2018).

Esses conceitos são uma criação da modernidade industrial.

Se os sistemas humanos fossem projetados de acordo com os princípios naturais, não haveria desperdício.. A partir de diferentes estratégias, a permacultura como um projeto consciente, holístico e ecologicamente responsável é desenvolvido pela maioria das ecovilas a partir do uso da água da chuva, sistemas naturais de irrigação, tratamento de águas cinzas e pretas, produção de compostagem, produção própria de energia, reciclagem constante para a produção de elementos de construção (bioconstrução), uso de correntes de ar, uso de fertilizantes orgânicos e não uso de agrotóxicos para controle de pragas na produção de alimentos orgânicos (RIBEIRO, 2020, p3).

Como se pode inferir desse modo de produção responsável, o movimento das ecovilas não se baseia no desprezo pela tecnologia nem significa um retorno ou involução aos modos de vida pré-modernos, mas utiliza técnicas condizentes com a sustentabilidade ambiental para transcender a economia ancorada na dependência de combustíveis fósseis e, assim, reduzir a pegada ecológica. O conceito que funciona no movimento é o de tecnologia apropriada, não a negação da tecnologia (ACOSTA, 2010).

Na dimensão política, o movimento é regido pela crítica implícita aos sistemas de governo contemporâneos que delegam responsabilidades a outros, tornando o vínculo com as pessoas que compõem a sociedade insuficiente e distante, embora muitas vezes os ecoaldeias prefiram não se ver como atores políticos (ROYSEN, 2018).

A crise dos partidos políticos e do sistema de representação democrática, bem como a necessidade de enriquecer a dimensão política do povo, potenciaram uma forma de entender a ação concertada e constantemente participativa como instância definitiva para responder às necessidades urgentes de o dia a dia dessas comunidades. O sentido do político remonta à experiência da participação direta na comunidade e para a comunidade, com o objetivo de consolidar um bem-estar coletivo ou público e alcançar essa recuperação do sentido perdido no individualismo possessivo (ACOSTA, 2010).

A comunidade, como espaço gerido coletivamente, compromete um caráter tanto político quanto social, pois envolve a tomada de decisões coletivas (assembleias) e a definição

de meios e fins para a realização concreta do bem comum ou do rumo a seguir. . como um organismo comunitário vivo (ROYSEN, 2018).

Nessa medida, algumas ecovilas adotaram a metodologia conhecida como sociocracia para agilizar a tomada de decisões em um ambiente e uma estrutura verdadeiramente horizontal e participativa. Neste, as decisões são tomadas de forma consensual, por meio da figura de círculos ou grupos de pessoas com objetivos específicos, que se cruzam de forma semi-autônoma e são atribuídos links para contato com outros círculos, bem como facilitadores que lhes competem tomar todas as os passos necessários para realizar as montagens (ROYSEN, 2018).

Como diz o modelo educacional de Gaia para a formação de ecovilas: “No consenso como nos ecossistemas vivos, cada indivíduo governa e é governado pela comunidade mais ampla em uma rede de relações recíprocas”. (RIBEIRO, 2020, p.36).

A reciprocidade é um dos valores políticos da ecovila sob a ideia da responsabilidade de cada um dos membros. Para se tornar uma comunidade consensual, são necessários os seguintes elementos: “um compromisso informado com o processo de consenso, vontade de compartilhar o poder, um objetivo comum e facilitação efetiva, incluindo o uso de agendas e acordos básicos” (ROYSEN, 2018, p.115).

Esta forma de exercício do poder implica um diálogo permanente em clima de confiança entre os participantes, onde as razões e a circulação de ideias deslocam a figura do voto como instância de irresponsabilidade ou delegação de responsabilidade para que outros decidam o que convém, ou justo. Em certa medida, as ecovilas realizam formas de autogoverno sociocrático que implicam um exercício de poder de todos para todos, em que não é possível ser sujeito passivo (ROYSEN, 2018).

A radical horizontalidade do movimento, supõe-se, não deve entrar em conflito com a liderança emanada dos processos de acordo e amadurecimento das comunidades. Esses líderes seriam o resultado acumulado da sabedoria adquirida na experiência comunitária e deveriam ser vistos simplesmente como facilitadores ou “líderes-servos” dos projetos e objetivos traçados. Até que ponto essa horizontalidade ou não verticalidade hierárquica é viável será uma

questão que avaliaremos mais adiante. Por enquanto, é preciso destacar a dimensão ou perspectiva da HORTA que o movimento assume como parte de seus princípios de atuação.

Embora não haja um consenso absoluto de influências indígenas no movimento das ecovilas em nível global, podemos dizer que da esfera latino-americana e especificamente brasileira há uma forte influência de elementos dos povos indígenas na filosofia da comunidade ecovila. Propostas como a HORTA estão sendo integradas a projetos privados e há um grande número de ideias e significados que se articulam nesses espaços ecológicos e culturais. Embora não seja conveniente limitar a influência apenas à dimensão ecológica do movimento, ela deve ser tomada de forma transversal, pois seu andaime é tão amplo que abrange as demais dimensões e princípios, de modo que deve ser tomado de forma integral.

Para visualizar essa perspectiva, é necessário analisar o significado e os princípios da HORTA. O conceito de viver uma vida natural, na comunidade damista analisada relaciona-se com a origem indígena e suas raízes foram recuperadas no pensamento andino. No Equador vem do Kichwa “Sumak Kawsay”, traduzido para o espanhol como “Bom Viver”, ou da Bolívia do Aymara “Suma Qamaña”, traduzido para o espanhol como “Viver Bem”, embora como afirmado por do Coordenador Andino de Organizações Indígenas, a tradução mais próxima deve ser entendida a partir da ideia de viver juntos e viver plenamente, em harmonia material e espiritual. O Sumak Kawsay ou Suma Qamaña apresenta-se em oposição à visão ocidental da “boa vida” que emerge das ideologias “bíblicas e aristotélicas” e do conceito materialista de “viver melhor”, moderno capitalista (ROYSEN, 2018).

Na religiosidade, considerar o ser humano como centro e superior aos demais seres vivos; no caso aristotélico, considerando que as reflexões sobre o ser e o valor do homem dependem da polis onde a civilização é possível (desenvolvimento no sentido ocidental) porque fora dela só há barbárie. Essa proposta é norteada por quatro fundamentos que buscam o “bem comum da humanidade” a partir da síntese elaborada por Houtart: (i) uso sustentável e responsável dos recursos naturais, com base nas capacidades humanas para construir e sustentar uma sociedade na lógica da conservação e renovação da natureza, (ii) privilégio do valor de uso sobre o valor de troca, para fortalecer os laços sociais e um consumo vinculado às necessidades, (iii) expansão da democracia em todas as relações sociais e instituições, e (iv) multiculturalismo que abre oportunidades a todos os saberes que contribuem para a ética do bem comum (RIBEIRO, 2020).

Como podemos perceber, existem vários pontos de articulação entre o movimento das ecovilas e a HORTA, que são também estruturais, como a comunidade holística e a cosmovisão cósmica: o ser humano não se constitui como tal sem fazer parte de uma comunidade e de um território que dá sentido. Seus eixos são a defesa da vida em todas as suas dimensões, resgatando o sentido ancestral de "Mãe Terra" ou natureza sagrada, com uma proposta de complementaridade e harmonia das pessoas com a natureza e das pessoas entre si.

Além do exposto, há um centro comum em relação às economias sustentáveis longe do "imperativo comercial" do puro consumismo imposto pelo capitalismo, sendo crítico do modelo neoliberal, que obedece às regras do mercado, que persiste em privatizar o natural e o público e que favorece a exploração dos recursos naturais sob a lógica do extrativismo (AACOSTA, 2010).

Para isso, propõem-se diferentes economias que dão mais valor ao uso e necessidade do que ao valor de troca. A adoção da figura do trabalho comunitário é outra expressão da visão de mundo indígena que se desenvolve no movimento. Algumas das outras formas econômicas alternativas são o escambo, o uso de moedas locais e a gestão de fundos comunitários (AACOSTA, 2010).

No aspecto cultural, o movimento das ecovilas, pelo menos no Brasil, se relaciona diretamente das referências simbólicas indígenas, onde todos os ecoaldeias se reúnem para fazer acordos ou celebrar momentos especiais da comunidade; em seus ritmos de vida através das celebrações do solstício de verão e inverno, e outros festivais; com grande significado e importância coletiva (RIBEIRO, 2020).

Encontramos também uma ampla gama de atividades relacionadas a práticas integrais de saúde de origem indígena, como danças sagradas de conexão com a terra, , curas por meio de plantas sagradas energizadas por xamãs e avós, etc. Dessa forma, entende-se que o movimento das ecovilas pode ser avaliado sob múltiplos aspectos, evitando cair em julgamentos totalizantes e radicais que não permitiriam uma análise justa do fenômeno (AACOSTA, 2010).

Em primeira instância, deve-se entender que estes representam há mais de quarenta anos uma práxis alternativa ao capitalismo nas dimensões econômica, cultural e política. O ataque direto por meio de ações positivas ao cerne das formas capitalistas de mercantilização comercial ou fetichização e reificação ou reificação humana é uma característica fundamental na possível criação de um modelo diferente, para além do capitalismo (RIBEIRO, 2020).

No entanto, as práticas de desfetichização realizadas não se mostram como um novo modelo pós-capitalista ou anticapitalista do próprio movimento. Um dos problemas que detectamos é justamente, na grande maioria dos casos estudados, pelo menos na América Latina, que para fazer parte de um desses projetos comunitários é preciso capital, mesmo que menor, para “sair” do mundo e da lógica urbana da vida, tornando-se participante da comunidade. Ou seja, o pé de sustentação para acessar o mundo das ecovilas continua sendo o capitalismo. O outro modelo (alternativo) ainda não existe e esta versão ecovila de comunidade ainda é bastante tímida e restrita em seu impacto global (AACOSTA, 2010).

Dissemos que o movimento se configura a partir de uma resposta à crise ecológica, cultural e econômica do mundo contemporâneo, a partir de ações positivas e propositais em nível local. Da mesma forma, mostramos como está presente em todos os continentes, afirmando assim sua condição de ser global-local ao mesmo tempo: respostas locais aos problemas globais. No entanto, em termos de impacto de suas políticas de vida, o movimento é bastante restrito e os problemas globais continuam tendo a mesma direção catastrófica de insustentabilidade (RIBEIRO, 2020).

Embora esses pequenos laboratórios possam apresentar diferentes formas de resolver problemas, eles carecem de uma postura de confronto com governos e instituições político-econômicas (Estado e mercado) e, nessa medida, não atingem as estruturas mais profundas do sistema contemporâneo (AACOSTA, 2010).

Apesar das crises do capitalismo e seus efeitos, não há sinais de protesto de forças políticas com capacidade de mobilização e interpelação em nível global. As ecovilas continuam a ser apenas isso, pequenos e interessantes laboratórios sociais de práxis sustentável, coerente, eticamente responsável, micropoliticamente participativa e com profundo respeito à vida (humana e natural), desprezando, ao mesmo tempo, todas as formas de mobilização e confronto com os atores capitalistas (ESCOBAR, 2010).

O problema da micropolítica, da criação de formas alternativas de vida dadas cotidianamente, sem que haja uma tentativa de transformação macropolítica das grandes instituições da sociedade, é que ela tenta obviar o caráter de dominação e totalização dos regimes políticos vigentes. Nessa medida, as ecovilas dão as costas à macropolítica estatal, criando espaços para sua própria governança, autonomia comunitária, sem conseguir garantir a continuidade de seu exercício coletivo diante de práticas autoritárias de Estados ou de atores

armados ilegais. A vulnerabilidade dos territórios comunitários é tão grande ou maior do que a vivenciada historicamente pelas comunidades indígenas na América Latina. E este não é um problema menor que as ecovilas terão que enfrentar em um futuro próximo (AACOSTA, 2010).

Uma dimensão que precisaria ser analisada com mais cuidado é a característica da comunidade ou comunalidade ancestral, pois essa comunidade intencional pode se tornar tão artificial e conflitiva quanto a sociedade moderna: atravessada por egoísmos, hierarquias, ambições, desejo de reconhecimento etc. Esta nova comunidade, apesar de tudo, ou seja, apesar de toda a naturalidade e holismo que se quer atribuir a ela, continua a ser constituída por indivíduos formados nas estruturas culturais ocidentais (a maioria dos seus membros são profissionais desencantados com a vida urbana). Valeria a pena responder à pergunta até que ponto o conflito e o individualismo são dinâmicas da comunidade, para além dos princípios de harmonia professados por eles mesmos. A comunidade não é uma garantia imediata de vida em paz, mas sim um lugar e uma forma de existência social que implica esforço, canalização de conflito e luta do indivíduo com os modos mais profundos de subjetividade incutidos na matriz capitalista (ESCOBAR, 2010).

As ecovilas assumem uma linguagem e práticas que continuam sendo capitalistas para estimular a economia interna das comunidades, oferecendo experiências de ecoturismo, transformação e aprimoramento espiritual a alto custo ou ecoconstrução para uma elite muito seleta da sociedade, entrando em franca oposição à lógica do viver na natureza dos povos andinos e amazônicos (ESCOBAR, 2005).

A alternatividade do movimento parece não ser eficaz nesse aspecto. Nessa seara, convém afirmar que, para além de todas as possíveis críticas ao movimento de ecovilas que dele fazemos, para além das contradições em que as comunidades podem cair na sua tentativa de sobrevivência, estas representam tentativas valiosas de criar modos de vida diferentes daquelas que a matriz consumista do capitalismo contemporâneo nos ensinou a seguir, ancoradas no necessário ser-em-comum vital. No que diz respeito à questão em aberto sobre se um novo modelo de sociedade pós-capitalista é viável por meio das práticas concretas da ecovila, a resposta seria mais centrada no fato de que são múltiplas tentativas de reduzir as consequências perversas da sociedade consumista e individualista, e nesse processo podemos gradualmente encontrar respostas mais gerais e estruturais às contradições do capitalismo de hoje (MIGNOLO, 2005).

2.2 Visitando o loteamento

O loteamento consiste em mais uma divisão dentro do espaço. Até o momento em que fui visitar, (antes do confinamento por conta da pandemia), havia três pessoas morando no local, e segundo Eduardo, outra família se mudaria para lá para vender marmitas vegetarianas, o que contribuiria com a dinâmica local e serviria como motivação aos consumidores de produtos orgânicos.

Logo na entrada, o primeiro portão do espaço dava acesso à igreja e, nos arredores da igreja, morava Jaime. O segundo portão dava acesso à horta e, em seus arredores moravam familiares de Eduardo, com quem não consegui conversar. Como já relatei anteriormente, minha inserção no campo não foi fácil e apesar da solicitude de Eduardo e seu incentivo para que as pessoas me recebessem, o contato foi difícil, forçado e, por fim, abandonado.

A princípio, acreditei que o loteamento se tratasse de uma “ecovila” – entendida aqui como um assentamento sustentável, composto por pessoas que partilhem a afinidade de ter uma vida mais integrada à natureza, tanto em termos sociais, quanto econômicos⁶ – por estar localizada nas mediações da horta e da igreja e por se manter como um ambiente em meio a natureza, preservada da região urbana. Mas no pouco diálogo que consegui estabelecer com os moradores, ao perceber que eles não tinham essa ideia de modo tão claro, acabei não explorando o termo, tendo em vista sua ineficácia no contexto nativo.

Jaime é um participante da igreja e adepto da Doutrina Daimista, morador do espaço e consumidor dos produtos orgânicos da horta. Segundo ele, seu encontro com o Daime fez com que se enxergasse de forma crítica, questionando seu modo de viver e como tratava seu corpo, o que o levou a refletir sobre suas atitudes na época de sua juventude. Quando isso aconteceu, ele passou a evitar o contato com drogas, até mesmo lícitas, como por exemplo o consumo de álcool exacerbado, e a partir daí sua vida espiritual, física e mental mudou completamente, segundo ele, o cuidado que ele estava dando para essas determinadas áreas não era *adequado*, e o Daime o fez despertar para um cuidado maior.

⁶ Faz-se importante dizer que a procura por ecovilas tornou-se um movimento importante na década de 1990, iniciado na Dinamarca.

Isso me fez pensar em relatos que obtive em entrevistas com outras pessoas adeptas ao uso do chá da ayahuasca, de outras igrejas. E relendo minhas anotações de caderno de campo, percebi um padrão. Há sempre uma “adequação” a um certo estilo de vida promovido pelas descobertas proporcionadas pelo uso do Daime e, invariavelmente, este processo se interliga à *descoberta de si*, à *reconexão com a natureza*, a uma limpeza do corpo de *alimentos impróprios*.

Léo é um outro interlocutor com quem estabeleci contato a partir de uma feira cultural. Ele desenvolve trabalhos com medicinas alternativas e enteógenos naturais para tratamento espiritual, físico ou até mesmo psicológico. Segundo ele, seu contato com o Daime o curou da dependência química, e mostrou que a forma como ele cuidava do seu corpo não era *a correta*. Depois do Daime, ele passou a ter *hábitos mais saudáveis*, como alimentação orgânica e vegetariana, meditação e a busca por uma vida melhor. Segundo ele, o Daime proporcionou um aumento de contato com a natureza, o que fez com que ele enxergasse que a cura está na natureza, de modo que este seria o caminho para a evolução como um ser humano melhor.

A similaridade dos discursos entre os mais variados interlocutores colocava sempre a busca por uma “noção de natureza” pura, homogênea, unívoca, construída quase como um ideal inalcançável pelos corpos impuros e impróprios de todos os praticantes e fiéis. A purificação desses corpos passava, invariavelmente, pela alimentação adequada aos padrões naturais, vegetais e orgânicos, pressupostos na *força* e no *transe* impulsionados pelo chá e pela igreja. O processo, porém, não era nunca posto sob a ótica crítica dos acessos e das dificuldades. A busca pela pureza tornava-se, aí, um esforço individual, de descoberta do eu, sem nenhum horizonte reflexivo que desse conta de questionar, por exemplo, como alcançar a natureza a partir de centros urbanos cada vez mais endurecidos pelo concreto das edificações. A natureza que meus interlocutores buscavam era cada vez tão ou mais concreta que o asfalto das cidades.

Levando em conta os conceitos dos principais teóricos clássicos da sociologia, como Durkheim, Mauss, Weber e Marx em suas abordagens, a religião é um fator que influencia de modo direto a conduta do homem, tendo como consequência implicações e transformações no contexto da vida social e consequentemente no estilo de vida dos indivíduos, sendo este último “o conjunto de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem corporal, a mesma intenção expressiva, princípio da unidade de estilo que se entrega diretamente à instituição” (BOURDIEU, 1983). E o Santo Daime mesmo sendo uma vertente religiosa altamente

sincrética, traz influências de seu fundador Irineu Serra partindo de experiências e mirações através das ingestão do chá.

Para Jaime, apesar da distância e até mesmo da solidão, ele opta sempre por estar no loteamento. Segundo ele, *não trocaria o cheiro do verde e a calma de estar afastado do mundo.*

CAPÍTULO 3- A HORTA PEGADA NÓRDICA

3.1 Visitando a Horta

Minha primeira visita a Horta também foi através do convite de um amigo para conhecer a feira de produtos orgânicos que acontecia lá. Mas antes disso já havia chegado a meu conhecimento muitos relatos de colegas que frequentavam o local, já que ali aconteciam muitas outras atividades além da venda de produtos orgânicos, como saraus, cursos ligados às questões

agroflorestais, meditação etc. Chegando lá, percebi que a horta além de receber eventos como feiras ou cursos agroecológicos, também compartilhava o espaço com a igreja e alguns moradores ao redor da igreja.

No primeiro momento, minha interpretação sobre aquele espaço foi de que tudo estava interligado, e que de certa forma, havia uma conexão por meio da ayahuasca – chá ritual utilizado durante as cerimônias religiosas. Com isso, segui minhas investigações, mas foi somente a partir da minha segunda visita de observação que entendi que para os moradores e participantes do Daime talvez tivessem outro entendimento sobre o espaço.

Na minha primeira visita, no dia da feira de produtos orgânicos, me vi no meio de uma comunidade, onde a linguagem era diferente, o comportamento, o modo de se vestir, as músicas ali tocadas, tudo era diferente. Tudo se movia de uma forma muito única, como se aquelas pessoas tivessem uma linguagem própria de se comunicar e socializar. Porém na minha segunda visita à horta, me vi em um local representado de forma empresarial, onde a linguagem entre eles e comigo era mais formal. E apesar de serem mesmos amigos, familiares e conhecidos (o mesmo público) que tive contato no dia da feira, tudo era diferente. Era como se nessa segunda visita, acontecida em um momento distinto daquele da feira – em que os organizadores e moradores da horta haviam se preparado para receber um certo público – minha chegada soasse como um impacto, uma intrusão.

Com isso, em um primeiro momento, tentei entender melhor como era a relação e as estratégias de venda da horta, já que além de afastada, não realizava entregas domiciliar (o que dificulta muito o mercado, já que nesse momento já estávamos em meio a pandemia). Tudo isso me fez questionar não somente o público que a horta atendia, como também qual era a sua proposta.

Levando em conta essas duas leituras em momentos diferentes, tive a oportunidade de um diálogo com os donos de lá, que além de gerenciarem a horta, também são dirigentes da igreja e consequentemente moram no espaço em conjunto com a horta e a igreja.

A horta, como um espaço de cultivo de alimentos orgânicos, está localizada em uma posição central e privilegiada no lote de 4 hectares que abriga, ainda, a Igreja e o assentamento residencial. Sua criação data de 2007, porém, Eduardo me disse que antes disso já plantava sem o uso de agrotóxicos e também comercializava em pequena escala.

Em 2007, durante uma oficina de agroecologia liderada por ele e ocorrida ali no espaço, Eduardo recebeu a visita de vários pequenos produtores que relataram a dificuldade de revender seus produtos nos mercados da cidade, principalmente por conta da dificuldade de transporte e armazenamento. Foi então que teve a ideia de organizar uma *rede de consumo consciente*, que consistia em reunir em kits a serem disponibilizados ali mesmo os produtos produzidos por ele e pelos pequenos produtores com quem tinha contato. Apesar de distante da cidade, a Horta Pegada Nórdica possuía uma localização privilegiada em relação aos espaços de cultivo dos outros produtores, por isso, transformá-la em um ponto de revenda parecia ser uma ideia lucrativa e interessante.

Aos poucos, em vez de concentrar a revenda dos kits apenas na Horta, Eduardo teve a ideia de estabelecer o que chamou de *ecopontos*, espaços estratégicos e mais centralizados em Várzea Grande, que serviriam apenas para retirada dos kits previamente comprados pelos consumidores interessados e já cadastrados em uma lista controlada por ele.

A experiência foi muito bem-sucedida e Eduardo arriscou abrir uma loja especializada em produtos orgânicos, que comercializaria, além dos kits, castanhas, queijos, etc. Porém esta não foi uma empreitada tão bem-sucedida, pois os produtos eram altamente perecíveis e, mesmo refrigerados, não resistiam mais do que dois dias.

A experiência fez Eduardo perceber que o gerenciamento da comercialização seria um obstáculo a se contornar caso optasse por seguir com a comercialização dos kits e produtos orgânicos, fossem eles produzidos por sua horta ou comprados de parceiros locais e anexados ao seu estoque. Ele, então, resolveu se voltar exclusivamente para a sua própria horta, dispensando os produtos parceiros e passou a dedicar um novo cuidado a sua forma de cultivo.

Além da preparação do solo, da compostagem, do uso de folhas secas e galhos, Eduardo passou a usar apenas esterco de aves, evitando possíveis contaminações com agrotóxicos, como pode ocorrer quando se usa esterco bovino. Passou também a importar alguns nutrientes minerais considerados mais puros, em vista dos vendidos nacionalmente.

Todo esse esforço resultou na conquista do selo “orgânico” em 2014, que aumentou a credibilidade junto ao consumidor e favoreceu a construção de parcerias entre a Horta e mercados elitizados da cidade, maximizando a venda e a renda, em uma perspectiva economicamente denominada “empreendedorismo sustentável”. Segundo Eduardo, após sua mudança para o loteamento com sua esposa, seu pai o deixou como dirigente da igreja local, e

com isso a moradia no espaço ficou mais fixa, fazendo-o despertar para o sonho de produzir alimentos orgânicos: *eu queria trabalhar com orgânico e as opções eram ou trabalhar com meu próprio negócio e empreender, ou trabalhar com convencional e fora da área, com veneno, né? E isso aí eu me recuso.*

Ao tentar entender a origem de um espaço como esse, me deparei com o diálogo de Eduardo, segundo ele, a horta se configura como uma empresa. Porém para ele, foi lhe dada uma missão mediante a consagração do chá. Essa valorização de uma mudança de hábitos de vida cotidiana e alimentícia é diretamente empregada ao trabalho que o chá realiza dentro de cada indivíduo, e em todos os diálogos que tracei a respeito do Daime, esse processo de reconstrução se encontra em duas classificações. A primeira está totalmente ligada à uma cura interior no âmbito de terapias alternativas. A segunda está ligada à uma reconexão com a natureza e a mudança de vida, destacando aqui a mudança alimentar.

Façamos agora uma análise do que a horta significa para essas pessoas, tanto moradores, quanto frequentadores da igreja ou de trabalhos terapêuticos realizados ali no espaço.

Segundo Eduardo, a horta é um *espaço de desfrute* também para os adeptos da religião, pois a maioria está no processo de desintoxicar-se de alimentos com venenos, segundo ele, a maioria dos adeptos vão em busca de produtos orgânicos no local ou alimentação vegetariana. Vejamos então o diálogo de três adeptos da igreja local, que não moram no local, mas estão sempre envolvidos com quaisquer que sejam as programações dali. A pergunta aqui empregada não é se realmente eles vão em busca de alimentos na horta, mas sim para quem esse *desfrute* está sendo priorizado, já que a horta está dentro do espaço como uma influência da igreja.

No sentido terapêutico, o Daime faz com que o indivíduo olhe para si e entenda realmente o que precisa ser mudado, e esse procedimento acontece no ritual. Laila, é uma das adeptas da religião, fardou na igreja local e, segundo ela, sua busca por uma postura melhor no mundo é contínua, mesmo fora dos momentos rituais do Daime. Para ela, plantar em casa, *mexer com a terra*, fazer trilhas, e participar do plantio⁷ são formas de terapias também, já que a reconectam com a natureza.

Porém, Laila pertence a uma família grande, a quem o consumo de orgânicos, mesmo aqueles produzidos ali na Horta que ela frequenta, torna-se inviável devido aos preços elevados.

⁷ O plantio se configura em um período em que os daimistas se reúnem e em conjunto plantam o cipó Mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a Chacrona ou rainha (*Psychotria viridis*). No caso da igreja local em análise aqui, o cipó e a rainha são plantados lá mesmo no espaço.

Como os produtos do local não cabem em seu orçamento da família, ela prefere reduzir o consumo de carne vermelha, visando uma melhor qualidade de vida.

Dudu, por sua vez, é um jovem estudante, que nasceu em uma comunidade ribeirinha, e sua busca por uma vida mais saudável passa por estabelecer *relações respeitadas* com a natureza. Por conta desse seu propósito, ele optou por reduzir o consumo de alimentos de origem animal e reaproveitar alimentos que seriam descartados nos supermercados ou até mesmo na própria natureza (como é o caso de frutas muito maduras, que restam caídas nos pés das árvores até virarem, elas próprias, adubo). Porém, como no caso de Laila, Dudu também consome poucos alimentos orgânicos por conta de sua condição orçamentária e por depender da alimentação oferecida no restaurante universitário. As coincidências nos discursos de Dudu e de Laila aparecem ainda nos de dois outros interlocutores com quem pude conversar de modo mais detido. Apesar dos esforços pessoais de cada um por consumirem alimentos orgânicos, tais alimentos nem sempre vinham da Horta, pois suas condições financeiras não permitiam o acesso aos alimentos produzidos ali.

Jaime, por sua vez, é um morador do loteamento localizado na Horta Pegada Nórdica. Ele afirma que o seu consumo de produtos orgânicos por meio da horta é quase que contínuo, e sua alimentação, embora não seja estritamente vegetariana, preza pela redução do consumo de carne vermelha e o maior consumo de produtos cultivados sem veneno. Ele é cozinheiro em um restaurante vegetariano e trabalha em outro órgão público.

Dentre aqueles com quem pude conversar por mais tempo, Jaime é quem mais se aproxima do estilo de vida de Eduardo, muito embora Eduardo seja o dono da horta local e se classifique como estritamente vegetariano. Quem vive na Horta acaba sendo mais privilegiado no consumo dos orgânicos ali produzidos do que quem apenas frequenta a igreja. Há uma discrepância nos acessos, talvez como um reflexo de nossa própria sociedade, uma vez que o consumo de orgânicos no país também está restrito a quem pode pagar (mais) por eles.

Tal constatação me fez observar que a Horta Pegada Nórdica não pode ser lida como um todo homogêneo, muito embora o discurso por um *estilo de vida mais saudável* perpassasse todas as esferas que compõem aquele espaço. Se por um lado eu imaginava que a linearidade nos discursos em torno de termos como *ecológico*, *agroecológico*, *saudável*, *orgânico* e *sustentável* conferiria uma homogeneidade nas condutas, a perspectiva da horta como um nicho

do “empreendedorismo sustentável” acionou-me a discussão feita por Sahlins (2007) acerca das sociedades afluentes:

O sistema de mercado industrial institui a escassez de modo jamais visto em qualquer outra parte. Onde a produção e distribuição são organizadas através do comportamento dos preços, e todos os meios de vida dependem de ganhar e gastar, a insuficiência dos meios materiais torna-se o ponto de partida explícito e calculável de toda atividade econômica. O empresário é colocado frente a investimentos alternativos de um capital finito; o trabalhador (esperançosamente) frente as escolhas alternativas de emprego remunerado, e o consumidor... O consumo é dupla tragédia: o que se inicia com insuficiência terminará em privação (SAHLINS, 2007,p. 3).

Por outro lado, é exatamente na segmentaridade dessas esferas, nos conflitos inerentes a cada uma delas, que o contraditório se resalta e o micropolítico daquele espaço se movimenta. Apesar das discrepâncias dos acessos aos produtos pelos fiéis da Igreja Daimista local, a horta de orgânicos é uma representação importante no contexto mato-grossense, emergido há tantos anos na lógica do agronegócio. Além de servir como um incentivo à agricultura familiar no estado, ainda faz frente à lógica monocultura exploratória na medida em que oferece cursos de formação agroecológica a quem se interessar. É claro que o contexto de pandemia estancou tais atividades, mas elas constam lá no histórico de atuação da horta.

No que toca à relação entre a horta e a igreja, os contornos são mais delicados, mas ousar dizer que uma não seria possível sem a outra, considerando o contexto mato-grossense. Se o ritual desencadeia uma descoberta de si, como observei em tantos relatos, a potencialidade dessa descoberta depende dos cuidados com o corpo. E se esta perspectiva do cuidado passa majoritariamente pela alimentação livre de agrotóxicos, a horta aparece como um esteio para a *força*, para o transe, para a *descoberta*.

3.2 Conexão corpo e espírito

As interações pessoais dos integrantes associadas a horta só se destacaram em situações em que as manifestações sociais estavam ligadas as práticas da doutrina do Daime. Essa relação entre o indivíduo que pratica uma vida mais saudável e opta por uma alimentação mais orgânica e ecológica contrapõe à modernidade ocidental. Elaborando de forma dinâmica esse quadro de oportunidade de discussão entre diálogos e focos distintos, trago como proposta uma discussão

a respeito da conexão estabelecida neste espaço, tendo como metodologia o diálogo de alguns interlocutores e participantes da doutrina.

Na teoria dumontiana sobre o holismo, as definições de algum tipo de totalidade só são manifestas quando estão em oposição hierárquica. Ou seja, de forma individualista. As representações arraigadas em ações, decisões, ou em momentos em que a moral sobressai a decisão, são os pressupostos bases de uma estrutura social ou cultural.

O holismo em conjunto com a ecologia vem de uma das discussões de Bateson. A raiz do termo ecológico diz respeito a disposições ecologicamente orientadas, definindo lugar de constituição subjetiva e objetiva de crenças, valores e comportamentos e todas as suas interações. Segundo Steil e Carvalho (2014), se trata de como habitamos e conhecemos o mundo, é a reprodução do modo de ser e viver, enfatizado o argumento das epistemologias ecológicas. Seguindo essas interpretações, trago agora relatos de interlocutores inclusos por meio de questionários para contribuição da pesquisa de campo. Deixo claro que nenhum entrevistado será exposto de forma maliciosa, e que todos os nomes serão fictícios.

Quando vejo as pessoas que frequentam o Daime, a primeira pergunta que me vem à cabeça é: qual será a motivação pessoal que o levou a comungar o chá? Para alguns, apenas uma aventura alucinógena, para outros uma verdadeira experiência espiritual. Na primeira vez que participei do ritual do Daime, confesso que não acreditava nas dimensões e nas propriedades que meus colegas que já haviam recebido me contavam, pois desconhecia a força e a luz do ritual. Não por ceticismo, mas por não conseguir entender como um chá poderia fazer tudo aquilo que me diziam. Acredito que essa seja a situação da maioria das pessoas ali, e acredito que apesar de comum, cada indivíduo tem sua experiência particular.

Para Nick, a cura por meio do Daime foi na sua própria consciência, *“eu comigo mesmo, não foi através das palavras de outras pessoas. Assim comecei a melhorar a minha vida”*. Segundo ele, a principal missão do Daime é te mostrar a essência daquilo que você está se tornando, e isso pode ser bom, mas pode ser assustador também. Para ele que estava passando por uma experiência ruim com a dependência química foi uma experiência de mudança de vida *“em pouco tempo parei de beber e fumar, retomei os estudos, entrei pra faculdade e hoje tenho uma linda família, trabalho e me considero uma pessoa útil para a sociedade”*. Para ele, a cura é um caminho de evolução, e deve ser uma busca constante, um caminho

para uma consciência mais conectada com a natureza, seja nas práticas diárias ou na alimentação.

A agricultura orgânica e o veganismo são práticas que Nick e sua família obtiveram por meio do Daime. Já podemos ver aqui o princípio desse movimento de conexão despertada de forma espiritual, para uma forma mais natural de vida e cuidado com o corpo.

De acordo com Martins (2010) Merleau-Ponty pontua que a natureza sempre esteve no lugar que remete o princípio de toda ordem humana. Para ele, as categorias das quais os humanos colocaram a natureza desmonta toda a desordem da condição natural do homem, não apenas de forma fenomenológica, mas também na forma reflexiva de entender. Voltando para o relato de Nick, seria essa projeção de organização mental que ele obteve através do ritual a construção de um princípio onde a consciência reforça essa conexão de corpo, mente e espírito?

O que me faz lembrar do relato da mãe de Nick, segundo ela, uma vida saudável é um conjunto. Remete não somente a alimentação, mas, “uma vida baseada na justiça e com qualidade na saúde, educação, moradia. As necessidades primordiais da reprodução da vida social. E isto requer, também, uma vida espiritual.”

Aprofundemos então no relato da mãe de Nick. Segundo ela, morar em um município distante da cidade grande foi uma das melhorias para sua saúde emocional. O esforço de estar em um lugar mais afastado da cidade, apesar de ter seus pontos negativos, contrapõem o modelo de vida ocidental.

3.3 Uma conexão ecológica partindo de uma filosofia de vida distinta?

A filosofia de Merleau-Ponty é justamente entender esse esforço de reconexão da consciência com o natural, tendo a natureza como uma visão de corpo do mundo. Mediante esta linha de raciocínio, já entendemos que as pessoas que tomam o Daime são direcionadas para isso, e conseqüentemente mudam seus hábitos e práticas coletivas e individuais. Agora partimos para a segunda proposta deste capítulo, que foi uma das indagações chave para o início desta pesquisa.

Dentro do que chamamos de “pensamento moderno ocidental”, a visão alcançou o topo da hierarquia dos sentidos, não ocupando, porém, este mesmo lugar na cultura de outras civilizações (INGOLD, 2008, p.30-31).

James é um estudante federal que passou a utilizar o Daime quando enfrentava um momento muito difícil da sua vida, segundo ele, já havia buscado a cura de várias formas, mas nada foi útil. Após fazer o uso do Daime, James alcançou a cura para a depressão.

“Eu consegui me encontrar, me percebi entendendo tudo o que eu precisa fazer para me livrar dos traumas, dos medos e do fardo que me fazia ficar doente. A partir daí me reencontrei, pela via do autoconhecimento ressignifiquei a vida. Percebi que precisava mudar quando não sabia que eu era mais, quando me perdi de mim mesmo, da minha essência verdadeira”. Segundo ele, a vida saudável veio após essa abertura para o respeito com o próprio corpo.

Já Meli, foi criado em contato com uma etnia indígena, e segundo ele sempre teve contato com as plantas de poder, então a sua motivação para mudança de hábitos ruins sempre foi essa. Porém a sua visão de vida saudável é comer da forma mais orgânica possível, manter uma saúde mental saudável e estar em contato com a arte. Algo que o distingue dos outros participantes é que ele é artista de rua, a arte para ele é algo que está intrínseco em todas as formas cotidianas. Para ele, manter uma alimentação orgânica é dificultosa por conta dos valores exacerbados, mas segundo ele estar na natureza, é uma prática que recarrega suas energias e que de certa forma o faz pensar de forma mais ecológica.

Bourdieu (1992), oferece uma análise que a meu ver contribui para a construção desse diálogo. Segundo ele, habitus é a razão geradora que une todas as práticas de acordo com as estruturas objetivas de um determinado espaço social. Tendo esse conceito em mente, voltamos a pensar de forma ecológica comportamental dessas pessoas. O corpo para eles é uma unidade fundamental de reconexão, onde o conhecimento e o autoconhecimento vem por meio do Daime. Com essa noção, vejo que a maioria dos discursos dos participantes do Daime estão voltados para uma melhoria de dentro para fora, dando voz mais uma vez a ideia do *cultivo de si* como evidência da relação do homem com a natureza, resultando no pensamento ecológico. (STEIL;CARVALHO, 2014)

O pensamento ecológico está associado as práticas em que o indivíduo dispõe em seu meio social. Essas manifestações unem olhares com a mesma teoria de uma vida sustentável, dando a ideia de uma filosofia distinta de habitar e viver. Apesar de ser uma ideia muito atrativa e romântica de se ver, a visão radical dessa filosofia de vida requer extremos

comprometimentos. A própria ecologia quando enfatiza as interações entre fauna e flora, deriva da ecologia natural, do qual o homem também faz parte.

Essas múltiplas ramificações do paradigma ecológico atestam uma constante ampliação de seu escopo de estudo, ao mesmo tempo em que representam respostas da ciência ecológica para as novas realidades políticas e ambientais que as sociedades confrontam hoje (LITTLE, 2006, p. 87).

Quando conversei com as pessoas que moram no loteamento do espaço pegada nórdica, percebi que o maior discurso em comum era o propósito de viver em equilíbrio com a natureza.

Para Sahlins (2007), a sabedoria tradicional é sempre obstinada. É preciso opor-se a ela de maneira polêmica expressando, dialeticamente, as revisões necessárias. Tendo em vista as dimensões econômicas, social e cultural dos moradores do loteamento, imaginei que o acesso a produtos e hábitos ecológicos seriam mais amplos, já que tudo está centralizado ali no espaço.

Com isso decidi ir mais fundo e observar mais de longe como era a movimentação dentro da horta, e como era a interação dos moradores em questão. Enquanto fui vista apenas como visitante dado espaço, eu sentia que as pessoas se tornavam mais abertas a falarem comigo, por esse motivo eu sempre tentava manter um diálogo mais informal e descontraído quando eu visitava a horta, ou encontrava algum morador, ou participante do Daime.

Eduardo, como já citado aqui, é o empresário que gerencia a horta. Não apenas ele, mas toda sua família são adeptos da opção alimentar vegetariana, porém os outros moradores e a grande maioria dos participantes do Daime ressaltaram a falta de hábitos alimentares mais orgânicos e sustentáveis por falta de uma remuneração financeira melhor. Quando indagados sobre a forma de quais eram as práticas ecológicas e orgânicas era sempre algo distinto, como por exemplo:

*“não jogo lixo na rua e estou tentando parar de usar detergente”
 “sempre que posso, busco plantar uma árvore”
 “reciclagem, reaproveitamento do máximo de tudo o que utilizo e a busca pelo consumismo consciente, cultivo algumas ervas que servem como remédio e tempero”*

Algo que me fez refletir um pouco mais foi a frase que ouvi da sogra de Eduardo, quando conversávamos a respeito das medidas que acatamos para uma vida mais saudável ela me disse: *“eu ainda estou aprendendo a viver na natureza e me aproximando de uma alimentação mais saudável”*, pois para ela primeiro você toma a consciência de que precisa mudar, e em seguida você ativa o pensamento. Entendendo dessa forma, o pensamento

ecológico é a base para a filosofia distinta, nesse sentido o caminho para a conexão com o ecológico é individual, embora a experiência seja coletiva. Contém uma noção de autoconhecimento humano para a evolução social.

A consagração do chá me ajudou a aflorar meus sentidos com relação à espiritualidade, a refletir mais sobre a relação entre corpo, mente e espírito despertando assim, a minha vontade de explorar esse novo mundo misterioso. Essa vontade surgiu quando comunguei pela segunda vez e senti o efeito do chá que chamam de "força", trabalhando em mim. Quando dei por mim, comecei a olhar pra situações, vivências e a questionar muitas coisas que antes não questionava, e a partir disso comecei a buscar as respostas.” - Lili.

Para Lili, o Daime não é uma doutrina religiosa e sim uma doutrina de si mesmo e suas próprias mazelas. Das quais te permite acessar o que está em harmonia para uma vida saudável e o que necessita de mudança. Mudanças que a levaram a mudar seus hábitos no sentido de uma vida mais saudável e em contato com o que é ecológico.

CONCLUSÃO

A religião ayahuasca do Santo Daime possui uma marcada estrutura ritual e simbólica voltada para a produção da experiência mística. Vemos que no aspecto ritual tem uma estrutura que ordena e condiciona os corpos com esse objetivo. A experiência é conduzida com canções musicadas e leitura de hinários, da mesma forma o uso de imagens, defumações, vestimentas; tudo está voltado para a produção da experiência sagrada, fundamento da cura religiosa. A experiência de cura religiosa organiza-se em torno da determinação entre os fatores presentes, onde a experiência sagrada, caracterizada pela alteridade transcendente, é caracterizada pela noção de hierofania introduzida por Eliade (1998). Dessa forma, podemos constatar que a religião (ritual e crenças) é o meio pelo qual o indivíduo se aproxima e vivencia a cura religiosa;

apoia e orienta a transformação de sua vida e que se baseia na experiência sagrada, com diferentes arranjos culturais conforme o caso.

O Santo Daime, depende intrinsecamente das relações humanas que ocorrem dentro do culto. Esses mecanismos de relação podem ser observados por meio da socialização do ritual com seus cânticos, danças, ritos que apregoam a pureza da alma, a valorização da Floresta (natureza) e a volta do homem ao seu habitat natural, afastando-se das influências do sistema capitalista, todas essas vertentes incorporadas pelos praticantes durante os ritos na Igreja refletem na busca por uma alimentação saudável.

Voltando-se as perguntas iniciais da pesquisa: qual a influência do Daime na vida dos frequentadores da igreja? O que é esse espaço e que influência a igreja e a horta tem na vida dessas pessoas? Os frequentadores da Igreja, através de seus ritos e doutrinas compreendem que o Daime ajuda no processo de purificação da alma, assim comer saudável e cultivar os alimentos orgânicos faz parte de todo um aspecto cultural que os frequentadores adotam; e esses hábitos de vida saudável reforçam seus laços de comunidade, pois eles plantam e consomem os alimentos da horta. Dentro da comunidade, os daimistas pela convivência com seus pares acabam perpetuando a noção da natureza como uma visão de corpo do mundo. A busca do natural é um esforço do homem com a reconexão com o que é puro e natural.

O espaço da horta remete a espiritualidade adotada pelos seus praticantes. Seu espaço é de ritual e de moradia, de restauração do espírito, a horta é uma conexão entre o sagrado e profano, a cura e a doença, o eco(lógico) e o capitalismo. Ao tomar o Daime, os praticantes visando uma pureza da alma e do corpo físico, consequentemente acabam por alterar, tanto seus hábitos alimentares coletivos quanto individuais. O espaço da horta e a conexão com o divino e com a natureza apregoa que os participantes do Daime adotem uma alimentação mais saudável, sem ou pelo menos com menos agrotóxicos, optando por uma alimentação orgânica. Mas como vimos nos depoimentos, esse tipo de alimentação pode ser inacessível para alguns, dessa forma para conseguir atingir esse ideal a horta faz-se necessária. Então a horta não é apenas um hábito adotados pelos praticantes na busca pelo natural, também é uma forma de subsistência já que o vegetarianismo está presente entre os praticantes na comunidade.

Notou-se também que os adeptos do Daime, até mesmo pela doutrina que seguem, parecem ter uma preocupação com a questão da sustentabilidade, foram vários os relatos sobre não jogar lixo no chão, plantar uma árvore e consumismo consciente. Nos depoimentos, os

participantes afirmaram que a horta não é só alimento saudável, também é remédio, muitos buscam nas ervas medicinais soluções para as suas enfermidades.

O corpo para eles é uma unidade fundamental de reconexão, onde o conhecimento e o autoconhecimento vêm por meio do Daime. Com essa noção, finaliza-se afirmando que a maioria dos discursos dos participantes do Daime estão voltados para uma melhoria de dentro para fora, dando voz mais uma vez a ideia do *cultivo de si* como evidência da relação do homem com a natureza, que resulta na criação do pensamento ecológico na comunidade daimista.

Do ponto de vista metodológico, resgatamos o valor da etnografia como método de coleta de dados de primeiro nível de incalculável riqueza qualitativa, especialmente pelo que nesta pesquisa se revelou a experiência dos sujeitos e a participação em rituais. Este método, acompanhado de entrevistas bem formuladas com base na operacionalização das variáveis, permitiu-nos adentrar nas subjetividades profundas da experiência, compartilhar e vivenciar em primeira mão as práticas que investigamos. Dessa forma, estabelecendo a maior proximidade possível entre os dados e o arcabouço teórico geral com o qual as disciplinas científicas devem dialogar.

Por fim, acreditamos que esta investigação abre algumas novas questões de pesquisa futura. De modo geral, para o referencial desta pesquisa e em geral para os estudos sobre religião e experiência sagrada, destaca-se a importância de se aprofundar na relação histórico-cultural entre crenças e hierofania, como elas são construídas, relacionadas e determinadas? É que as hierofanias podem condicionar os sistemas de crenças, e até que ponto. E nesse processo, qual é o papel do chamados profetas e os diversos atores sociais. Outra questão que surge após a realização desta pesquisa trata da relação entre saúde e espiritualidade, parece haver uma ligação entre esses dois aspectos do ser humano, pelo menos vem à tona nas crises manifestadas pelas sociedades modernas e profanadas. Parece haver uma demanda pela experiência do sagrado presente em um setor da cidadania que se manifesta na rearticulação e surgimento de movimentos, grupos e instituições que oferecem respostas a essa demanda.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi. Policy Paper, 9, Oct. 2010, **Fundación Friedrich Ebert**, 2010.

ASSIS, G.L.; LABATE, B.C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 2, p. 11-35, 2014.

BORGES, F.C. A comunicabilidade antropofágica do Santo Daime na Terra do Sol. **Logos**, v. 11, n. 2, p. 56-70, 2004.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama. 1999.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama. 1983.

BOURDIEU, P. **Meditaciones pascalianas**. Barcelona: Anagrama. 1992.

BOURDIEU, P. **Motivos prácticos**. Sobre a teoria da ação. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

CSORDAS, T. **Corpo, sentido e cura**. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2008

CARVALHO, I.C.M.; STEIL, C.A. A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. **Ambiente & sociedade**.11.2 (2008): 289-305.

DURKHEIM, É. [1912]. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: AKAL/Universitaria.1982.

DURKHEIM, É. y Mauss, M. **De ciertas formas primitivas de clasificación**. In: Mauss, M. Lo sagrado y lo profano. Obras II (13-73). Barcelona: Barral Editores. 1971.

DURKHEIM, É. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Colofón S.A, Ciudad de México, 1985.

ELIADE, M. **Tratado de historia de las religiones**, Cristiandad, Madrid, 1981.

ELIADE, M. El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. **Fondo de cultura econômica**, México, 1998.

ELIADE, M. **Lo sagrado y lo profano**. Paidós, Barcelona, 1998

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais.Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 133-168.

ESCOBAR, A. Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-liberalism, or Post-development? *Cultural Studies*, v. 24, n. 1, p. 1-65, jan. 2010.

FAVARETO, A.R. A Longa Evolução Da Relação Rural-Urbano: Para Al? m De Uma Abordagem Normativa Do Desenvolvimento Rural. **Ruris (Campinas)**, 1: 157-92, 07. 2007.

FERNANDES, S.C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horizontes Antropológicos**, n. 51, p. 289-314, 2018.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GREGANICH, J. Cura e reencarnação: o processo de" cura espiritual" no Santo Daime. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 12, n. 12, p. 107-129, 2010.

GREGANICH, J. O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda. **Debates do NER, Porto Alegre**, 2011, 12, pp.77-106.

GROB, C.S. **Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos**. In: O uso ritual da ayahuasca, Mercado de Letras, São Paulo, 2002.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta: Ecletismo y praxis xamanica daimista no Céu do Mapiá** (Tese de Maestrado em Antropología Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991

INGOLD, T. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 3, 2008.

JONAS, H. **El principio vida: hacia una biología filosófica**, Trotta, Valladolid, 2000.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das Letras, 2019.

LABBATE, B.; ARAUJO, W. **O uso ritual da ayahuasca**. Mercado das Letras, São Paulo, 2011.

LABATE, B. C.; PACHECO, G. The historical origins of Santo Daime: Academics, adepts, and ideology. **The internationalization of ayahuasca**, 2011, 16, 71.

LAPLANTINE, F. **Antropología de la enfermedad**. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999.

LA ROQUE COUTO, F. **Santos e Xamãs**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília. 1989.

LEACH, E. **Sistemas políticos de la Alta Birmania**. Barcelona:Anagrama. 1976.

LEITE, S.P.. Ruralidades, enfoque territorial e políticas públicas diferenciadas para o desenvolvimento rural brasileiro: uma agenda perdida? **Estudos Sociedade e Agricultura** 28, no. 1 (2020): 227-254.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropología Estructural**. Paidós, Barcelona, 1990

LÉVI-STRAUSS, C. **Las estructuras elementales del parentesco**. Buenos Aires: Paidós 1985.

LITTLE, P.E. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes antropológicos**, v. 12, p. 85-103, 2006.

LOVELOCK, J. **Gaia-cura para um planeta doente**. Editora Cultrix, 2007.

MACRAE, E. **El Santo Daime en la espiritualidad brasileña**. Quito: Abya-Yala. 2000.

MAUSS, M. La noción de persona y la noción del yo. In: “**Sociología y Antropología**”, Editorial La Pleyáde, Buenos Aires, 1971

MACHADO, Juliana Gil da Silva. **Do grão ao pão: significações do alimento na pedagogia Waldorf**. 2016.

MARTINS, Paula Mousinho. Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n. 31, p. 469-482, 2010.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. O processo de produção do capital**. São Paulo: Nova Cultural 1996. v.1 (Coleção Os Economistas).

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

MENDES, M.; NÓBREGA, T. Corpo, natureza e cultura: contribuições para a educação. **Revista Brasileira de Educação**, p. 125-137, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenología de la percepción**. Ediciones Península, Barcelona, 2000.

METZNER, Ralph; CALLAWAY, Jace C. **Ayahuasca: alucinógenos, consciência eo espírito da natureza**. Gryphus, 2002.

MIGNOLO, W. El pensamiento dê-colonial, desprendimiento y apertura: un manifesto. Tristes Trópicos, 2005.

OLIVEIRA, F. **A relação entre homem e natureza na pedagogia de Waldorf**. 2006.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2003.

PELÁEZ, M. C. **No mundo se cura tudo, Interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime**. (Dissertação de Mestrado) UFSC, Florianópolis, 1996.

RABELO, K.B. **Daime Música: identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina Daime**. Tese (Mestrado em Música) Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Música. Belo Horizonte, 2013.

RIES, J. **Tratado de antropologia de lo sagrado I**. Los origenes del homo religiosus. Ed. Trotta, Madrid, 1995.

REHEN, LK. Receber não é compor: música e emoção na religião do Santo Daime. **Religião & Sociedade**. 2007 Dec;27(2):181-212.

ROYSEN, R. O corpo e a adoção de práticas sustentáveis: estudo de caso em uma ecovila. **Psicologia & Sociedade**. 2018 Jun 7;30.

RIBEIRO, R.M.; MOURA, M.G.B.M. Ecovila Aruás. **Mix Sustentável** 6.3 (2020): 167-168.

SAHLINS, M. A sociedade afluyente original. **Cultura na prática**, p. 105-152, 2007.

SANTOS, R.G.; LANDEIRA-FERNANDEZ, R.J.; STRASSMAN, V.V; CRUZ., P.M. Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members. **Journal of ethnopharmacology** 112, no. 3 (2007): 507-513.

SAQUE, L.R. A Virgem da Conceição na doutrina do Santo Daime. **Sacrilegens**, v. 17, n. 2, p. 169-180, 2020.

SEGALEN, M. “Ritos y Rituales Contemporáneos”, Alianza Editorial, Madrid, 1998

SIQUEIRA, G. Tensão entre as racionalidades substantiva e instrumental: estudo de caso em uma ecovila no sul da Bahia. **Cadernos EBAPE**. BR. 2017 Dec;15(4):768-82.

STEIL, C.A.; CARVALHO, I.CM. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. **Mana**, v. 20, p. 163-183, 2014.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Zahar, 2003.

WEBER, M. Rasgos principales de las religiones mundiales. In: Robertson, R. (Selecc.), **Sociología de la Religión** (17-36). México: F.C.E. 1980.

ZELADA, V. **Adaptación Cultural de la Religión brasileña Santo Daime al contexto de Santiago de Chile**. UAHC, Chile, 2015