

A literatura antropológica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil¹

Henrique Fernandes Antunes

O presente artigo foi elaborado a partir de um levantamento bibliográfico e de um mapeamento inicial da produção acadêmica sobre a ayahuasca², sobretudo a literatura antropológica. As pesquisas em questão englobam um conjunto de trinta e nove dissertações e teses, além de livros, coletâneas e artigos publicados em periódicos, os quais versam principalmente sobre o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Não se trata, contudo, de discorrer sobre a história do fenômeno em si, mas mapear no debate acadêmico elementos centrais a partir dos quais essa história é contada.

Partindo desse material, selecionei e analisei um conjunto de obras que, além de dedicarem-se parcial ou integralmente aos desdobramentos históricos do fenômeno, tornaram-se pontos de referência importantes no debate acadêmico. Nesse sentido, é possível afirmar que a escolha das obras foi interessada; contudo, tal decisão não pode ser reduzida a uma arbitrariedade por parte do pesquisador, tendo em vista o esforço prévio por elaborar um mapeamento o mais amplo possível da literatura acadêmica sobre o tema.

O uso ameríndio da ayhuasca

Desde a chegada dos primeiros europeus à Amazônia ocidental até a metade do século XIX, o uso da ayahuasca foi citado apenas ocasionalmente por alguns

¹ O artigo é fruto da pesquisa de mestrado que desenvolvo acerca da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil. A pesquisa em questão é orientada pela Dr^a Paula Montero e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2010/04228-8.

² Ayahuasca, Yagé, Caapi, Karamampi, Natema, Santo Daime, Vegetal, Oasca, são alguns dos nomes pelos quais é conhecida a bebida com propriedades psicoativas produzida a partir de duas plantas nativas da região amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas de um arbusto, a *Psicthrya viridis*. Ayahuasca também é o termo aplicado a diferentes espécies de *Banisteriopsis*, as quais podem ser mescladas a outras plantas na feitura da bebida (Dobkin de Rios, 1972, p. 43).

missionários e viajantes³. Os primeiros relatos sobre o uso da bebida aparecem na obra de dois jesuítas e datam do final do século XVII e início do XVIII, ambos se referem à mesma região. Chante faz alusão a um “brebaje diabólico” chamado de ayahuasca, enquanto Magnin aponta a bebida como parte da medicina empregada pelos índios de Mainas na Amazônia peruana. Em 1737, o missionário Maroni a descreve como “una bebida intoxicante ingerida con propósitos advinatorios y otros llamada *ayahuasca*, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida”. No século XIX, um viajante alemão que permaneceu no Peru entre 1838 e 1842, Tschudi, menciona a ayahuasca, e, um tempo depois, Albis, um missionário que em 1854 visitava a região do rio Caquetá na Colômbia, escreveu sobre o “yojé” (yagé) utilizado pelos curandeiros indígenas Macaguaje (Schultes, 1986, p. 11).

Apesar dos primeiros registros históricos sobre o uso da ayahuasca datarem do século XVII, a produção acadêmica sobre o tema é relativamente recente. Sua gênese data da segunda metade do século XIX, com a publicação do trabalho do botânico Richard Spruce, o primeiro a empreender a correta identificação da *B. caapi*. O ano era 1852, Spruce testemunhou uma cerimônia indígena na região do rio Vaupés, próxima da fronteira entre Brasil e Colômbia, na qual os participantes faziam uso de uma bebida preparada a partir de uma trepadeira denominada de Caapi. O botânico identificou o vegetal como pertencente à ordem das Malpigiáceas e ao gênero da Banisteria e deduziu que se tratava de uma espécie ainda não descrita, denominando-a de *Banisteria caapi* (Gates, 1986).

Spruce também travou contato com outros grupos que tomavam o *caapi*, como os índios Guajibo, da região de Maipures, no rio Orinoco, localizado entre a fronteira da Colômbia e Venezuela. Em 1857, em nova exploração que se estendeu do vale do rio Negro no Brasil até os Andes equatorianos, identificou um grupo de índios Záparo da Amazônia equatoriana que utilizava uma bebida denominada de *ayahuasca* e deduziu se tratar da mesma espécie vegetal que havia identificado anteriormente na região do Vaupés. Apesar de ter redigido suas observações na década de 1850, estas só foram publicadas em 1873, contudo, atingiram um público mais amplo somente a partir de 1908 com a publicação de um livro sobre suas explorações na América do Sul (Schultes, op. cit.).

³ Devido à dificuldade de acesso à literatura, toda a bibliografia produzida antes do século XX é citada através de fontes secundárias. Apesar do foco do artigo voltar-se para a produção acadêmica, mencionarei brevemente alguns trabalhos de viajantes e missionários que não são trabalhos acadêmicos propriamente ditos, mas que são citados em pesquisas posteriores.

A obra de Spruce pode ser considerada um caso paradigmático, um evento para produção acadêmica, tornando-se amplamente citada em trabalhos posteriores (Schultes, op. cit.; Gates, op. cit.; Monteiro, 1983; Fróes, 1986; Luna, 1986; La Rocque Couto; 1989; Goulart, 1996; Groisman, 1999). Mas não é a única. Muitos trabalhos publicados a partir da segunda metade do século XIX foram mencionados em estudos recentes. São obras produzidas por viajantes, missionários, botânicos, antropólogos, etnólogos, etnobotânicos, farmacólogos, químicos, toxicólogos, provenientes de várias regiões das Américas e da Europa, que estiveram na região amazônica entre o final do século XIX e início do século XX.

Apesar da maior parte dos trabalhos não ocupar um papel expressivo na literatura antropológica, limitando-se a citações curtas e comentários breves e gerais, principalmente sobre os achados botânicos, taxonômicos e farmacológicos, essas publicações serviram sobretudo de registro histórico para as pesquisas posteriores. Segundo Schultes (op. cit., p. 29), depois de 1930, muitos pesquisadores passaram a concordar com a ideia que uma ou mais espécies de *Banisteriopsis* eram incluídas na preparação de beberrangens narcóticas em várias regiões da Amazônia ocidental. Mais importante, porém, que apresentar e descrever os trabalhos pioneiros sobre a ayahuasca é notar a regularidade com que tais publicações são citadas em trabalhos recentes, mesmo que de maneira breve, servindo de registro histórico para a filiação do uso da ayahuasca enquanto parte de uma tradição de longa duração entre os povos ameríndios da Amazônia. Tradição esta que será reproduzida e ressignificada enquanto religião e cultura pela produção acadêmica antropológica ao longo do século XX.

Como afirma Luís Eduardo Luna (2005, p. 339): “A antropologia tem sido, sem dúvida, a grande fonte no sentido de documentar o uso da ayahuasca entre os povos indígenas do Alto Amazonas”. Em um dos capítulos de sua tese, Luna (1986, p. 60) elenca, por meio de um levantamento bibliográfico, algumas das expressões do uso ameríndio da bebida: a utilização da ayahuasca para entrar em contato com o mundo dos espíritos; a ayahuasca para explorar e conhecer melhor o ambiente, a fauna e a flora; a ingestão pelo xamã para diagnosticar e curar doenças; uso para adivinhação; para ajudar na caça; por fim, a ayahuasca também ocupa, segundo Luna, um papel central na vida cultural e religiosa de alguns grupos, sobretudo no que diz respeito aos aspectos mitológicos, mas também na dança, no canto, na pintura. No final de sua pesquisa o autor apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas da região amazônica que

fazem uso da ayahuasca⁴. Partindo desse material, é possível afirmar que o registro histórico de longa duração obtido através de testemunhos oculares tornou-se, na literatura antropológica, um tropos recorrente para associar definitivamente o uso da ayahuasca às tradições indígenas.

No início dos anos 1970 foi publicada a coletânea *Hallucinogens and Shamanism* (Harner [orgs.], 1973) que inclui artigos sobre o uso indígena, usos urbanos, além de uma seção voltada especificamente para a relação entre alucinógenos e xamanismo, ressaltando a importância da região amazônica como um dos poucos contextos remanescentes em que há registro do uso de alucinógenos por povos aborígenes, especialmente para as práticas xamânicas. Os artigos versam sobre diferentes questões em torno do universo xamânico, destacando os trabalhos de Kesinger (1973) sobre os Cashinahua (Kaxinawá) e Harner (1973) sobre os Jivaro, que sugerem a possibilidade de praticamente todos os membros dos grupos indígenas em questão serem capazes de atingir o estado de transe xamânico a partir do uso da ayahuasca.

O volume XLVI do periódico *América Indígena* (1986) também pode ser considerado uma importante referência sobre o tema. Sua publicação foi resultado do simpósio *Chamanismo y uso de plantas del género Banisteriopsis em la hoyra amazônica*, realizado em 1985 em Bogotá no XLV Congresso Internacional de Americanistas. A coletânea deu ênfase ao uso indígena da ayahuasca e principalmente ao xamanismo, apresentado como uma das tradições mais ricas do continente, parte integrante das manifestações do conhecimento etnobotânico indígena. Em um dos artigos, Langdon (1986) procurou demonstrar que a classificação Siona do yagé é mais complexa quando comparada à dos estudos botânicos, dependendo de uma conjunção de aspectos como os efeitos derivados do modo de preparação do vegetal e a influência das visões experimentadas. Outros trabalhos também abordam a *etnofarmacopeia*, como os artigos sobre o desenvolvimento histórico da identificação e taxonomia das malpigiáceas empregadas na bebida (Schultes, op. cit.; Gates, op. cit.) e sobre os aditivos utilizados em seu preparo (McKenna, Luna & Towers, 1986). Os artigos em questão empreendem uma revisão bibliográfica das principais publicações sobre a ayahuasca, incluindo trabalhos de

⁴ Segundo Bianchi (2005, p. 322), em diversas regiões o uso da ayahuasca é por vezes totalmente desconhecido ou ocupa um lugar periférico em relação ao conjunto de práticas curativas comumente associadas ao xamanismo amazônico. “Na minha opinião, o âmbito de uso da ayahuasca abarca uma grande área uniforme, que corresponde ao sul da floresta Amazônica colombiana (aquela habitada pelos grupos Tukano) e, desta, se estende ao longo do Putumayo e do rio Amazonas, por toda zona do Ucayali. Por outro lado, na região sul, o xamanismo indígena se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais essa bebida alucinógena perde a sua centralidade” (*ibidem*, p. 322-323).

missionários e viajantes, apresentando uma primeira tentativa de síntese da literatura sobre o tema.

Um interessante artigo de Naranjo (1986) aborda diretamente a busca pelas origens do fenômeno, no qual apresenta a área geográfica da ayahuasca, correspondente aos sistemas hidrográficos do Orinoco e do Amazonas, incluindo territórios na Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia e Brasil, nos quais a *Banisteriopsis* cresce em zonas de bosque e selva (*ibidem*, p. 118) ⁵. Naranjo afirma que não há dados certos sobre os primórdios do uso cerimonial da ayahuasca, mas procura em descobertas arqueológicas indícios de sua utilização no período pré-colombiano. Segundo o autor, foram descobertos objetos ornamentados datando do período de 300 a.C. a 500 d.C. que seriam vasos cerimoniais para beber ayahuasca. No entanto, é possível afirmar que não existem indícios arqueológicos ou outro tipo de evidência que comprove definitivamente a utilização da ayahuasca em épocas pré-colombianas (Bianchi, op. cit., p. 319).

Dentre os principais temas abordados pela literatura antropológica entre as décadas de 1970 e 1980, é possível apontar as pesquisas sobre o xamanismo e seu papel para a Amazônia ameríndia, estudos sobre etnobotânica, as investigações sobre os diferentes usos da bebida, o tema da cura e dos processos terapêuticos, além das primeiras revisões bibliográficas contemplando não só a produção acadêmica, mas trabalhos de missionários e viajantes. Estes temas, por sua vez, integram uma atualização do registro histórico de uma tradição indígena do uso da ayahuasca na região amazônica. De fato, a concepção de uma tradição originária de longa duração associada ao uso indígena, consolidada pela produção acadêmica principalmente a partir da segunda metade do século XX, servirá como um referencial importante para as produções sobre os usos da ayahuasca no Brasil a partir da década de 1980.

Os Vegetalistas e o curandeirismo amazônico

Além do uso indígena, associado ao xamanismo, outra modalidade de consumo deste cipó é a do vegetalismo, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os vegetalistas são curandeiros (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas (Luna, 1986), ao mesmo

⁵ Para Harner (op. cit., p. 1), não está claro se os índios que habitam todas essas áreas fizeram ou fazem uso da ayahuasca.

tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano. (Labate, 2004, p. 65)

Segundo o antropólogo Luis Eduardo Luna (1986), *vegetalista* é como se autodenominam os praticantes de um conhecimento baseado principalmente no uso de plantas para finalidades curativas. O termo diz respeito à origem do conhecimento desses agentes, que vem diretamente do espírito de determinadas plantas. Os *vegetalistas* não integram uma comunidade, tribo, ou grupo étnico, mas fazem parte da população mestiça⁶ da Amazônia. São tratados pela literatura como herdeiros diretos do xamanismo amazônico étnico, que tem como um de seus elementos centrais o uso de substâncias psicoativas em suas práticas, principalmente o uso da ayahuasca⁷.

Os estudos sobre o *vegetalismo* são poucos e relativamente recentes. A obra da antropóloga Marlene Dobkin de Rios, *Visionary vine: psychedelic healing in the peruvian amazon* (1972), dedicada ao estudo das práticas de ayahuasqueiros em Belén, uma favela ao sul da cidade de Iquitos, é uma das primeiras publicações sobre o tema. Dobkin de Rios apresenta dados históricos sobre Iquitos e faz uma leitura sociológica de Belén, descrevendo a utilização da ayahuasca nos centros urbanos do Peru como uma elaboração cultural na forma de medicina *folk*. A autora descreve as sessões de ayahuasca, discute os conceitos de doença e bruxaria entre seus informantes, apresenta vários casos de pacientes sofrendo de infortúnio e discute o papel da ayahuasca na cura e na psicoterapia, fornecendo um dos primeiros registros acadêmicos detalhados sobre esse conjunto de práticas e esse agente chamado *vegetalista*.

Dentre as principais características das práticas *vegetalistas*, apresentadas por Luna (op. cit.) no livro *Vegetalismo – shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*, é possível citar: o uso de plantas psicotrópicas, principalmente de plantas mestras (*plant-teachers*) que possuem espíritos pelos quais aprendem sua medicina, recebem seus cantos mágicos e melodias, adquirem conhecimento, entram em contato com o espírito de plantas, animais e seres humanos, aplicando seu conhecimento para o diagnóstico e cura de doenças. Via de regra, passam por processos de iniciação xamânica que envolvem dietas, abstinência sexual, entre outras prescrições. De acordo com Luna, algumas dessas práticas foram registradas por Métraux entre os Apinayes, Conibos e

⁶ O termo *mestizo* apresenta certa semelhança com o *caboclo* amazonense. Segundo Luna (op.cit., p. 15), não se trata de um termo com implicações raciais, mas uma categoria cultural e social.

⁷ Segundo Luna (op. cit., p. 32), existem *vegetalistas* que não empregam a ayahuasca em suas práticas, mas são especialistas em outros tipos de ervas, como o *tabaquero*, o *palero*, o *camalonguero*.

Yaruros, grupos indígenas da Amazônia. O autor também dialoga com Mircea Eliade (1998 [1964]) e sua descrição do xamanismo siberiano e do sul-americano n' *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*.

A pesquisa de Luna baseou-se principalmente nas práticas xamânicas de indivíduos localizados nas províncias de Iquitos e Pucallpa na Amazônia peruana. Apesar de ter lidado com poucos informantes o autor julgava estar diante de uma antiga tradição mestiça que engloba toda Amazônia, não se limitando ao Peru, mas se estendendo pelo Equador, Brasil, Colômbia, Venezuela e Bolívia. De acordo com o antropólogo, os *vegetalistas*, que não são bem vistos perante autoridades governamentais, gozam de um certo prestígio perante as populações locais, contribuindo para a assistência médica nas zonas rurais e urbanas.

Ao inserir o *vegetalismo* em um conjunto de processos históricos mais abrangentes concernentes à colonização europeia na América do Sul e ao plano de fundo religioso da Amazônia peruana, que englobou as atividades missionárias espanholas jesuítas e franciscanas nos séculos XVII e XVIII, o autor descreve o fenômeno como uma forma de religiosidade amazônica próxima a um catolicismo *folk*, que incorpora elementos advindos da atividade missionária a partir de suas próprias tradições.

O *vegetalismo* é descrito como um fenômeno religioso que se apresenta não como dogma ou doutrina, mas como uma prática, uma forma de interpretação e de inspiração (Luna, op. cit., p. 15). Faz parte, segundo o antropólogo, de um processo histórico atrelado à transição para o mundo urbano, no qual alguns elementos do uso indígena, principalmente do conhecimento etnobotânico e do xamanismo amazônico, foram apropriados em uma chave cristã e resinificados enquanto práticas curativas. Nesse sentido, o fenômeno não é mais parte integrante de uma coletividade étnica, mas se encontra disperso no tecido social. Ainda assim, o autor procura projetar o fenômeno religioso do *vegetalismo* sobre a geografia de um grupo coeso destacando o uso do castelhano, um difuso complexo cultural do Alto Amazonas, além das frequentes trocas de informações entre curandeiros.

Em linhas gerais, o *vegetalismo* é caracterizado pela produção antropológica como um fenômeno que é herdeiro direto de um uso indígena da ayahuasca, ligado sobretudo aos usos xamânicos e às práticas terapêuticas de cura e diagnóstico de doenças, porém, que incorpora um conjunto de práticas religiosas advindas do contexto histórico de colonização da Amazônia, com fortes influências do catolicismo popular. Nesse sentido,

o *vegetalismo* é projetado enquanto fruto das trocas e negociações instauradas pela atividade colonial, principalmente a partir da exploração da borracha em algumas regiões da Amazônia.

Há, portanto, uma associação direta por parte da literatura acadêmica entre a emergência de uma nova modalidade de “xamanismo da ayahuasca” e os processos socioeconômicos que estimularam complexas dinâmicas sociais nas cidades amazônicas. Na acepção de Bianchi, a urbanização propiciou a emergência desses ayahuasqueiros, cujas práticas centraram-se em um dos elementos principais do uso indígena da ayahuasca, a cura. Bianchi segue os passos de Dobkin de Rios (op.cit.), argumentando que o uso da ayahuasca como forma de interação social foi perdendo sua centralidade ao atingir os centros urbanos amazônicos. Nesse âmbito, Dobkin de Rios associa a utilização da bebida na periferia de grandes cidades do Peru como Iquitos às práticas terapêuticas populares, enquanto elemento importante medicina *folk*.

A partir desse breve percurso por algumas obras que tematizam os *vegetalistas* e suas práticas é possível indicar que o fenômeno é projetado como fruto das exigências instauradas a partir da colonização amazônica e do intenso regime de trocas, circulações e negociações. Deste modo, o *vegetalismo* é abordado na produção antropológica, sobretudo como fenômeno cultural e religioso, a partir do prisma do encontro da tradição xamânica ameríndia com as crenças e práticas religiosas populares, encontro impulsionado pelas pressões socioeconômicas do processo de urbanização da Amazônia, tornando-se uma instância de práticas terapêuticas populares nas periferias dos centros urbanos. O *vegetalista* emerge na literatura acadêmica, portanto, como um novo personagem urbano, um terapeuta popular com sua clientela, um curandeiro local cuja má fama junto às autoridades locais destoa quando comparada ao respaldo por parte da parcela da população que procura seus serviços.

Assim como os estudos sobre o uso indígena, as pesquisas sobre os *vegetalistas* produzidas a partir da década de 1970 tornaram-se referência para os estudos pioneiros sobre os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, principalmente para pesquisas que resgatam suas origens históricas (Goulart, 1996), bem como as que enfocam o papel do xamanismo amazônico nas configurações que o fenômeno assume no Brasil (La Rocque Couto, op. Cit.; MacRae, 1992; Groisman, 1999). Deste modo, as práticas *vegetalistas* integram, junto com os usos indígenas da ayahuasca, alguns dos elementos recorrentes nas análises sobre a reconstituição histórica do uso da ayahuasca

no Brasil que emerge nos anos 1980, a partir do desenvolvimento das primeiras pesquisas sobre o Santo Daime, e, na década de 90, sobre a União do Vegetal e a Barquinha.

As religiões ayahuasqueiras brasileiras

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetalistas, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso desta bebida. Estas religiões, a exemplo dos casos da religião do Buiti do Gabão (que utiliza a Iboga, *Tabernanthe iboga*) e da *Native American Church* no México e nos EUA (que faz uso do peiote, *Lophopora wiliamsii*), reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma releitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura, no caso brasileiro, é formulada por meio da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos e do catolicismo popular, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem européia (sobretudo via o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento). (Labate, 2004, p. 65)

Está indicado no livro *Religiões ayahuasqueiras: uma balanço bibliográfico* (Labate, Rose e Santos, 2008, p. 23) que a “categoria antropológica *religiões ayahuasqueiras brasileiras*” apareceu pela primeira vez n’*O uso ritual da ayahuasca* (Labate e Araújo, 2002), referindo-se aos fenômenos religiosos de origem brasileira que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da ayahuasca: Santo Daime, Barquinha, União do Vegetal (UDV) e suas diferentes vertentes⁸.

Em sua tese, Goulart (2004) apresenta uma reflexão sobre a gênese da categoria. De acordo com a antropóloga, a expressão *religiões da ayahuasca* ou *ayahuasqueiras* foi inspirada em categorias e definições dos próprios membros dos grupos em questão. A antropóloga reconhece, contudo, que trata-se principalmente de uma categoria analítica, podendo não coincidir com a perspectiva dos membros dos grupos (*ibidem*). Em um esforço por compreender a construção da categoria na literatura acadêmica, farei um recuo até os primeiros trabalhos sobre os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, com objetivo mapear alguns elementos centrais no debate que contribuíram para

⁸ Encontrei uma referência anterior da categoria na dissertação de mestrado de Beatriz Caiuby Labate (2000) sobre as novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos.

a associação dos grupos em questão a uma tradição ayahuasqueira comum. A maior parte das pesquisas mencionadas são trabalhos sobre o Santo Daime, porém, faço um esforço para contemplar a literatura sobre a Barquinha e a UDV⁹.

O contexto socioeconômico amazônico

Um elemento central no debate acadêmico sobre as origens históricas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal – como no caso do *vegetalismo* – diz respeito aos processos socioeconômicos, frutos da ocupação promovida pela extração da borracha no final do século XIX, e intensificados a partir da urbanização da região amazônica. A primeira pesquisa desenvolvida no Brasil sobre o fenômeno, a dissertação de Clodomir Monteiro da Silva (1983), argumenta que o Santo Daime é fruto de um deslocamento que ocorreu na Amazônia, de uma transição do rústico para o urbano. Monteiro da Silva define o Santo Daime como um culto que responde a necessidades e pressões do contexto macrossocial amazônico, cuja origem está ligada aos grupos expulsos dos seringais que se deslocam para os centros urbanos atraídos pela frente de ocupação capitalista. Contudo, o Santo Daime é também um *rito de transcendência e despoluição*, uma forma pela qual o grupo transforma suas relações sociais, construindo novas formas de coletivização e integrando aspectos que vão da subsistência material à transcendência espiritual. O autor argumenta que os *Sistemas de Juramidam*¹⁰ fazem parte da história e estrutura ecológico-cultural da Amazônia, apresentando a permanência de traços ligados às populações rústicas e indígenas, enriquecidos com elementos da recente cultura urbana.

A relação entre o Santo Daime e as transformações no contexto socioeconômico amazônico também é abordada na dissertação de Goulart (1996). A autora relaciona o surgimento do Santo Daime a um conjunto de mudanças ocorridas no mundo rural brasileiro, momento em que se consolidava no país uma nova conjuntura sociocultural marcada por uma intensificação dos processos de urbanização e industrialização e pela implementação de novos padrões de conduta. Dialogando com o estudo de Eduardo Galvão (1955) sobre a religiosidade popular no baixo Amazonas, os estudos sobre

⁹ A escolha deve-se principalmente ao número de publicações e a circulação dos trabalhos no debate acadêmico.

¹⁰ Segundo Groisman (*ibidem*), os *Sistemas de Juramidam* englobam o conjunto de vertentes ligadas à Raimundo Irineu Serra e ao Santo Daime. Raimundo Irineu Serra, também é conhecido entre os membros do Santo Daime como *Chefe Império Juramidam*.

messianismo de Maria Isaura Pereira de Queiróz (1976), entre outros, Goulart procura atrelar a emergência do Santo Daime a transformações sociais mais amplas, como a desagregação da exploração da borracha, a mudança na organização social dos seringais, o deslocamento de grandes contingentes para as cidades e a intensificação do processo de urbanização. Para Goulart, algumas características centrais do período de surgimento do Santo Daime fazem parte de um processo histórico mais amplo de reelaboração de alguns elementos presentes nos *sítios* e *freguesias* amazônicas descritas por Galvão (op. cit.), como as práticas de mutirão, de compadrio e as festas para os santos católicos.

De fato, o tema das transformações na vida amazônica, relacionadas principalmente à formação dos seringais e do contato entre caboclos e indígenas assume um papel importante na literatura acadêmica. As primeiras pesquisas sobre a Barquinha (Sena-Araújo, 1999) e a UDV (Henman, 1986; Andrade, 1995; Brissac, 1999) não deixam de apontar a importância dos nordestinos migrantes e da população cabocla, especialmente daqueles que se empregaram na extração da borracha, por travarem contato com grupos indígenas nos primeiros momentos da ocupação amazônica, fator determinante para a transmissão e disseminação do uso da ayahuasca entre a população urbana.

Deste modo, as pesquisas em questão apresentam indícios importantes sobre a relevância do contexto socioeconômico amazônico e do papel que o contato entre populações indígenas e caboclas assume na reconstituição histórica do fenômeno enquanto movimento de circulação de crenças, práticas e de elaboração de novas modalidades de consumo da ayahuasca. Esse plano de fundo histórico é um dos pontos centrais para a consolidação no debate acadêmico de uma origem comum entre as *religiões ayahuasqueiras*.

As matrizes culturais das religiões ayahuasqueiras

Nesse cenário de intensas transformações do mundo amazônico um conjunto de elementos ganhou atenção especial nas pesquisas sobre o Santo Daime, a Barquinha e a UDV, consolidando na literatura acadêmica a projeção de um conjunto de *matrizes culturais* das quais os grupos são herdeiros, cada qual com sua particularidade. De fato, é comum encontrar em trabalhos antropológicos referências aos principais elementos que compõem as *matrizes das religiões ayahuasqueiras*, a saber: a tradição indígena,

principalmente o xamanismo amazônico; o cristianismo, representado pelo catolicismo popular; o espiritismo kardecista; elementos afro-brasileiros; e elementos do esoterismo europeu.

É consenso na literatura acadêmica sobre o Santo Daime¹¹ que todas essas matrizes estão presentes em suas origens, porém com intensidades diferentes. O xamanismo é sem dúvida um dos elementos mais destacados. Monteiro da Silva (1983) insere o Santo Daime no contexto de práticas xamânicas amazônicas; La Rocque Couto (1989) argumenta que o ritual daimista consiste em um *xamanismo coletivo*, no qual todo membro do grupo seria um xamã em potencial; Groisman (1999) desenvolve a noção de *práxis xamânica*, segundo a qual práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório e da cosmologia daimista, não configurando, contudo, um sistema de conhecimento definido; o trabalho de MacRae (1992) aborda as aproximações e rupturas entre o xamanismo *vegetalista* e o Santo Daime; Cemin (1998) insere o Santo Daime enquanto parte de uma tradição xamânica ayahuasqueira, analisando o xamanismo daimista a partir da prática de excorporação, caracterizada na literatura acadêmica principalmente pelo vôo xamânico (Eliade, op. cit.).

O polo do catolicismo popular foi mais aprofundado na dissertação de Goulart (op. cit.). A antropóloga aponta uma filiação do Santo Daime a duas grandes tradições: *vegetalismo amazônico* e o catolicismo popular (Labate: 2004 [2002], p. 236). Como apontei anteriormente, para Goulart, o *culto do Santo Daime*, rompe com uma antiga tradição de uso do chá, inaugurando um novo modelo de consumo da ayahuasca que só pode ser entendido a partir de um quadro mais amplo de profundas mudanças na cultura rústica brasileira. Nesse novo modelo, o catolicismo popular, expresso principalmente nas práticas de devoção aos santos católicos, aparece como um dos elementos centrais, ponto de partida para as formas que vão assumir as cerimônias, bem como para a elaboração do calendário ritual do Santo Daime.

Em um estudo comparativo, MacRae (2000) analisou as heranças kardecistas e umbandistas no Santo Daime. O ponto de partida é o conceito desenvolvido por Cândido Camargo para analisar os polos mediúnicos espíritas e umbandistas, *continuum*

¹¹ Apesar de me referir aos grupos do Santo Daime em geral, é necessário apontar que a maioria das pesquisas foram realizadas junto ao CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), dissidência fundada por Sebastião Mota de Melo na década de 1970. O CEFLURIS foi responsável por introduzir o Santo Daime no sudeste e centro-oeste do Brasil na década de 1980. Também é associado na literatura acadêmica às noções de *sincretismo* (Dias, 1992; Guimarães, 1992; MacRae, 1992) e *ecletismo* (Groisman, op. cit.), sendo caracterizado como mais permeável a influências de outros elementos culturais e religiosos.

mediúnico brasileiro religioso. De acordo com MacRae, as concepções de evolução espiritual, carma, reencarnação, doutrinação de espíritos, presentes no Santo Daime, o aproximam mais do polo kardecista do *continuum mediúnico* do que o umbandista. Vale lembrar que outros estudos apontaram a presença de alguns elementos kardecistas como as noções de *carma*, *merecimento*, *eu inferior* e *eu superior* na perspectiva dos adeptos do Santo Daime (La Rocque Couto, op. cit.; Groisman, op. cit.; Pelaez, 1994).

Poucos estudos adentram a interface com as tradições esotéricas, que remetem sobretudo ao *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, ao qual Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, foi filiado durante algum tempo. Os trabalhos que mais aprofundam o papel do *Círculo Esotérico* são as pesquisas de Goulart (op. cit.) e Cemin (op. cit.). Devido a pouca quantidade de estudos, a matriz africana também é difícil de ser traçada. Em um esforço por aprofundar a relação entre práticas afro-brasileiras e as origens do Santo Daime, Labate e Pacheco (2004 [2002]) foram ao nordeste, no município de São Vicente Ferrer, terra natal de Raimundo Irineu Serra, em busca das *matrizes maranhenses* do Santo Daime. No artigo, os autores apontam algumas aproximações entre elementos do grupo fundado pelo mestre Irineu e manifestações típicas do Maranhão, como o *tambor de mina*, a *pajelança* e a *feita do Divino Espírito Santo*.

No caso da Barquinha, o antropólogo Wladimir Sena Araújo (op. cit., p. 74) destaca as características do xamanismo indígena, da umbanda, do *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* e do catolicismo popular. Segundo Sena Araújo, a base doutrinal da Barquinha é cristã, estando ligada ao catolicismo popular e à devoção aos Santos, como São Francisco do Canindé. No entanto, a umbanda aparece como um elemento central, principalmente a partir das práticas de incorporação e dos atendimentos destinados à aplicação de passes. O autor apenas menciona o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento*, porém, sem apresentar nenhuma herança específica da instituição nas práticas da Barquinha. O xamanismo indígena completa o *quadro religioso* apontado por Sena Araújo, na medida em que foi dele que os caboclos e também os fundadores das religiões amazônicas que utilizam ayahuasca obtiveram parte de seus ensinamentos (*ibidem*, p. 85-87). É possível afirmar que, na literatura antropológica, dos três grupos, a Barquinha é apresentada como a que recebe maior influência da umbanda (Sena Araújo, op. cit.; Goulart, op. cit.; Labate, op. cit.).

No primeiro artigo publicado sobre a União do Vegetal, Henman (1986, p. 220) aponta a UDV como uma recém-chegada no processo histórico de complementação do

uso indígena da *oasca* por práticas kardecistas, protestantes, elementos do folclore católico barroco e do animismo neoafricano, em um processo de sincretismo religioso. Ao contrário de Henman, Andrade (1995) nega que a União do Vegetal possua um caráter sincrético. Segundo o autor, a UDV apresenta uma tendência à unificação e uma estreita ligação com o kardecismo (*ibidem*, p. 152). Andrade descreve a União do Vegetal enquanto um fenômeno de *religiosidade cabocla* associado à herança indígena – que remete tanto a um imaginário mítico incaico quanto ao xamanismo praticado pelos *vegetalistas* –, enraizada na cultura amazonense. Para o autor, “tanto a doutrina da União do Vegetal quanto a do Santo Daime são ‘formas cristianizadas’ da tradição xamânica” (*ibidem*, p. 126). Mesmo negando o caráter sincrético o autor reconhece as heranças indígenas, cristãs e kardecistas. Em sua dissertação, Brissac (1999, p. 10) afirma que a União do Vegetal articula elementos do catolicismo popular, do xamanismo amazônico, do espiritismo kardecista e dos cultos afro-brasileiros.

Essa breve passagem por algumas das principais obras sobre os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, possibilita apontar a recorrência com que os elementos indígenas, cristãos, espíritas, africanos e esotéricos são abordados nas análises sobre as origens históricas dos grupos. De fato, a ênfase dada pela literatura acadêmica a esse conjunto **de** elementos é um dos pontos fundamentais para a inclusão dos três grupos em uma mesma *tradição religiosa* (Goulart, 2004, p. 11), em *uma matriz comum* (Labate, op. cit., p. 83). Contudo, o contexto socioeconômico e os elementos que compõem a matriz cultural não são os únicos eixos em que a literatura acadêmica concebe os grupos em questão enquanto integrantes de uma mesma tradição religiosa não-indígena de uso da ayahuasca. É necessário empreender uma análise biográfica, um recuo a partir da literatura acadêmica pela trajetória de vida dos fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, para completar essa breve passagem pela reconstituição histórica das *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Um recuo biográfico: a trajetória de vida dos mestres Irineu, Daniel e Gabriel

Adentrarei agora um breve e resumido recuo biográfico pela trajetória de vida de Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa, fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, respectivamente. As histórias de vida construídas a seguir são baseadas somente na literatura acadêmica. Muitos dos trabalhos

consultados apresentam trechos de entrevistas e relatos de adeptos, amigos e contemporâneos aos fundadores dos grupos em questão. Nesse sentido, é comum encontrar pequenas – às vezes grandes – discrepâncias entre os dados apontados sobre a vida desses homens. No entanto, não pretendo concentrar-me nas contradições, mas nas regularidades, nos elementos recorrentes apresentados nas pesquisas, de modo a buscar subsídios para compor a parte biográfica do quadro das *religiões ayahuasqueiras*.

Mestre Irineu

Raimundo Irineu Serra, negro, maranhense, filho de ex-escravos, nasceu em 1892 no município de São Vicente Ferrer. Pouco se sabe sobre sua infância até a sua mudança para o Acre em 1912, passando antes por Belém e Manaus. Chegou em Xapuri (AC) com aproximadamente vinte anos, integrando o movimento migratório de nordestinos para trabalhar na extração do látex. Dois anos depois mudou-se para Brasiléia para trabalhar nos seringais, onde residiu por três anos e, posteriormente, transferiu-se para Sena Madureira, lá permanecendo por mais três anos. Nessa época, trabalhou na “Comissão de Limites e Fronteiras”, órgão federal encarregado da delimitação das fronteiras do Acre com o Peru e a Bolívia (Fróes, op. cit., p. 31-32). Nos anos que passou trabalhando na floresta amazônica, aprofundou seu conhecimento sobre a população cabocla local, bem como teria travado contato com os grupos indígenas Caxinawá brasileiros e peruanos (MacRae, 1992, p. 61).

É nesse período que é atribuído o primeiro contato de Raimundo Irineu Serra com a ayahuasca. Não se sabe ao certo em que condições ocorreu o episódio. Dentre os relatos recolhidos por antropólogos, o mais recorrente refere-se a um ayahuasqueiro peruano com quem Irineu teria tomado a bebida, a convite de seus conterrâneos, os irmãos Antônio e André Costa (MacRae, 1992; Goulart, 1996). Segundo Fróes (op. cit., p. 32), contudo, Irineu teria aprendido a usar a ayahuasca com índios peruanos, tendo os irmãos Costa como companheiros de iniciação.

Em um dos primeiros contatos de Irineu com a ayahuasca, Antônio Costa lhe disse que tinha uma mensagem de uma senhora chamada Clara que lhe acompanhara desde o Maranhão, dizendo para ele tomar a bebida no fim de semana seguinte (Couto, op. cit., p. 49-50). Pouco depois de tomar a bebida, teve uma visão de uma senhora ao olhar para a lua. Essa senhora que se apresentou como Virgem da Conceição, também

identificada como a *Rainha da Floresta*, disse a Irineu que tinha uma missão para lhe entregar, mas que antes ele deveria se preparar realizando uma dieta de oito dias tomando ayahuasca, somente se alimentando de macaxeira insossa e água, não podendo ver nem se aproximar de mulheres. A *iniciação* do mestre Irineu tornou-se um evento paradigmático para a literatura antropológica, um dos principais pontos para as comparações com o xamanismo amazônico e principalmente com o *vegetalismo*, cujas características arroladas pelas pesquisas apontam a recorrência dos períodos de iniciação, caracterizados por dietas alimentares e interditos sexuais (Couto, 1989; MacRae, 1992).

Ainda na década de 1910, participou do *Círculo de Regeneração e Fé*, fundado pelos irmãos Costa, porém, devido a divergências com membros do grupo veio a desligar-se. Segundo Cemin (op. cit., p. 189), os registros apontam o período de 1912 a 1920 como a fase de seu processo iniciático, em um primeiro momento ligado ao *Círculo de Regeneração e Fé*, e, posteriormente, independente. Em 1920, Irineu Serra se mudou para Rio Branco deixando a atividade de seringueiro para ingressar na antiga Guarda Territorial¹², onde permaneceu até 1932, dando baixa na condição de cabo (Fróes, op.cit., p. 37). A partir de 1932, passa a dedicar-se à agricultura, em área de posse na Vila Ivonete, colocação seringueira que posteriormente transformou-se em um bairro de Rio Branco (Cemin, op. cit., p. 190).

Irineu Serra iniciou seus trabalhos com o Santo Daime¹³ a partir da década de 1930. Em 1945, mestre Irineu recebeu do então governador do Acre, Major Guiomar dos Santos, uma área na Colônia Custódio Freire, fundando o *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal*, o Alto Santo, como veio a ser conhecido, chegando a congregar quinhentos membros efetivos (Fróes, op.cit.; Cemin, op. cit.), além de agregar um conjunto de mais de quarenta famílias em sua propriedade. Casou-se três vezes, tendo um filho com a primeira esposa e outro filho de criação. Raimundo Irineu Serra faleceu no dia 6 de julho de 1971 na cidade de Rio Branco.

Mestre Daniel

Daniel Pereira de Mattos nasceu em São Luís do Maranhão no ano de 1888. Era filho de escravos e ainda criança foi ligado à Marinha, onde permaneceu por um tempo

¹² De acordo com MacRae (2000, p. 21), a Guarda Territorial seria equivalente hoje à polícia local.

¹³ “A palavra Daime foi recebida da Rainha pelo Mestre Irineu e vem do verbo ‘dar’ mais a partícula ‘me’, como um pedido, Daime força, Daime luz” (La Rocque Couto, op. cit., p. 31).

como aprendiz. Segundo Sena Araújo (op. cit.), a trajetória de vida de Daniel antes da chegada ao Acre ainda é bastante obscura. Os primeiros registros de sua presença na região norte do país datam da década de 1920. Ao chegar em Rio Branco, trabalhou como barbeiro no bairro 6 de agosto, onde residia. Depois transferiu-se para um bairro próximo ao centro da cidade conhecido como Papôco, local situado às margens do rio Acre, famoso por ser uma zona de prostituição (*ibidem*: 46).

Daniel era descrito nas entrevistas coletadas por Sena Araújo (*ibidem*, p. 44) como um senhor habilidoso, relatando-se frequentemente que sabia exercer doze ofícios com bastante propriedade: construtor naval, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro, sapateiro e padeiro. Era considerado, até 1945, um grande boêmio na cidade de Rio Branco. Gostava de beber, fumar, compor canções de amor. Após uma noite de boemia resolveu descansar em um lugar conhecido como poço das cobras. Ainda bêbado, recebeu uma revelação na qual dois anjos caíam do céu e lhe entregavam um livro azul (*ibidem*, p. 46).

Segundo Sena Araújo (*ibidem*, p. 47), este episódio marca a iniciação de Daniel Pereira de Matos como líder espiritual, que foi concretizada quando este se encontrou enfermo com problemas de fígado devido ao abuso de álcool. Raimundo Irineu Serra, um frequentador da barbearia de Daniel, convidou-o para fazer um tratamento com o Santo Daime. O tratamento foi iniciado em 1936, interrompido logo que Daniel melhorou de saúde. Após seu tratamento, retornou a vida boêmia. Um dia, adormeceu as margens de um igarapé e teve em sonho a mesma visão dos anjos lhe entregando o livro azul, dessa vez falando de uma missão que deveria cumprir.

Um tempo depois adoeceu novamente, voltando para o Alto Santo para se tratar. Por meio do Daime teve a revelação da missão que deveria efetuar. Após o episódio, decidiu desenvolver sua própria linha doutrinária, iniciando seus trabalhos em um seringal chamado de Santa Cecília na zona rural de Rio Branco (Sena Araújo, 2004 [2002], p. 542). Em uma casa rústica de taipa que construiu, recebia seus *salmos* e fazia seu trabalho de atendimento, designado por ele de obras de caridade. Eram atendidas crianças e adultos, principalmente os caçadores da região com suas famílias. Posteriormente, passou a ser procurado com maior frequência pelos moradores da zona urbana de Rio Branco (Sena Araújo, 1999, p. 48).

O local de fundação da Barquinha passou a ser conhecido pelos moradores de Rio Branco pelo nome de *Capelinha de São Francisco*, devido ao fato de São Francisco ser

considerado um dos principais mentores espirituais da Barquinha. No início, o número de frequentadores era bastante reduzido e mestre Daniel era procurado por pessoas com problemas de saúde, questões familiares, alcoolismo. Casou oficialmente com Maria “Ferrugem” na década de 1950, tendo seu primeiro filho. Após sua separação, residiu um ano aproximadamente com outra mulher, com quem teve seu segundo filho (*ibidem*, p. 49-50). No ano de 1958, mestre Daniel faleceu devido ao agravamento de um problema de saúde em sua garganta que surgiu no ano anterior.

Mestre Gabriel

Em um capítulo de sua dissertação, Brissac (1999) traça a trajetória de vida de José Gabriel da Costa, fundador da União do Vegetal, relacionando-a com aspectos da especificidade cultural brasileira. Segundo Brissac (*ibidem*, p. 58), acompanhando o percurso da vida de Gabriel, é possível tecer uma ampla rede de relações com diversas configurações culturais presentes na sociedade brasileira. O autor divide a trajetória do fundador da União do Vegetal em seis momentos: *José, o menino do Coração de Maria; o capoeirista; o seringueiro do exército da borracha; o ogã do terreiro de Chica Macaxeira; o sultão das matas e os xamãs da fronteira boliviana; e o Mestre e autor da União do Vegetal.*

José Gabriel da Costa nasceu em 1922 no município de Coração de Maria na Bahia. Era de uma família numerosa, com treze irmãos, crescendo em um meio rural marcado fortemente pelo catolicismo popular. Em 1935, aos treze anos, se emprega em um estabelecimento comercial. Aos dezoito, presta serviço militar voluntariamente na Polícia Militar da Bahia, chegando em pouco tempo à patente de cabo de esquadra. Segundo Andrade (op. cit.), frequentou sessões espíritas kardecistas na Bahia. Lá também se destacou como cantador, repentista e também como capoeirista. Em 1943, após um desentendimento com as autoridades policiais, José Gabriel e um amigo se alistam no “Exército da Borracha” e vão em direção ao norte do país, desembarcando primeiro em Manaus e depois fixando-se no Território de Guaporé (RO), onde trabalhou como seringueiro (*ibidem*, p. 576).

Depois de algum tempo trabalhando no seringal, José Gabriel se mudou para Porto Velho (RO), onde trabalhou como servidor público, exercendo o cargo de enfermeiro no Hospital São José. Além de atender pessoas em sua casa, Gabriel jogava búzios, tornando-se posteriormente Ogã e Pai do Terreiro de São Benedito, de Mãe

Chica Macaxeira. Até 1950, ano em que teve que se afastar do trabalho de enfermeiro, morou em Porto Velho com Pequena, com quem se casou em 1947 e teve dois filhos. Decidiu então voltar para as matas. No seringal Orion, José Gabriel abriu um terreiro no qual incorporava o caboclo *Sultão das Matas*, curando pessoas, indicando os melhores locais para encontrar caça (*ibidem*, p. 581).

Em 1959, em uma colocação denominada Capinzal, na região da fronteira entre Rondônia e a Bolívia, José Gabriel conhece a ayahuasca pelas mãos de um seringueiro chamado Chico Lourenço¹⁴. Por apenas três vezes Gabriel bebe o chá com Lourenço, viajando em seguida para o Acre devido ao estado de saúde de um de seus filhos. No retorno do Acre trouxe um balde com cipó e folhas que colheu no caminho, dizendo a esposa que iria cozinhar o mariri¹⁵. Segundo Brissac (*ibidem*, p. 583), no ano de 1961, Gabriel interrompe as práticas de incorporação dos cultos de caboclo, desenvolvendo o *trance* característico da União do Vegetal: a *burracheira*.

Ainda em 1961, mestre Gabriel muda-se com sua família para o seringal Sunta. No dia 22 de julho de 1961, reúne algumas pessoas para o preparo de Vegetal¹⁶, declarando recriada a União do Vegetal, já que ela teria existido no passado, momento em que ele próprio viveu outra encarnação. No ano seguinte, mestre Gabriel se reuniu em Vila Plácido (AC) com doze Mestres de Curiosidade¹⁷, e, em uma sessão eles reconhecem Gabriel como Mestre Superior. Em 1964, Gabriel afirma em uma sessão a confirmação da União do Vegetal no Astral Superior. No ano seguinte, mestre Gabriel se muda para Rio Branco para consolidar a sua instituição, falecendo seis anos depois, em 24 de setembro de 1971 (*ibidem*, p. 583).

Esse breve recuo biográfico sobre a trajetória de vida Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa, tem a finalidade de complementar as análises anteriores, fornecendo elementos importantes para compreender a construção da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* no debate acadêmico. A origem nordestina, a ligação com a religiosidade popular católica, a carreira militar, o trabalho na seringa, são alguns dos principais elementos que permitem, a nível biográfico, inserir os fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV em uma mesma tradição religiosa amazônica.

¹⁴ Segundo Brissac (*ibidem*, p. 582), Chico Lourenço representa uma tradição indígena-mestiça de uso xamânico da ayahuasca espalhada por uma vasta região da Amazônia ocidental.

¹⁵ Um dos nomes dados a *Banisteriopsis caapi*.

¹⁶ Nome dado à bebida pelos membros da União do Vegetal.

¹⁷ Termo utilizado por adeptos da União do Vegetal para referir-se aos ayahuasqueiros autônomos, que empreendem suas práticas de modo independente.

Assim, esses elementos recorrentes confluem, conjuntamente com os referenciais socioeconômicos e culturais apresentados anteriormente, para a projeção dos grupos em questão como as *religiões ayahwasqueiras brasileiras*.

Em uma perspectiva mais ampla, procurei destacar a relevância do contexto socioeconômico, das diferentes tradições culturais e da biografia dos fundadores dos grupos enquanto elementos centrais articulados no debate acadêmico para a associação dos grupos em questão a uma mesma tradição ayahwasqueira e, conseqüentemente, para a consolidação da categoria *religiões ayahwasqueiras brasileiras* ao longo do debate.

Cabe destacar que esses elementos, embora recorrentes em algumas das principais pesquisas sobre o tema, não são tratados de forma consensual na literatura acadêmica. Como é o caso de Andrade (1995), apontado anteriormente, que nega a existência de sincretismo na União do Vegetal, associando o fenômeno à religiosidade cabocla. Ou a dissertação de Ferreira (2008), que problematiza o papel central atribuído em diversas pesquisas ao xamanismo para a formação do Santo Daime, afirmando que o eixo central presente na constituição do grupo é, sobretudo, o cristão, mais especificamente o catolicismo popular. Nota-se, portanto, que as divergências pautam-se nos mesmos elementos desse arcabouço, porém, enquanto alguns podem ser rejeitados, outros ganham força.

Com efeito, apesar das discrepâncias em determinadas análises, é possível afirmar que o debate parte, via de regra, dos mesmos elementos e da mesma gramática, contribuindo para construir um cenário comum para a projeção da história dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal a partir da filiação a uma mesma tradição amazônica de uso da ayahwasca, que remete a tradições indígenas e *vegetalistas*, porém, que incorpora outros elementos religiosos ligados ao cristianismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras e ao esoterismo europeu.

Os neo-ayahwasqueiros

A categoria *neo-ayahwasqueiros* apareceu pela primeira vez na dissertação de Beatriz Caiuby Labate (2000) sobre a *reinvenção do uso da ayahwasca nos centros urbanos*. A pesquisa analisa a emergência das novas modalidades de consumo da ayahwasca nos centros urbanos a partir de um trabalho etnográfico realizado na cidade de São Paulo. Dentre os usos que Labate encontrou estão: o uso da ayahwasca por grupos de teatro;

ayahuasca com meditações do Osho; ayahuasca para recuperação de moradores de rua; para músicos; para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (Labate, 2004, p. 31).

Em um âmbito mais circunscrito, a *reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos* e a emergência dos *neo-ayahuasqueiros* diz respeito, segundo Labate, a um desdobramento do processo de expansão das *religiões ayahuasqueiras* para as grandes metrópoles do país (*ibidem*, p. 66). Em termos globais, no entanto, o fenômeno está associado ao surgimento de um determinado tipo de religiosidade característica dos centros urbanos. A autora aborda o fenômeno dialogando com a concepção de Soares (1994), *nova consciência religiosa*, que tem como expoentes indivíduos das camadas médias urbanas.

Para Soares (*ibidem*, p. 5), o Santo Daime ocupa um papel importante dentro do fenômeno mais amplo da *nova consciência religiosa*, pois trata-se de um movimento singular e particularmente rico para o qual confluíram parte significativa das atenções despertadas pela redescoberta místico-religiosa. Partindo da noção de *nova consciência religiosa*, Labate descreve o fenômeno como um universo amplo e difuso, cuja emergência está estreitamente vinculada à própria modernidade, na medida em que é composta por redes de relações, pela circulação de conhecimento e práticas distintas (*ibidem*, p. 87).

Os *neo-ayahuasqueiros* interligam-se, de acordo com a antropóloga, a novas redes urbanas, como as *neo-esotéricas* e as *redes terapêuticas* que ganharam autonomia própria no interior do universo *nova era*. Por outro lado, apresentam uma filiação às organizações religiosas ayahuasqueiras tradicionais, de modo que os *neo-ayahuasqueiros* formam uma intersecção entre as redes urbanas e as *religiões ayahuasqueiras tradicionais*. Labate afirma que os usos urbanos da ayahuasca realizam uma síntese das *religiões ayahuasqueiras* com a Nova Era. No entanto, vivem uma tensão entre rejeitar os modelos *tradicionais* de consumo da bebida, sem, contudo, vincular-se às concepções e estigmas relacionados ao uso de “drogas”. Nesse contexto, novos tipos de rituais são fabricados e referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e religiosos são elaborados simbolicamente e discursivamente (*ibidem*, p. 96).

Com efeito, Labate descreve uma relação ambígua dos *neo-ayahuasqueiros* com as matrizes das quais derivam, na medida em que introduzem rupturas, boa parte das vezes a partir dos referenciais *nova era*, ao mesmo tempo em que atribuem sua legitimidade a uma suposta continuidade com estes mesmos usos tradicionais (*ibidem*, p. 491). Para a antropóloga, a *reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* representa um processo de segmentação do uso da ayahuasca fruto da introdução da União do Vegetal e do Santo Daime nos grandes centros urbanos a partir das décadas de 1970 e 1980. Essa inserção é marcada por um processo de fragmentação e projeção múltipla e crescente que promove a criação de novos grupos, desmembramentos e fissões. Assim, os *neo-ayahuasqueiros* são apresentados enquanto um desdobramento de uma tendência estrutural inerente da dinâmica cultural do *campo ayahuasqueiro brasileiro* que promove a reinvenção contínua das formas de utilização dessa bebida.

Nesse panorama, os *neo-ayahuasqueiros* são descritos como novos agentes que integram uma *rede urbana de consumo da ayahuasca*, onde há uma circulação constante de informações, conhecimentos, pessoas e substâncias (*ibidem*, p. 491-492). Apesar da tensão simbólica com os grupos tidos como tradicionais, os *neo-ayahuasqueiros* se inserem, segundo Labate, dentro do *campo ayahuasqueiro brasileiro*, na medida em que os conflitos que fazem parte da dinâmica interna e das disputas de poder em que se inserem, reforçam e explicitam seu pertencimento simbólico e material a uma determinada posição dentro do campo. Os *neo-ayahuasqueiros* emergem no debate acadêmico, portanto, como novos personagens, agentes situados nos grandes centros urbanos que desenvolvem, a partir de uma apropriação de elementos do movimento *nova era*, dentre outras referências, novas modalidades de consumo da bebida que abarcam desde o uso psicoterapêutico ao artístico.

Na conclusão do trabalho, Labate indica, no entanto, que os *neo-ayahuasqueiros* não se diferenciam substancialmente de suas matrizes ayahuasqueiras originais, e que, se colocadas em perspectiva, também as *religiões ayahuasqueiras* podem ser consideradas “neo” usos da ayahuasca (*ibidem*, p. 495). Mesmo esse esforço por uma aproximação não é suficiente para abolir os limites e fronteiras construídas ao longo da pesquisa entre as *religiões ayahuasqueiras* e os *neoayahuasqueiros*. O que pretendo destacar é que, em um plano conceitual, a formulação da categoria *neo-ayahuasqueiros* está indissociavelmente ligada à categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, a qual postula um enquadramento do

Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal em uma mesma tradição não-indígena de uso da ayahuasca.

Se, em um primeiro momento, a literatura acadêmica sobre o uso indígena da ayahuasca possibilitou a filiação histórica dos grupos brasileiros a uma tradição de longa duração, a criação da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* assume, no debate acadêmico, um papel análogo enquanto referencial para filiar as novas modalidades de uso da ayahuasca e os *neo-ayahuasqueiros* a uma tradição ayahuasqueira brasileira, devidamente consolidada no debate acadêmico. De fato, a filiação dos *neo-ayahuasqueiros* ao *campo ayahuasqueiro brasileiro* deve-se, segundo Labate, à sua ligação com as *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, e não ao uso ameríndio. Deste modo, é possível afirmar que, a partir de um jogo de contrastes, as filiações são construídas e projetadas valendo-se de uma gramática que envolve uma complexa dinâmica de mediações, apropriações e rupturas, não somente nas disputas simbólicas entre agentes religiosos, como demonstrou Dantas (1988), mas também no debate acadêmico.

Uma história do uso da ayahuasca no Brasil

Tentei expor ao longo do artigo alguns dos principais elementos presentes na literatura acadêmica, sobretudo antropológica, concernentes à reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. Para isso, fiz um breve recuo aos trabalhos pioneiros de viajantes, missionários, botânicos e etnólogos, apontando a importância dessas obras para a filiação do uso da ayahuasca a uma tradição indígena amazônica de longa duração. Em seguida, detive-me sobre o fenômeno descrito pela literatura antropológica como *vegetalismo*, caracterizado como uma fase de transição do xamanismo amazônico para o contexto urbano, na qual o *ayahuasqueiro* torna-se cada vez mais associado a um agente terapêutico popular.

Adentrei também a reconstituição histórica dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, enfocando elementos recorrentes na literatura antropológica como o contexto socioeconômico amazônico, as diferentes tradições culturais que se articulam nesse cenário e a biografia de seus fundadores. Tentei demonstrar que esses elementos assumem um papel central no debate acadêmico, contribuindo para consolidar a concepção do Santo Daime, Barquinha e da União do

Vegetal como integrantes de uma mesma tradição de uso da ayahuasca expressa por meio da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Em seguida, discorri sobre o fenômeno definido por Labate como *novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos*, com o intuito de demonstrar que o enquadramento de uma vasta gama de práticas, que vão desde o uso artístico da ayahuasca ao psicoterapêutico sob a rubrica *neo-ayahuasqueiros*, está necessariamente atrelado à concepção dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal enquanto *religiões* que compartilham uma tradição comum, consolidada pela literatura acadêmica ao longo das últimas três décadas. Vale lembrar, contudo, que não se trata de sobreposições históricas, mas da *construção de filiações* ao longo do debate acadêmico. Nesse sentido, os estudos sobre os fenômenos descritos pela literatura como xamanismo indígena, *vegetalistas*, *religiões ayahuasqueiras* e *neo-ayahuasqueiros*, proliferam, seguindo diferentes direções.

Em uma recente pesquisa sobre o *vegetalismo* em um contexto contemporâneo, Labate (2011) analisa a relação de estrangeiros que viajam ao Peru em busca de experiências de consumo da ayahuasca, daqueles que se tornaram eles próprios *curanderos*, e também dos ayahuasqueiros peruanos que viajam para oferecer workshops a clientes de classe média na Europa e nos EUA. O foco da pesquisa, como nos trabalhos de Luna (op. cit.) são os centros de ayahuasca em Pucallpa, onde os estrangeiros participam de cerimônias e dietas de plantas em busca de estados alterados de consciência, autoconhecimento, cura, experiências místicas, por curiosidade, contato com culturas tradicionais e com a natureza. O objetivo de Labate é mapear o processo de expansão, diversificação e internacionalização do *vegetalismo* peruano, que, segundo a antropóloga, institui redes e circuitos transnacionais, promovendo a migração e o fluxo de pessoas e “tecnologias sagradas” em escala global.

Outro estudo de caso interessante é apresentado na tese de Rose (2010) sobre o processo de apropriação do uso da ayahuasca, dentre outras práticas, pelos Guarani da aldeia Mbiguaçu, situada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. Rose reconstitui a recente história do contato dos moradores desta aldeia com a ayahuasca ao mesmo tempo em que procura delinear a rede autodenominada “aliança das medicações”, formada ao longo dos últimos dez anos entre os moradores de Mbiguaçu, os integrantes de um grupo espiritual internacional denominado Fogo Sagrado de Itzachilatlan e membros da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José, em Florianópolis.

Rose mapeia em sua tese as negociações entre estes diferentes grupos e atores que, em sua ótica, vêm dando lugar a uma intensa circulação de pessoas, substâncias, imagens, ideias, rituais e estéticas.

Nessa aliança de medicinas, os Guarani conheceram a ayahuasca através do Fogo Sagrado. De acordo com Rose (*ibidem*, p. 18), o diálogo entre estes dois grupos foi fundamental para o processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Yynn Morothi Wherá*, viabilizando um projeto financiado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que possibilitou a realização de cerimônias com ayahuasca durante quatro anos em pelo menos 10 aldeias Guarani localizadas em três estados diferentes. O intercâmbio entre o Fogo Sagrado e a comunidade daimista iniciou-se pouco tempo depois, quando o dirigente do Fogo Sagrado procurava uma fonte de ayahuasca para os ritos realizados entre os Guarani. Em 2003, foi oficializada, segundo Rose, a aliança entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, realizada em duas etapas: a primeira aconteceu na sede do Fogo Sagrado do Brasil em Santa Catarina, e a segunda na sede do CEFLURIS, o Céu do Mapiá, no estado do Amazonas.

Um ponto interessante na tese de Rose diz respeito à recente polêmica, tanto entre os próprios Guarani da rede de aldeias do litoral sul de Santa Catarina quanto entre agentes externos, sobre o uso da ayahuasca entre os Guarani da aldeia de Mbiguaçu. De um lado, os moradores de Mbiguaçu tentam legitimar o uso da ayahuasca e outras práticas relacionadas recorrendo à retórica da “tradição” e afirmando que constituem costumes de seus antepassados, porém, que agora estão sendo “resgatados”. Por outro, Rose ressalta que alguns Guaranis do próprio grupo, mas principalmente de outras aldeias, não concordam com o uso da bebida, chegando alguns a afirmar que é “coisa de brancos”, ou até mesmo acusando os moradores de Mbiguaçu de “uso de drogas” (*ibidem*, p. 337).

Com efeito, quando jogados na complexidade dos gringos *vegetalistas* apresentados por Labate e da rede “aliança das medicinas” mapeada por Rose, torna-se difícil delinear tradições originárias e filiações de longa duração. Contudo, sempre que retomado o debate sob o ponto de vista da reconstituição histórica do fenômeno no Brasil, a presença dessas tradições e filiações fazem-se novamente presentes, contribuindo para consolidar quatro momentos diferentes na história do uso da ayahuasca no Brasil: o uso indígena; o curandeirismo amazônico (*vegetalismo*); as *religiões ayahuasqueiras*; e os *neo-ayahuasqueiros*. Por fim, é necessário ressaltar que meu objetivo não foi discorrer sobre a história do uso

da ayahuasca no Brasil, mas compreender como essa história, ou melhor, qual história é contada ao longo de décadas de trabalho acadêmico.

Henrique Fernandes Antunes

Mestrando em Antropologia Social – PPGAS/USP

Resumo: Partindo de um mapeamento bibliográfico e da análise da literatura acadêmica, principalmente a antropológica, empreendo um recorte analítico que privilegia a reconstituição histórica do uso da ayahuasca ao longo de três décadas de debate. Não se trata de discorrer sobre a história do uso da ayahuasca no Brasil, mas de que modo tal história é formulada pela literatura acadêmica. Para isso, o artigo enfoca quatro pontos centrais: o uso ameríndio da ayahuasca, o *vegetalismo* amazônico, as *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, e os *neo-ayahuasqueiros*. Analisando algumas das principais publicações acadêmicas busco temas, elementos e argumentos recorrentes no debate, responsáveis por estabelecer genealogias e filiações entre o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal a uma tradição indígena originária de longa duração, e, posteriormente, entre *neo-ayahuasqueiros* e as chamadas *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.
Palavras chave: Ayahuasca. Literatura antropológica. Reconstituição histórica.

Abstract: Based on a bibliographical research and on the analysis of the academic literature, mainly the anthropological, the article focusses the historical rebuilding of the use of the ayahuasca along three decades of debate. The emphasis is not the history of ayahuasca in Brazil itself, but the way such history is formulated by the academic literature. The article is based in four central points: the use of the ayahuasca by indigenous groups, the Amazonian *vegetalismo*, the *ayahuasca religions*, and the *neo-ayahuasqueiros*. Analyzing some of the main academic publications I point out themes, elements and arguments in the debate responsible for establishing genealogies and filiations among *Santo Daime*, *Barquinha* and *União do Vegetal* to an original indigenous tradition, and, later, between *neo-ayahuasqueiros* and the *ayahuasca religions*.

Keywords: Ayahuasca. Anthropological literature. History

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. *O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla*. Dissertação de mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.
- BIANCHI, Antonio. *Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista*. In: *O uso ritual das plantas de poder*. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 319-329.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional, RJ, 1999.
- CEMIN, Arneide Bandeira. *Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime*. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 1998.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 262 p.
- DIAS Jr., Walter. *O império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia, PUC-SP, 1992.
- DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine. Hallucinogenic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco, Chandler, 1972. 161p.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo. Martins Fontes, 1998 [1964]. 559 p.
- FERREIRA, Cláudio Alvarez. *O vinho das almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2008.
- FRÓES, Vera. *História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1983. 162 p.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. 203 p.
- GATES, Bronwen. *La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca*. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p. 49-72, 1986.
- GOULART, Sandra Lúcia. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP, 1996.
- _____. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis, UFSC, 1999. 140p.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A “Lua Branca” de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UFRJ, 1992.
- HARNER, Michael J.. *The sound of rushing water*. In: *Hallucinogens and Shamanism*. HARNER (org.). Oxford University Press, 1973. p. 15-27.
- HENMAN, Anthony. *Uso del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil*. In: *América Indígena*, vol XLVI, nº1, Cidade do México, p. 219-234, 1986.
- KESINGER, Kenneth M.. *Banisteriopsis usage among the peruvian Cashinahua*. In: *Hallucinogens and Shamanism*. HARNER (org.). Oxford University Press, 1973. p. 9-14.
- LANGDON, Esther Jean. *Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e historia*. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p. 101-116, 1986.
- LA ROCQUE COUTO, Fernando. *Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização*

- sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNB, 1989.
- LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2000.
- _____. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras/ FAPESP, 2004. 535p.
- _____. *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: diversificação e internacionalização do vegetalismo amazônico peruano*. Tese de doutorado em Antropologia Social pela Unicamp, 2011.
- LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de & SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2008. 191p.
- LABATE, Beatriz Caiuby & PACHECO, Gustavo. *Matrizes maranhenses do Santo Daime*. In: *O uso ritual da Ayahuasca*. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002]. p. 303-344.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist and Wiksell International, 1986. 202 p.
- _____. *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: *O uso ritual da Ayahuasca*. ARAÚJO, Wladimir Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002]. p. 181-200.
- _____. *Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal*. In: *O uso ritual das plantas de poder*. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 333-352.
- MCKENNA, D. J., LUNA, L. E. & TOWERS, G. H. N.. *Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Uma farmacopea tradicional no investigada*. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p.73-99, 1986.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992. 164p.
- _____. *El Santo Daime y la espiritualidad brasileña*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000. 110 p.
- MONTEIRO, Clodomir. *O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, 1983.
- NARANJO, Plutarco. *El ayahuasca en la arqueologia equatoriana*. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p. 117-127, 1986.
- PELAEZ, Maria Cristina. *No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. 444 p.
- ROSE, Isabel Santana de. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado. Encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de doutorado em Antropologia Social pela UFSC, 2010.
- SCHULTES, Richard. *El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos*. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, p. 9-47, 1986.
- SENA ARAÚJO, Wladimir. *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas, Unicamp, 1999. 279 p.
- SOARES, Luis Eduardo. *O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa*. In: *Sinais dos tempos - tradições religiosas no Brasil*. LANDIN, Leilah (org.). Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1989. p. 265-274.

Recebido em: 12/04/2012

Aceito para publicação em: 08/05/2012