

Álcool e drogas na história do Brasil/Renato Pinto Venâncio, Henrique Carneiro – São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005, pp. 231 a 255.

As origens históricas do Santo Daime

Beatriz Caiuby Labate

Universidade de Campinas

Gustavo Pacheco

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O Santo Daime é uma religião brasileira criada na década de 1930, em Rio Branco, no Acre, por Raimundo Irineu Serra, que ficou conhecido posteriormente como mestre Irineu. Nas suas cerimônias rituais se consome a bebida psicoativa ayahuasca, denominada nesse âmbito "daime", composta pela decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e de folhas do arbusto *Psychotria viridis*, cujo principal princípio ativo é a dimetil-triptamina (DMT).¹

O culto do Santo Daime foi formado a partir de um conjunto muito diverso de elementos culturais. Identificá-los implica uma tarefa árdua, já que muitos desses elementos pertencem a domínios amplos da cultura brasileira, como o catolicismo popular, cujo espírito se encontra presente em praticamente todo o país. Em

¹ Vários subgrupos se autodefinem e são definidos popularmente como "Santo Daime", afirmando-se seguidores dos ensinamentos de Raimundo Irineu Serra. Podemos reconhecer duas vertentes principais: alguns pequenos agrupamentos identificados genericamente como Alto Santo, que permanecem restritos ao Estado do Acre e o Cen-tro Eclético da Fluente Luz Univetsal Raimundo Irineu Serra (Cefluris), cuja sede central localiza-se na comunidade do Céu do Mapiá (Amazonas), e possui filiais em várias capitais do Brasil e do mundo. O Cefluris tem como patrono Sebastião Mota cie Melo (Padrinho Sebastião), que não é reconhecido como liderança pelas várias igrejas do Alto Santo. Quando nos reportamos às "origens do culto do Santo Daime" estamos nos referindo à formação dessa religião sem entrar no mérito das várias di-visões que ocorreram após a morte de seu fundador. Esclarecemos, ainda, que aqui "Santo Daime" c "Daime" aparecem como sinônimos; "daime" refere-se ao chá psicoativo.

outras palavras, várias das supostas matrizes culturais daimistas foram mescladas há séculos, como é o caso, por exemplo, da afinidade de crenças e práticas religiosas entre os curandeiros negros e mestiços nordestinos e os índios aculturados que se dispersam das aldeias a partir da expulsão dos jesuítas, no século XVIII (Pacheco, 2002). Não obstante, vários trabalhos têm se dedicado a estudar as expressões culturais que provavelmente contribuíram para a composição do Santo Daime - tais como as práticas ayahuasqueiras indígenas, a cultura dos seringueiros da Amazônia, o catolicismo rústico, o esoterismo europeu, o espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras. Estudiosos e daimistas têm analisado com maior ou menor sucesso os mecanismos de migração desses elementos culturais e seus processos de resignificação no interior do *corpus* simbólico daimista.

Sem negar o mérito intrínseco de cada um desses estudos, entendemos que eles falam tanto sobre o Santo Daime como sobre as diferentes representações construídas ao longo do tempo sobre o culto e sua relação com a sociedade brasileira. Este artigo pretende oferecer um panorama da formação histórica do Santo Daime e fazer uma revisão crítica da literatura antropológica sobre as origens desse culto, tentando apontar algumas possíveis implicações presentes nas diversas leituras existentes.

A literatura antropológica e as origens do Santo Daime

Parece haver um consenso genérico de que três grandes matrizes culturais estariam presentes na formação do Santo Daime: a indígena ou amazônica (por meio da utilização da bebida e seus modos de preparo e consumo e alguns aspectos do ritual), a européia (por meio do catolicismo e do esoterismo) e a afro-brasileira (presença de entidades afro na cosmologia daimista). Vejamos as principais obras que se dedicam à análise da

formação histórica do culto. Lembramos que abordaremos aspectos específicos dessas obras - que tangem as origens do Daime - e não necessariamente os argumentos centrais de cada uma delas.²

O primeiro trabalho escrito por um antropólogo sobre o Santo Daime foi um artigo de Clodomir Monteiro da Silva (1985, p. 102-5). Para ele, no Daime destacam-se "traços das religiões mediúnicas de aculturação africana" mas a tônica predominante seria dada pelo "índio americano". Ele fala vagamente em "sobrevivência do Dahomey, principalmente entre os Fon", argumento que tentará desenvolver posteriormente. Em sua dissertação de mestrado (Monteiro da Silva, 1983), afirma que o surgimento do culto do Santo Daime responde a necessidades e pressões do contexto macrossocial amazônico, no momento marcado pela crise da economia da borracha e pelo processo de migração urbana. As comunidades daimistas situar-se-iam a meio caminho entre as populações rústicas e as urbanizadas, representando formas sociais alternativas à desorganização gerada pelo modelo de ocupação da terra. O Santo Daime seria um sistema cultural adaptativo, Ou um ritual de passagem, para os seringueiros expulsos dos seringais e os nordestinos fixados no exílio. O culto resultante do encontro entre a "cultura ameríndia" e a "cultura urbanizada" é descrito, ainda, como um "transe xamânico individual e coletivo".

Em outro trabalho mais recente, Monteiro da Silva (2003) dedica maior atenção à influência das religiões afro-brasileiras na formação do culto do Santo Daime, o qual é situado entre os cultos afro-amazônicos. Citando outros autores, argumenta que a expansão afro na Amazônia teria ocorrido a partir do início do século - antes da difusão, nos anos 30, do espiritismo kardecista e da umbanda pelas grandes cidades do país - através por meio das migrações do Nordeste, sobretudo do Maranhão, para a Amazônia.

² Para uma revisão sobre a literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras (Labate, 2002).

O Santo Daime possuiria, por um lado, características xamânicas, provenientes da tradição ayahuasqueira associada ao curandeirismo e, provavelmente, à pajelança e, por outro, seria resultado de influências das religiões afro-brasileiras das regiões Norte e Nordeste, especialmente dos "cultos vodúnicos maranhenses".³ A associação com os africanos Fon do Daomé (atual República do Benim) se daria, segundo ele, por meio principalmente das seguintes evidências: a) a proveniência do Maranhão das famílias que fundaram o culto no Acre da casa de mina nação jêje-fon; b) titango, tintuma e agrarrube, tipos de cipó que de acordo com o autor compõem o chá, seriam entidades africanas i >u afro-amazônicas associadas à realeza do Benim; e c) as palavras "daime" e "juramidam" possuiriam um significado secreto assimilado ao culto de Dã, a serpente sagrada dos Fon. Até recentemente, esse era o único artigo que abordava diretamente as influências maranhenses na gênese do Santo Daime (cf. Labate & Pacheco 2003) e, como se pode notar, de forma ainda embrionária. No nosso entender, as evidências apresentadas pelo autor são insuficientes para sustentar qualquer conexão mais precisa entre o tambor de mina (ou entre as crenças e práticas africanas oriundas do Benim) e o Santo Daime.

³ O autor se refere ao tambor de mina, nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho. Dentre as divindades cultuadas no tambor de mina destacam-se os voduns, entidades africanas do panteão Ion (jêje) equivalentes aos orixás iorubás (nagôs). Como em diversas outras religiões afro-brasileiras, o tambor de mina abriga diversas nações ou sistemas rituais diferentes cuja origem é associada a grupos étnicos distintos: jêje, nagô, cambinda, cachéu e fulupa são algumas das nações presentes na memória e na tradição oral do povo-de-santo maranhense. Apenas duas dessas nações, contudo, conseguiram se cristalizar e se perpetuar como identidades religiosas nitidamente demarcadas: a mina jêje e a mina nagô, cuja origem remonta aos dois terreiros mais antigos do Maranhão, respectivamente a Casa das Minas Jêje e a Casa de Nagô, fundadas por volta de meados do século XIX. A Casa das Minas, embora sempre tenha gozado de muito prestígio e tenha sido muito estudada por pesquisadores, nunca teve filiais; já a mina nagô espalhou-se a partir da Casa de Nagô para diversos outros terreiros do Maranhão e da Amazônia. Essas duas casas, especialmente a última, forneceram o modelo básico a partir do qual se estututou o que hoje conhecemos como tambor de mina, tanto no Maranhão como em outras regiões do Brasil nas quais a religiosidade afro-maranhense penetrou.

O segundo trabalho publicado a respeito do Santo Daime é o de Vera Fróes (1986). O livro é prefaciado pelo senador Mário Maia, o qual afirma que o Santo Daime é "resultado de um sincretismo complexo, onde se mesclam matizes de riquezas ritualísticas exuberantes, amalgamando fragmentos de crenças e culturas afro-indu-americanas entrelaçados com práticas e hábitos do catolicismo popular..."(p.21). De acordo com Fróes, o Daime possuiria influências indígenas, cristãs, espíritas e das religiões africanas. Algumas características indígenas seriam a utilização do maracá, a divinização de elementos da natureza e a presença de um espírito protetor na bebida, invocado para a cura. O Santo Daime seria "um tipo de xamanismo" e o mestre Irineu e o padrinho Sebastião, "xamãs" - o primeiro teria passado por uma fase "de iniciação no interior da floresta, típica de xamãs indígenas" (Fróes, 1986, p.34-6), e o segundo teria sido orientado por um xamã, mestre Oswaldo, um espírita kardecista. Menciona, ainda, rapidamente: "informantes do Alto Santo afirmam que o mestre Irineu travou conhecimento no Maranhão com a famosa Casa das Minas, centro tradicional de preservação da cultura e da religiosidade africana no Brasil". Por fim, aponta que o fundador foi filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento⁴ e à Ordem Rosacruz.⁵

⁴ O Círculo Esotérico faz parte da tradição da magia européia. Surgiu no Brasil no início do século XX, onde fundou a editora O Pensamento e difundiu as idéias de várias correntes esotéricas que se desenvolveram nos Estados Unidos e na Europa no século XIX. Sua doutrina baseia-se em três mentores espirituais: o americano Prentice Mulford (1834-1891), que enfatizava a possibilidade de influenciar a realidade empírica a partir das forças mentais; o padre e escritor francês Eliphas Levi (1810-1875), grande portador dos conhecimentos ocultos; o indiano Swami Vivekananda (1863-1902), importante difusor da filosofia hindu no Ocidente. O lema do Círculo centra-se nos princípios Amor, Harmonia, Verdade e Justiça. Esta organização caracteriza-se por uma doutrina sem dogmas rígidos, aberta às várias crenças atentas aos laços de fraternidade universal e à evolução humana (Cemin, 1998, p.37-8 e MacRae, 2000, p.24).

⁵ "Os grupos Rosa Cruz são parte de uma tradição oculta... Além dos três objetivos que têm em comum com os diversos ramos da teosofia, acrescentam-se: 1) encorajar o estudo da religião, arte e ciência... O primeiro Imperador e fundador da Antiga e Mística Ordem *Rosae Orneis* (AMORC), nos Estados Unidos, foi Harvey Spencer Lewis (1883-1939). Seus ideais e práticas são humanistas e trópicos, muito próximos aos do cristianismo e fortemente influenciados pelas crenças na Grande Fraternidade Branca dos Adeptos e na reencarnação" (Amaral 2000, p.221).

La Rocque Couto (1989, p.16-7) segue seus predecessores apontando que a doutrina do Santo Daime tem elementos da "cultura nativa, representada pelas sociedades indígenas da região" e da "cultura do colonizador, representado pelo nordestino fugido das secas". Embora afirme que a religião daimista é fruto do encontro do "sacerdote católico como o pajé indígena e o pai-de-santo do espiritismo popular", confere centralidade quase absoluta ao legado de origem supostamente indígena. No Santo Daime haveria, ao lado da "cristianização da pajelança indígena", um processo de "indianização do cristianismo" por meio do "uso de maracás, [d]o bailado nos rituais e [de] nomes como tucum, currupipiraguá, marachimbé, titango, tin-tuma e tarumim... além do consumo ritualístico da ayahuasca". Tal qual na medicina *folk*, o daime (a bebida) seria utilizado como forma de diagnose e cura de doenças. Para ele, o contato do mestre Irineu com a beberagem teria se dado por meio de um "xamã instrutor", Antonio Costa, que formou, ao lado de André Costa e Irineu Serra, o Círculo de Regeneração e Fé (C.R.F.), um centro esotérico de consumo da ayahuasca anterior ao Santo Daime. La Rocque Couto defende a idéia de que no Daime haveria um "xamanismo coletivo", onde todos são "aprendizes de xamã" ou "xamãs em potencial" capazes de realizar o vôo astral. Observa, também, que Sebastião aprendeu a trabalhar com mesa de atuação espírita, onde incorporava os espíritos de José Bezerra Menezes e do professor Antonio Jorge.

Alberto Groisman realiza uma boa etnografia do Céu do Mapiá. Ele sustenta que o sistema daimista está baseado num "ecletismo evolutivo" que possibilita a convivência, numa "mesma linha... entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o candomblé e o espiritismo kardecista, entre outros, resgatados pelos adeptos que vão se integrando e ligados a outras tradições espiritualistas" (Groisman, 1991, p.89-9). Assim como La Rocque Couto (1989), aponta a filiação do padrinho Sebastião, antes da sua adesão ao Daime, ao espiritismo kardecista. E vai além, analisando alguns

elementos-chaves do universo daimista - como a noção reencarnacionista da "evolução do espírito", que "limpa" seu "carma" em direção à "salvação" - que teriam, provavelmente, forte influência espírita. Embora mencione o pacto do padrinho Sebastião com a entidade da umbanda Tranca Rua, Groisman atribui ênfase bem menor à matriz afro na formação do Santo Daime. O último autor, citando Monteiro da Silva (1983, p.36), afirma, numa pequena passagem, que Irineu vinha "de um contexto religioso no qual os cultos afro-brasileiros representavam, talvez, a mais forte fonte de religiosidade". A chave de seu modelo explicativo sobre o Daime reside, sobretudo, nas aproximações que estabelece entre esse e os sistemas xamânicos. O antropólogo elabora o conceito, que nos parece bastante pertinente, de "práxis xamânica". Após indicar vários pontos de contato e aproximação, conclui que, no contexto desse culto não-indígena, o saber xamânico associado ao uso da ayahuasca manifesta-se apenas parcialmente.

Walter Dias Júnior analisa a expansão do Santo Daime para os centros urbanos. Ele identifica uma pluralidade de tradições como fontes do culto daimista. Nas suas palavras, "essa doutrina pode ser vista como um caldeirão onde se fundem influências que abarcam desde o pensamento mágico-religioso indígena, passando pelo cristianismo primitivo, o pensamento esotérico ocidental e o espiritismo (incluindo-se aí desde o kardecismo até a umbanda e o candomblé)..." (Dias Júnior, 1992, p.47-69). Para ele, tal sincretismo seria possível pelas características "extáticas" do culto, de "possessão divina" e de "contato direto com a divindade". A crença na presença de um "Deus interior" e a valorização positiva da "revelação mística" situariam o Santo Daime dentro da "tradição adorcionista", afastando-o do "dogmatismo cristão ocidental". De acordo com Dias Jr., o grupo inicial era composto "basicamente por negros" e somente "mais tarde" veio "a incorporar o elemento branco". Ele apresenta uma interpretação interessante (porém

especulativa) segundo a qual Irineu teria se afastado das influências da umbanda e buscado um sincretismo com o catolicismo popular e com o pensamento esotérico, acima de tudo, como um recurso tático de legitimação social e preservação do culto, permitindo dessa forma "traduzir a experiência xamânica para as concepções religiosas do homem ocidental". Assim como outros autores, confere um caráter xamânico às iniciações de Irineu e Sebastião. Por fim, sugere que o contato da doutrina com os centros urbanos teria proporcionado a incorporação de aspectos do kardecismo, da umbanda, do candomblé e das filosofias religiosas orientais (budismo, taoísmo e hinduísmo).

O Livro de Edward MacRae (1992) é, provavelmente, até o momento, a principal referência nessa área de estudos. O autor afirma que o Daime foi usado, desde o início, por populações em processo de urbanização. Reconhece nesse culto resquícios das "tradições ameríndias" e da "cultura rústica nordestina". Para MacRae, a iniciação de Irineu teria seguido elementos básicos presentes na tradição xamânica, como a idéia de que as plantas são habitadas por um "espírito", uma "mãe" ou um "dono". No caso do daime (bebida), entretanto, os ensinamentos seriam percebidos como oriundos da Virgem da Conceição, explicitando uma influência cristã e ocidental. O autor atenta para o fato de que tal ética cristã acaba por afastar o Santo Daime da ambivalência moral entre bem e mal existente no contexto do vegetalismo peruano. MacRae incorpora o conceito de xamanismo coletivo de La Rocque Couto (1989), entendendo que este seria um aspecto "democrático" do Daime. Mas, diferentemente do último autor, caracteriza o Santo Daime como um movimento milenarista com características messiânicas.

MacRae analisa as mudanças que o Cefluris sofreu a partir da adesão de camadas médias urbanas na década de 1880. De acordo com ele, essas novas influências não teriam ocorrido em uma direção mais branqueadora e cristã, mas sim, por meio de uma

reapropriação, promovida pelos adeptos da cultura alternativa, de concepções e práticas orientais e africanas. Nesse novo contexto, as doenças seriam relidas como originadas por causas psicossomáticas e o daime associado ao "autoconhecimento". O Daime seria, ainda, um rito de ordem, com efeitos estruturantes, podendo servir como uma espécie de instância paradigmática para o consumo controlado de substâncias psicoativas.⁶

Em outro texto, MacRae (1997a) afirma que Irineu Serra possuía uma ligação com o tambor de mina mas observa que os ritos africanos sincréticos não eram muito populares no Acre. O autor argumenta que no "*continuum* mediúnico brasileiro" o Santo Daime estaria mais próximo do pólo kardecista do que da umbanda. Do kardecismo, teria herdado a prece de Cáritas, noções como evolução espiritual, reencarnação, carma, doutrinação de almas e caridade para com os espíritos sofredores, entre outros. As influências umbandistas poderiam ser sentidas através do estabelecimento de uma série de novos rituais no Cefluris - como as giras, os trabalhos de banca e de São Miguel - onde ocorre incorporação de espíritos (com e sem perda da consciência) (cf. Labate, 2002). MacRae destaca, ainda, outras matrizes para a doutrina daimista, como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, de onde teriam sido herdados os princípios de "harmonia, amor, verdade e justiça" e a prática de concentrações. Do esoterismo europeu, residiria o legado da Cruz de Caravaca (antigo símbolo utilizado pelo grão-mestre da Ordem dos Templários) e as previsões apocalípticas. A religião daimista

⁶ Dialogando com estudiosos da assim chamada redução de danos (política de saúde pública gestada na Europa na década de 1980 e que se caracteriza, principalmente, pela adoção de estratégias que visam reduzir os danos causados pelo consumo de substâncias psicoativas, em vez de pretender sua completa proibição ou abstenção), MacRae desenvolverá este argumento posteriormente em vários artigos. Ele sustenta que o uso lícito de alucinógenos em contextos xamânicos/religiosos tem demonstrado criar estruturas sociais eficazes que promovem um controle permanente das formas de uso por meio de sanções e rituais sociais, que incluem redes de sociabilidade e incorporação dos conhecimentos que os consumidores têm sobre como limitar os efeitos indesejáveis das substâncias (cf. MacRae, 1997b).

estaria próxima, ainda, das antigas correntes gnósticas católicas, nas quais a divindade pode ser classificada como "intra-psíquica", ou seja, Deus localizar-se-ia na alma humana e não fora dela. Nesse sentido, o Daime se encaixaria, no seu ponto de vista, nas velhas tradições de religiosidade amazônica. Assim como outros autores, o antropólogo sustenta que a organização social e a conduta religiosa daimista possuiriam muitas semelhanças com o catolicismo popular.

Sandra Goulart (1996) realiza uma análise sofisticada sobre as origens históricas do Santo Daime. Tal qual em Monteiro da Silva (1983), o Daime figura como resultado da reorganização de um grupo social e cultural ante o conjunto de mudanças sociais ocorridas a partir da decadência da borracha. Goulart afirma que a religião daimista é fruto da reelaboração de várias matrizes religiosas e culturais. Em primeiro lugar e com maior importância, das antigas práticas católicas populares com suas instituições como compadrio, irmandades, mutirão e festas dos santos, onde o lúdico é revestido de caráter sagrado - argumento que sustenta citando vários estudiosos do catolicismo rústico. O sistema daimista teria nascido, ainda, a partir de forte influência da tradição do "vegetalismo ayahuasqueiro". De acordo com a autora, a história do encontro de mestre Irineu com a ayahuasca é vivida pelos daimistas como o mito da transformação do homem em vegetal -- mito esse que seria atualizado nos rituais e na experiência de cada adepto, que também metamorfosear-se-ia em "espírito-planta". Mas para os daimistas, observa ela, a dieta que acompanha a ingestão do chá estaria relacionada a um aprendizado moral, de cunho cristão, diferente das regras que envolvem o uso da planta pelos vegetalistas.

O Santo Daime, contudo, seria produto do crescimento do espiritismo kardecista na região Amazônica, o qual passou a influenciar o curandeirismo do caboclo amazônico (que se combina também com o catolicismo). A codificação realizada por Allan

Kardec, argumenta a autora, se adequava à nova conjuntura socioeconômica individualista da década de 1930, na medida em que facilitava a comunicação imediata do fiel com o mundo espiritual, democratizando o transe, o que estaria associado, por sua vez, a um movimento de "internalização da orientação da vida" pelos indivíduos. Essa religião realizaria uma fusão e/ou uma substituição das crenças do antigo curandeirismo amazônico pelas concepções espíritas. Assim, os curandeiros e vegetalistas teriam perdido o privilégio de contato com o mundo espiritual, dando lugar à interpretação por cada adepto da sua experiência com a bebida. O Daime expressaria, ainda, vários conceitos presentes na cosmologia espírita: "As relações de oposição, tensão e complementaridade entre mundo visível e invisível, material e imaterial, imperfeição e perfeição, mal e bem, livre-arbítrio e determinismo, se reproduzem na doutrina daimista, embora assumam um significado particular" (Goulart, no prelo, p.156). A antropóloga observa que todo esse processo é perpassado por conflitos, uma vez que o catolicismo ortodoxo combate as demais tradições religiosas.

A influência do kardecismo entre os daimistas teria se dado também por meio da ligação de Irineu com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, ao qual se filiou no final da década de 1940. Segundo Goulart, algumas orações usadas no Santo Daime e alguns conceitos presentes na doutrina - como "controle da mente", "eu superior" e "eu inferior" - seriam originários do Círculo.

Arneide Cemin (1988) fez um estudo pioneiro sobre o Alto Santo, focalizando o Centro Esotérico de Correntes da Luz Universal (Ceclu), em Porto Velho (RO). Cemin critica Goulart (1996) afirmando que as raízes do Santo Daime não devem ser localizadas nas mudanças que atingiram a sociedade brasileira a partir da década de 1930, mas sim no encontro da "cultura religiosa nordestina" com a "cultura da floresta" -contato que teria ocorrido nas últimas décadas do século XIX e nas duas primeiras décadas do

XX. A sua tese central fundamenta-se na idéia de que o sistema daimista foi formado a partir de três fontes principais: o xamanismo, o catolicismo e o esoterismo (via Círculo Esotérico). Mesmo reconhecendo uma provável relação com as cosmologias dos sistemas religiosos africanos a partir de entidades presentes no hinário de Irineu (ela cita Papai Velho, Mamãe Velha e Caboclos), Cemin rejeita as influências umbandistas ou espíritas como fundadoras do Daime, já que aí não ocorreria incorporação nem perda da consciência. Para a autora, o Santo Daime seria um sistema estritamente xamânico, no qual o contato com o sagrado se dá por meio do êxtase de ascensão ou de descenso (rejeitando-se a possessão por espíritos). Contrapondo-se a Groisman (1991), argumenta que o Daime preservaria integralmente o *ethos* e os padrões básicos do xamanismo ayahuasqueiro, fazendo parte do que denomina de "cultura ayahuasqueira da floresta". Ela sugere, ainda, que Juramidam seria uma atualização do culto de Jurupari, rito amplamente espalhado pelo Brasil, que representa uma unificação cultural entre tribos do Alto Rio Negro.⁷ Não há, entretanto, no nosso ponto de vista, evidências suficientes para atribuir uma continuidade histórica entre esses dois "heróis míticos civilizadores", usando os termos de Cemin.

A outra grande fonte histórica do Santo Daime seria a "magia divina" ou "magia do astral", presente no Círculo Esotérico, por meio da qual o Santo Daime filiar-se-ia à tradição oculta do ocidente. O xamanismo de exorporação do Daime se adequaria aos moldes do esoterismo europeu do Círculo, no qual o contato com as entidades (diferentemente do que ocorre no espiritismo kardecista), é apenas mental ou espiritual. Por fim, a autora oferece uma contribuição original ao afirmar que, num sentido mais amplo, a

⁷ A pesquisadora aponta os seguintes fatores comuns a ambos sistemas: o vômito como um rito de purificação; a masculinidade como coragem; restrições às mulheres; a noção de disciplina e de provas iniciáticas; o uso de maracá e de danças, um espaço "astral" onde residem seres divinos e a categoria de "poder", entre outros. Segundo ela, Juramidã realizaria, do ponto de vista mítico, a missão de Jurupari, que é a de encontrar uma esposa perfeita para o Sol.

religião daimista se organizaria tendo como parâmetro a ideologia do Estado, ou melhor, “o quadro geral da sociedade acreana em formação: o seringal, o quartel, o modelo militar, enfim, tudo aquilo que foi constitutivo da 'territorialidade' e portanto da identidade dos brasileiros do Acre” (Goulart, 1996). Da organização social dos seringais o Daime teria incorporado valores agrários e patriarcais nordestinos. E, como é comum entre as classes populares camponesas, haveria na gênese daimista uma atribuição de importância "civilizatória" ao exército. Fardamento, hierarquia, disciplina e outros valores da doutrina estariam relacionados a um certo espírito de época, já que o Acre vivia um processo de conquista de território, acentuando o caráter militarizado de suas relações sociais.

Se ampliarmos o foco da nossa análise de modo a incluir a literatura produzida pelos próprios daimistas,⁸ verificaremos a menção, ainda, a outros referenciais como fontes para as origens do culto. Nesses escritos - alguns algo apologéticos - parece haver uma espécie de senso comum generalizado de que o uso do daime é uma herança da prática de consumo da ayahuasca pela família real inca (*Revista do Centenário*, 1992; Polari, 1984; Carioca, s.d.; Silva, 1996; Bayer Neto, 1999).⁹ As tradições orientalistas, em geral, e os hindus, em particular, também figuram como fontes inspiradoras ou históricas do Santo Daime (*Revista do Centenário*, 1992; Polari,

⁸ Para a dificuldade de estabelecer as fronteiras nítidas entre as publicações de "pesquisadores" e "nativos" neste campo de estudos, ver Labate (no prelo).

⁹ Eduardo Bayer Neto (1999) desenvolve particularmente a tese de que os incas consumiam a ayahuasca, porém não existem comprovações históricas convincentes nesse sentido (embora seja plausível pensar que os incas podem ter conhecido a bebida através de contatos com povos amazônicos ayahuasqueiros quando da expansão de seu império). Uma das evidências freqüentemente apontadas é o fato da palavra "ayahuasca" ser de origem quéchua, idioma falado pelos incas. Sem pretender esgotar o assunto aqui, vale a pena destacar, porém, que dialetos quéchuas chegaram em tempos pré-históricos a várias zonas da selva alta peruana, equatoriana e colombiana, e foram mais amplamente difundidas como resultado da colonização espanhola. A origem incaica para o uso desse psicoativo também se encontra presente de forma indireta no mito fundante da União do Vegetal (UDV), a História da Hoasca, e em vários grupos de origem Pano (Luna & White, 2000; Labate, no prelo).

1986), teorias que encontram ecos, às vezes, nos escritos acadêmicos (como é o caso de Fróes, 1986, e Dias Jr., 1990).

Algumas considerações críticas

A partir desse pequeno balanço da literatura podemos traçar algumas observações. Em primeiro lugar, há alguns pontos comuns a todos os estudos. Um é o entendimento de que o Santo Daime é um sistema religioso bastante sincrético e diversificado, formado a partir de uma pluralidade de referências religiosas, culturais, históricas e filosóficas. Pelo menos nesse sentido há um consenso.¹⁰ Outra unanimidade, aparentemente, é o reconhecimento do xamanismo ayahuasqueiro indígena ou mestiço e do catolicismo rústico como matrizes fundadoras da religião daimista. A influência do esoterismo de origem européia, especialmente por meio do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, também parece ser identificada de maneira recorrente.

Em segundo, atentamos para uma dimensão desse campo de estudos emergente que não tem recebido a devida atenção. Todos os autores, à exceção de Cemin (1998), retraçam as origens do Santo Daime a partir de pesquisa de campo no Cefluris, ou centrados no Cefluris e incluindo, eventualmente, relatos de membros do Alto Santo (como é o caso de Goulart, 1996, e La Rocque Couto, 1989, entre outros). A opção de focalizar o Cefluris provavelmente ocorreu pela ampla expansão que ele sofreu pelo país, ao contrário dos grupos identificados como Alto Santo, restritos praticamente à cidade de Rio Branco -mesmo porque algumas dessas pesquisas foram realizadas fora da Amazônia. Mas, em certa medida, o pressuposto de que é possível delinear aspectos históricos da formação do Santo Daime a partir do Cefluris pode ter ocorrido, em parte, em razão de uma assimilação inconsciente, por parte dos pesquisadores, dos valores dos daimistas "da linha do padrinho Sebastião", que se auto-representam como uma continuidade

¹⁰ Para uma discussão a respeito da noção de sincretismo nos estudos sobre as religiões ayahuasqueiras ver Labate (2002).

natural da obra de Irineu Serra. Seja como for, tais opções metodológicas têm implicado uma dificuldade: no Cefluris, as influências espíritas e umbandistas são muito mais fortes do que no Alto Santo - mesmo se levarmos em conta que o Alto Santo contemporâneo não representa as "origens" do culto daimista tal como formulado por Irineu.¹¹ Ora, na análise de dados, pode haver um embaralhamento sutil: O fato de Sebastião estar ligado, antes de sua adesão ao Daime, ao espiritismo kardecista, influencia a leitura de elementos "espíritas" no *ethos* daimista - que, na ausência de contraste com os referenciais do Alto Santo em que esses elementos seriam menos presentes, acabam passando como constitutivos da doutrina do Santo Daime. Outros exemplos poderiam ser dados, como no caso dos elementos de origem africana.

Talvez o problema resida, contudo, alhures: as eventuais ambigüidades presentes em algumas partes dos modelos explicativos não são responsabilidade dos estudiosos, mas são constitutivas das próprias matrizes às quais suas análises se reportam. Cemin (1998), por exemplo, critica Goulart (1996) por relacionar o Daime ao espiritismo pelo recorte empírico da sua pesquisa, circunscrito à linha do padrinho Sebastião - segundo Cemin, a vivência do Velho Mota (Sebastião Mota de Melo) com o espiritismo teria atribuído, possivelmente, uma tônica kardecista ao Cefluris. Goulart estaria reproduzindo, dessa forma, como costuma às vezes acontecer com pesquisas antropológicas, parte do pensamento nativo. Acontece que Goulart associa as influências kardecistas presentes no Santo Daime, em parte, à ligação nascente da comunidade daimista com o Círculo Esotérico (instituição que recebe bastante peso na análise de Cemin). Citando Liana Trindade, Goulart afirma que o Círculo (ao lado de outras correntes esotéricas de origem européia) teria sido responsável pela difusão do kardecismo na sociedade brasileira. Cemin (1988, p.24) rejeita por

¹¹ Lembramos que particularmente a casa comandada pela Madrinha Peregrina Gomes da Serra, viúva de Irineu, tem como um dos elementos centrais constituintes de sua identidade a idéia de que mantém ortodoxamente a "tradição do tempo do Mestre".

completo as influências espíritas e umbandistas no culto originalmente criado pelo mestre Irineu apontando, entre outras razões, o fato de que "existe consenso no CICLU I Alto Santo, em Rio Branco, e no CECLU, em Porto Velho, de que o Daime não tem correlação com a umbanda nem com o espiritismo". Assim, essa autora não deixa de reproduzir também, à sua maneira, parte da representação que seu objeto projeta acerca de si mesmo, já que as igrejas do Alto Santo rejeitam tais filiações como fundadoras de sua religião (voltaremos a isso adiante).

Seja como for, quando falamos das influências "nordestinas" ou "católicas" no Santo Daime, de saída há um problema, já que o catolicismo está presente na cultura popular nordestina, que ao mesmo tempo é legatária das religiões afro e contém elementos indígenas... e assim por diante. Por exemplo, Cemin, em outro momento, afirma que fragmentos do complexo de Jurupari encontram-se presentes também nos ritos de Jurema e nos candomblés de caboclo. Não estamos querendo afirmar com isso que quaisquer tentativas de compreensão das matrizes culturais presentes numa religião devem ser descartadas, mas, como afirmamos no início, alertar para as dificuldades de busca dessas origens. Aliás, o mesmo problema foi por nós enfrentado por ocasião da tentativa de identificar elementos da religiosidade maranhense na constituição do Santo Daime (Labate & Pacheco, 2003).

Em terceiro lugar, notamos que há uma elasticidade na definição do conceito de "xamanismo", amplamente utilizado para a caracterização do Santo Daime. Esse argumento foi mais bem desenvolvido em outra ocasião (Labate, 2002, p.238-40). Por ora, explicitamos apenas que a presença do referencial indígena tange questões ideológicas importantes ao campo ayahuasqueiro brasileiro: na medida em que parte da legitimidade que os grupos possuem derivam de uma continuidade mais ou menos próxima com

relação às práticas indígenas ou mestiças de consumo da ayahuasca.¹²

O tema é espinhoso na medida em que o Santo Daime possui uma relação de certa forma ambígua com seus predecessores históricos. Por um lado, consumir uma substância milenar, imaginada como deitando raízes profundas na Amazônia e em seus hábitos regionais, confere-lhe legitimidade. O Daime trata de manter o uso da ayahuasca dentro de uma "tradição ininterrupta", para usar uma expressão que já ouvimos tanto de uma liderança daimista como de um antropólogo desse campo de estudos. O mestre Irineu, aliás, teria se iniciado no "interior das matas", com os antigos xamãs ou curandeiros. Por outro, há o entendimento (mais ou menos sutil) de que a vertente "cristã" representa uma "evolução" com relação aos contextos indígenas e caboclos, onde o uso da bebida prescindiria de ordem ou de uma "doutrina". Tais práticas anteriores à revelação de Irineu seriam muitas vezes marcadas pela de feitiçaria, sedução e equívocos análogos.

Essa ambigüidade entre continuidade e ruptura com as práticas amazônicas ayahuasqueiras, ou a atribuição de valor negativo ou positivo ao xamanismo e ao curandeirismo, varia de acordo também com as posições hierárquicas dos sujeitos dentro de seus grupos. Por exemplo, enquanto a classe média muitas vezes possui uma visão idealizada do índio, o seringueiro esforça-se por diferenciar-se dele; inversamente, o caboclo recorre frequentemente aos remédios dos pajés, curadores e rezadeiras, enquanto daimistas urbanos, em situações de doença, podem preferir pedir socorro a um médico mais convencional, e assim por diante.¹³

¹² O campo ayahuasqueiro brasileiro inclui diversas ramificações de três grupos principais: o Santo Daime, a Barquinha, religião fundada em 1945, Rio Branco (Acre), por Daniel Pereira de Mattos e a União do Vegetal, criada na década de 1960, em Porto Velho (Rondônia), por José Gabriel da Costa, além de novos usos urbanos por dissidentes desses grupos (Labate, no prelo). Algumas das reflexões desenvolvidas aqui acerca do Santo Daime aplicar-se-iam aos demais contextos. Optamos por restringir nossa análise ao daimistas, embora seja necessário levar em conta que a identidade destes se constrói em diálogo com seus pares ayahuasqueiros.

¹³ Para discussões semelhantes, ver Araújo (1998); Pantoja Franco & Conceição (2002).

Do ponto de vista do discurso antropológico, a atribuição ou não de caráter "xamânico" ao daime também dialoga - quer queira quer não - com referenciais ideológicos da sociedade mais ampla, como o estado, a medicina e os meios de comunicação, que incluem representações, juízos de valor e estereótipos diversos. Um deles estabelece uma distinção, bastante recorrente, entre a utilização "sagrada" e "ritualística" de "plantas de poder" por populações nativas em oposição ao consumo "moderno" e "urbano" de "drogas". Enquanto as primeiras (e suas variantes) muitas vezes são tidas como legítimas, autênticas e naturais, as últimas remeteriam a práticas menos nobres, questionáveis. Ao afirmar que o Santo Daime é um sistema, práxis, vertente ou forma variante de "xamanismo", o estudioso acaba por inscrever a religião num campo de representações e disputas entre noções como as de nativo, alteridade, tradição e modernidade, pureza cultural, mudança, relativismo cultural etc. (cf. Labate, no prelo).

Em quarto lugar, embora grande parte dos autores pareça concordar que há uma presença do elemento afro na gênese do Santo Daime, há poucos dados e análises concretas a respeito dessas supostas influências. E talvez seja possível afirmar que o estabelecimento das heranças africanas presentes nesse culto - analogamente à compreensão da dimensão indígena ou xamânica do Daime - também se dá a partir de parâmetros bastante elásticos. Observamos que algumas entidades, como Titango e Tintuma, têm sido invocadas para apontar, ao mesmo tempo, influências indígenas (LaRocque Couto, 1989) e africanas (Monteiro da Silva, 2002). Carioca (s.d.) afirma que são indígenas Tuperci, Ripi, Tarumim, Equior e Papai Paxá - as duas últimas têm sido identificadas por outros autores como oriundas do universo afro, e assim por diante. Parece-nos pertinente indagar então: em que medida o modelo explicativo que atribui, como matriz fundadora da religião daimista, o tripé índio-branco-negro não tem sido criado e apropriado por intelectuais e daimistas com fins ideológicos no

sentido de conferir ao Santo Daime uma identidade (e legitimidade) genuinamente brasileira?

Essa hipótese soa plausível se observamos determinadas passagens da obra de vários autores, especialmente os mais "nativos", isto é, mais estreitamente ligados ao sistema de auto-representações daimistas. Cal Ovejero (s.d., p.92, tradução nossa) coloca que "nas selvas da Amazônia, talvez como em nenhum outro lugar, se dão certas correntes que representam os quatros cantos do mundo. A saber: os universos animistas da África e do mundo indígena americano, a religiosidade católica e a ciência espírita desenvolvida na Europa a partir do século XIX". Em outro texto, de Francisco das Chagas Silva (1996, p.8), lemos: "Sabemos que a formação da cultura brasileira se deu a partir de três culturas diferentes, a branca européia, a negra africana e a indígena americana. A base histórica do Santo Daime possui os mesmos elementos culturais da formação da cultura brasileira, ou seja, os três elementos culturais distintos. Quer dizer, quando falamos religião brasileira, nos referimos à doutrina do Santo Daime, em sua história que se relaciona ao três continentes - Europa, África e América". Jairo da Silva Carioca (s.d., p.29), por sua vez, afirma que um dos momentos mais importantes da trajetória de Irineu é quando toma contato com índios e caboclos, "onde acontece a verdadeira junção dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira: o índio, o negro e o branco". Por fim, Fróes (1986, p.36), observa: "A doutrina de Juramidam é resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira, o índio, o negro e o branco". Levando em conta essas recorrências - em contraste com a ausência de dados significativos sobre as influências africanas na constituição do Santo Daime -, não é inoportuno sugerir que o fato de Irineu ser negro e oriundo do Maranhão tem sido utilizado, às vezes, para criar uma representação mitológica do Santo Daime como emblema de identidade nacional (análoga àquela existente em outras expressões culturais, como na umbanda e na capoeira).

Em quinto lugar, observamos que o papel do legado africano na formação do Santo Daime é um tema importante também na definição das identidades e rixas internas do campo ayahuasqueiro brasileiro. Como se sabe, no Cefluris, e mais ainda na Barquinha, existe a prática de incorporação de entidades nas cerimônias com daime. Essa atividade vem ganhando maior legitimidade dentro da "linha do padrinho Sebastião" nos últimos anos e representa um dos maiores pontos de conflito entre essa e as várias igrejas identificadas genericamente como Alto Santo, as quais criticam veementemente a prática da incorporação, entendida como uma perversão dos ensinamentos do mestre Irineu. Goulart (no prelo) mostra como a imputação de "feitiçaria" e "macumba" é um elemento recorrente no jogo acusatório entre os vários grupos, os quais definem as suas próprias identidades a partir da diferenciação em relação aos demais.¹⁴

Embora os seguidores de Sebastião evoquem geralmente a aliança de seu patrono com o Tranca Rua para justificar os tranSES de incorporação, outros adeptos do Cefluris se reportam a uma referência mais antiga, insinuando que as práticas afro estariam na base da própria doutrina do Santo Daime, representando antes uma continuidade ou no máximo um aperfeiçoamento da tradição inaugurada pelo mestre Irineu. Para tanto, não cansam de ler sinais ocultos nos hinos de Irineu e de seus contemporâneos e, sobretudo, de lembrar que o hinário do líder é povoado por entidades africanas e, claro, que ele mesmo era oriundo do universo afro-brasileiro. Nessa linha de interpretação (que encontra eco em alguns trabalhos acadêmicos mencionados anteriormente), Irineu teria ocultado a prática da incorporação nos rituais daimistas por causa do preconceito e de perseguições policiais. Em outras leituras, o mestre teria deixado para a Barquinha - já que seu fundador conheceu o daime no Alto Santo - o espaço para desenvolver "os estudos mediúnicos de incorporação".

¹⁴ Valeria especular em que medida não se encontram reproduzidas, na rejeição às práticas de incorporação, questões de raça e racismo caras à literatura antropológica.

Vale lembrar que Irineu Serra nunca utilizou práticas de incorporação, porém formatou um rito de exorcismo, conhecido como "trabalho de cruzeiros" ou "trabalho de mesa", especial para "afastar encostos" (LaRocque Couto, 1989; Goulart, 1996, e outros). Monteiro da Silva (2002) afirma que no Santo Daime há uma incorporação sutil dos "donos do hinário" nos "puxadores" dos hinos. Identificar as diversas formas de transe presentes nas linhas daimistas - incluindo a "irradiação" na Barquinha, uma espécie de incorporação indireta, sem ocupação do "aparelho" (corpo) pelo espírito - foge aos limites deste ensaio. Porém, pistas interessantes talvez possam ser buscadas no universo de religiosidade popular maranhense, que inclui diversas formas intermediárias de possessão, entre as quais a "irradiação" (Nicolau Pares, 1997; Halperin, 1999).

Conclusão

O estabelecimento das origens e características do culto daimista pode levantar discussões teóricas importantes para a antropologia na medida em que aponta limites e possibilidades de uma investigação voltada para a formação e desenvolvimento de expressões culturais marcadas por profunda hibridação. Ao mesmo tempo, essa discussão tem conseqüências muito concretas para a formação do campo de estudos das religiões ayahuasqueiras brasileiras - se mais ligado à etno-etnologia (xamanismo, milenarismo e discussões afins), às pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, às teorias a respeito do movimento *new age* e da pós-modernidade, à história das drogas e suas formas de controle e normatização social, e assim por diante. Ao mesmo tempo, ao inscrever o seu objeto em determinado campo, o antropólogo também negocia, num espaço dialógico, poder e legitimidade para si e seu objeto de estudos.

Como tentamos mostrar ao longo deste texto, as investigações sobre as origens do Santo Daime refletem algumas das disputas ideológicas em jogo no campo religioso ayahuasqueiro e podem ser vistas como uma arena para leituras diversas e até mesmo contrastantes do culto daimista. Nesse contexto, ganham relevo as muitas lacunas ainda existentes e as dificuldades em preenchê-las. O fato de que não se pode ser completamente preciso nesse tipo de investigação não significa que nenhum tipo de precisão possa ser alcançada, como provam diversos dos trabalhos aqui citados. Esperamos que no futuro investigações mais detalhadas e rigorosas possam ajudar-nos a compreender melhor como e por que o Santo Daime se tornou o que é.

Referências

- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ARAÚJO, Maria Gabriela Janel. *Entre almas, encantos e cipó*. Campinas, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas.
- BAYER NETO, Eduardo. *O verdadeiro Inka*. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 1999.
- CAL OVEJERO, Francisco. *Relatos del Santo Daime*. Madrid: Ed. Amica (manuscrito, s. d., 159p).
- CARIOCA, Jairo da Silva. *Santo Daime - a filosofia do século*. Rio Branco, Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), manuscrito, s. d.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, Xamanismo e Dádiva, o Poder do Santo Daime*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- DIAS JUNIOR, Walter. *O império de Juramidam nas Batalhas do*

- Astral, uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. São Paulo, 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Pontifícia Universidade Católica.
- FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica - História do povo Juramidam*. Manaus: Suframa, 1986.
- GOULART, Sandra. *As raízes culturais do Santo Daime*. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____, Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica, os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In: LABATE, Beatriz;
- GOULART, Sandra. (Org.) *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Editora Mercado de Letras, no prelo.
- GROISMAN, Alberto. “*Eu venho da Floresta*”, ecletismo e praxis xamântica *daimista* no “*Céu do Mapiá*”. Santa Catarina, 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina.
- HALPERIN, Daniel. Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira, O Tambor de Mina do Maranhão. *Religião e Sociedade*, 1999.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando de. Santos e xamás. Brasília, 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília.
- LABATE, Beatriz., A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimir. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado de Letras, 2002.
- _____, A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Editora Mercado de Letras, no prelo.

- LABATE, Beatriz; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimir. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2.ed. Campinas: Editora Mercado de Letras, 2003.
- LUNA, Luis Eduardo; WHITE, Steven. (Org.) *Ayahuasca Reader*. Encounters with the Amazon 's Sacred Vine. Santa Fé: Synergetic Press, 2000.
- MACRAE, Edward. Guiado pela lua. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____, O Santo Daime e outras religiões brasileiras. Texto apresentado para a 5^a ABA Norte e Nordeste, 1997.
- _____, O controle do uso de substâncias psicoativas. In: PASSETTI, E.;
- SILVA, R. D. B. (Org.) *Conversações abolicionistas, uma crítica do sistema punitivo*. São Paulo: IBCCrim/PUC-SP, 1997.
- _____, *El Santo Daime y la espiritualidad brasilena*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. A questão da realidade Amazônica. In: MOTTA, Roberto. (Org.) *A Amazônia em questão. Anais do V Encontro Inter-Regional de Cientistas Sociais - Manaus, 1981*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, (original 1981), 1985.
- _____, *O Palácio de Juramidam - Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição*. Recife, 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco.
- _____, O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAUJO, Wladimir. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

- NICOLAU PARES, Luis. *The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina*. Londres, 1997. Tese (Doutorado) - SOAS/University of London.
- PACHECO, Gustavo. *Brinquedo de cura*. Texto apresentado para exame de qualificação de Doutorado em Antropologia, Museu Nacional/UFRJ, 2002.
- PANTOJA FRANCO, Mariana; CONCEIÇÃO, Osmildo. Breves relações sobre o uso da ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimyr. (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas:Mercado de Letras, 2002.
- POLARI, Alex. *O livro das mirações, viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Nova Era, Editora Record, 1984.
- _____, Seriam os deuses Icalóides? Texto apresentado para o Congresso Internacional de Psicologia Transpessoal, Manaus, 1986.
- REVISTA DO CENTENÁRIO - Edição Comemorativa dos 100 anos de Mestre Irineu. Rio de Janeiro: Editora Beija-Flor, 1992.