

SANTO DAIME EM ARACAJU: CONFLITO E IDENTIDADE¹

Felipe Silva Araujo (UFS)²

Resumo: O uso coletivo de determinadas substâncias, componentes de um sistema interdependente de práticas, por atores sociais vinculados a esse sistema através de laços materiais e cognitivos, tem sido amplamente debatido nas últimas décadas, o que até certo ponto contribuiu para o amadurecimento da relação entre o Estado, a Sociedade e os tais sistemas “marginais”. O papel do Brasil tem importância tanto em relação à rede de pesquisa que está se formando em torno do fenômeno ayahuasca quanto ao reconhecimento legal pelo Estado de práticas religiosas que exploram este tipo de comunhão vegetal. Através do envolvimento com a trajetória de uma igreja do Santo Daime em Aracaju, desde os trabalhos sem igreja em 2007, passando pela concretização do local e obra em 2008, até uma análise do presente momento, exploramos questões acerca da dinâmica do *processo de identificação* e do *conflito* diante de práticas como o Santo Daime – onde diferentes campos se encontram em constante estado de negociação – e posteriormente realizamos inferências acerca do papel do conflito no estabelecimento de práticas e estilos de vida no contexto de uso ritual da ayahuasca (daime) entre daimistas.

Palavras-chave: santo daime, ayahuasca, conflito, identidade.

A religião brasileira Santo Daime tornou-se maior conhecida dos brasileiros apenas há alguns anos, embora seja pesquisada nos meios acadêmicos há mais tempo. O universo da *ayahuasca*, nome indígena do chá psicoativo que é a pedra fundamental dessa Doutrina da Floresta, está eivado de contradições cujo percebimento se torna tácito quando examinamos a relação estabelecida entre os próprios ayahuasqueiros e a sociedade de uma maneira geral.

Diante da interrogação científica motivada por um rebuliço social acerca de práticas ayahuasqueiras (não obstante o empenho de pesquisadores desde algumas décadas), foi necessário que “tradutores” culturais – cientistas das mais diversas especialidades – fornecessem um parecer a partir do qual o Estado se posicionou diante da questão³. Paradoxos inerentes a qualquer prática coletiva de legitimidade contestada no meio social, surgidos da associação do bebedor da ayahuasca ao tipo desviante do “drogado”, obscurecem a forma como a sociedade enxerga e regulamenta a problemática e tornam-se obstáculos ao entendimento da questão. Como o Estado demanda objetividade e cientificismo na tomada de

¹ Texto publicado nos Anais do IV Fórum Identidades e Alteridades: Educação e Relações Etnicorraciais realizado em Itabaiana-SE entre 10 e 12 de novembro de 2010. Aqui ele possui algumas atualizações de dados.

² Estudante do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe, NPPA/UFS. bobsonda@hotmail.com

³ Estou me referindo especificamente ao Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca, apresentado ao Conselho Nacional Antidrogas em 2006.

decisões, o caminho aberto por um grupo de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento que têm se debruçado sobre o tema está servindo como guia e referência acerca do posicionamento das instituições sociais diante do cada vez menos obscuro universo brasileiro da ayahuasca.⁴

O caminho da informação, porém, é por vezes entrecortado por ideologias, aparentes na retórica dos mais diversos discursos de setores sociais, para os quais o fenômeno religioso e cultural está bastante explicado nas matérias jornalísticas de revistas de grande circulação nacional que exploram esse assunto (e muitos outros) sem ouvir devidamente especialistas. Proibir a prática “perigosa” soa medida sensata. De maneira geral, a opinião pública ainda reifica a demonização de determinadas minorias e práticas culturais, postulando sua (re)-conversão a um ideal próprio de “civilismo”. Todo indivíduo social possuiria, segundo esta crença, o dever de ocupar determinada posição (*ethos*) perante seus pares civilizados, os quais nunca seriam coniventes com práticas associadas ao consumo de “drogas”.

Reconhecendo, assim, estarmos diante de um objeto bastante controvertido pelo senso comum social associado a matérias jornalísticas contestadas de alcance nacional, interessamos, primeiramente, situar o fenômeno ritualístico ayahuasqueiro brasileiro em um terreno específico de “legalidade de exceção e tolerância”, posto não compartilhar com a sociedade desinformada e um tipo de publicidade civil o mérito de prática civilizada, sendo, em teoria e prática, de livre/questionado culto. O fenômeno ayahuasca representa uma intrigante problemática com a qual o Estado brasileiro foi motivado a lidar e regulamentar.

Paralelo ao exotismo do fenômeno – bastante explorado por veículos de mídia que, indo além de associar a ayahuasca ao uso de “drogas”, classificam a própria bebida como tal, como “alucinógeno”, unindo desta forma os milhares de bebedores de ayahuasca brasileiros ao tipo desviante do “viciado” – crescem abordagens em recentes estudos que lançam nova ótica sobre a questão, ao reavaliar o fenômeno das “drogas” na sociedade contemporânea. Esses estudos possuem uma visão menos “demoníaca” e mais humanística e social acerca dos usos de substâncias psicoativas e, em determinados países, a constatação da necessidade de reavaliação dos danos causados por cada substância isoladamente permitiu que muitas delas migrassem para o campo de um tipo característico de “legalidade”.

⁴ Exemplo: a rede ou campo de pesquisa de substâncias psicoativas que gira em torno do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (www.neip.info)

Esta espécie de “legalidade” que é praticada na relação entre Estado e sociedade no que concerne à regulamentação de substâncias psicoativas termina por atuar atendendo a interesses políticos, econômicos ou mesmo culturais que lhes são anteriores e se configura apenas algo como um resultado da dificuldade de aceitação das diferenças. Na contramão de um cenário relativizante que aparece contraproducente perante os valores fundantes da democracia, algumas lideranças políticas, motivadas de diversas formas, passam a reconhecer legitimidade cultural para determinados grupos que fazem uso ritual da ayahuasca e de outras substâncias. Pesquisas nessa área têm ganhado forma e solidez e servido como referência a políticas públicas que garantam a liberdade de culto apregoada na carta magna, não obstante constantes questionamentos acerca da “legitimidade pior não fica” de tais práticas.

Este texto representa um esforço no sentido de, a partir de um estudo da constituição e posterior separação de um grupo do Santo Daime em Aracaju, dialogar com correntes teóricas contemporâneas que contribuem para o esclarecimento de campos de pesquisa em rápida transformação – como o são aqueles pertencentes ao universo de exceção legal dos bebedores de ayahuasca, de cuja totalidade o Santo Daime representa uma parcela característica, e o caso estudado em Aracaju apenas um ponto de partida, que pode se revelar, contudo, na contramão das limitações inerentes a qualquer estudo dedutivo, de valiosa contribuição para a visualização da questão à luz de determinados aspectos, como processos de identificação e de clivagem na organização dos grupos ayahuasqueiros.

Universo em constante transformação

O uso da ayahuasca está enraizado na tradição indígena latino-americana e percorreu, desde então, um longo caminho, que se inicia em comunidades tradicionais, é adiante redescoberto e reinventado por grupos urbanos, sendo inclusive internacionalizado. No Brasil, é único e rico o leque de possibilidades para se vislumbrar as transformações do paradoxal universo ayahuasqueiro. Existem três religiões nacionais, grupos religiosos não institucionalizados, grupos institucionalizados não religiosos, além de um pioneiro processo legal regulamentador no tocante ao uso da substância.

De acordo com McKenna (2002:174) ‘as origens do uso da *ayahuasca* na bacia amazônica estão perdidas por entre as névoas da pré-história’ e remontam a centenas ou milhares de anos, não sendo possível afirmar, com precisão, onde teria ocorrido o início desta prática, posto que se trata de culturas que não deixaram registros escritos. (...) Sua origem, afirma McKenna (2002:176), remonta a 1851, quando o botânico inglês Richard Spruce ‘deparou-se com a utilização de uma bebida intoxicante entre os índios da tribo Tucano do rio Uaupés, no Brasil’. Spruce coletou espécimes do cipó, de que é feita a bebida, o qual serviu de base

para sua classificação, inicialmente como *Banisteria caapi* e, posteriormente, reclassificada em 1931, pelo toxicólogo Morton, como *Banisteriopsis caapi*. (Albuquerque, 2009, pp. 5-6)

A ayahuasca tem como princípio ativo a N-Dimetiltriptamina (DMT), uma substância que consta nas listas de substâncias proscritas de grande parte dos países do mundo, o que tem representado um obstáculo legal ao estabelecimento dos grupos daimistas além das fronteiras nacionais (e levado outras nações a reverem suas legislações sobre “drogas”, como sucedeu recentemente com a Espanha, a Holanda os EUA).

Quando adotamos consensualmente a hipótese de que “não há mais religiões intocadas. Todas elas participam de um jogo constante de trocas, fluxos e intercâmbios culturais.” (Guerriero, 2009) e visualizamos o processo de transformação das religiões tradicionais brasileiras – “catolicismo, pentecostalismo, espiritismo e umbanda” (op. cit.) – em comparação ao conceito e prática daimistas de transformação, pensamos que pesquisar o universo dos grupos bebedores de ayahuasca, os quais acreditamos estarem sujeitos a maior transformação e flexibilidade pela intensidade que o *sentimento* e a *visão* detêm na experiência ayahuasqueira, se torna incomodamente desafiador. Pensar uma prática como o Santo Daime em Aracaju envolve questões que vão muito além dos limites deste texto.

À sua maneira, cada grupo ayahuasqueiro erigiu uma estrutura e se apropriou de uma tradição que regula suas práticas rituais e sociais e que está em constante negociação com seus valores e condutas na tentativa de colherem resultados e transformações que consideram positivos, deparando-se no caminho por vezes com incompatibilidades ideológicas e conflitos pessoais – como é bastante comum, inclusive, na vida social de maneira geral.

No caso específico do Santo Daime, os adeptos (chamados fardados) afirmam que o Daime é “a própria bebida e o ser que nela habita”; “o representante de um atalho no caminho espiritual”; “um veículo mais eficaz no caminho do autoconhecimento”, vivido na experiência divinatória de consciência expandida. O indivíduo que persevera no caminho dos por vezes difíceis primeiros trabalhos e se dedica ao estudo de uma forma de contribuir com o ritual adquire conhecimentos para os quais não possui acesso em sua vida perceptiva cotidiana. Esta experiência de conhecimento – de *conhecer* e *pertencer à família Juramidam* – está repleta de poder cognitivo transformador-reformador e envolvida num complexo sistema de aprendizagem sensório-motora.

O estado de consciência expandida é também um estado de grande receptividade. O ritual musical do daime “conta” a história da paixão cristã vivenciada e revisitada através do

voo xamânico (embora alguns estudiosos relativizem o xamanismo daimista). O ritual do daime, em suma, coloca em funcionamento uma engrenagem que conta uma história bastante antiga. Subjacente a este fato, a bebida, sagrada para os fardados, funciona como um facilitador para a reconstrução de novas (ou antigas) identidades e processos de identificação a partir de uma reavaliação de condutas e valores. Este processo é mediado principalmente pela estrutura simbólico-ritual e se dá de forma eminentemente consciente. Não obstante a aparente instabilidade social na qual está envolvida a questão ayahuasca, seu uso no Santo Daime opera em um terreno de identificações extremamente estável e eficaz (graças à estrutura ritual, ao passado histórico apropriado e ao sentimento subjetivo de pertencimento).

Práticas ayahuasqueiras como o Santo Daime revestem-se de um caráter fortemente identificado com o movimento religioso conhecido como Nova Era. Inclusive, esse é o nome de um conjunto de hinos recebidos pelo atual presidente do grupo Cefluris. “A Nova Era resgata tradições, passadas e atuais. Com as passadas empreende um processo de recriação. Com as presentes, resignifica-as.” (Guerriero, 2009) A espiritualidade se torna mais individualizada, deparamos com “um estilo diferente de lidar com a espiritualidade, com o corpo e com o desenvolvimento pessoal” (op. cit.) que permeia a linguagem de ensinamento dos hinos transmitida através de rituais entendidos como “trabalhos”, “serviços”.

A tradição da doutrina do Santo Daime – essencialmente musical e cristã – e a reificação de seus costumes através dos mitos e ritos compartilhados representam uma fonte extrínseca de informações que modela processos rituais, que, por sua vez, modelam comportamentos sociais urbanos em Aracaju. “... os padrões culturais têm um aspecto duplo (...) – eles dão significado (...) à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos.” (Geertz, 1973, p. 108)

Ao lado de todas as implicações presentes na vida social urbana (em contraste com o estilo de vida voltado para a natureza), o Santo Daime (naturalista) oferece a possibilidade ao sujeito de *possuir* (ou, no entendimento dos fardados, reencontrar) uma “identidade”. Essa “identidade” já está construída, é-lhe anterior. Sua assimilação e reificação se dá no contexto simbólico, mitológico e ritualístico da vida social inter-fardados, mas acontece de forma intensificada durante os trabalhos com a ingestão do daime.

Junto aos processos de identificação postos em prática durante os rituais de consciência expandida, nalgum ponto do caminho a vontade individual analisa e contesta a estrutura ritual. “As pertencas partem muito mais das escolhas pessoais do que da imposição

de normas institucionais.” (Guerriero, 2009) Inevitavelmente, processos conflitivos são inerentes à constituição dos mais variados grupos religiosos identificados com uma forma bastante peculiar e subjetiva de praticar a espiritualidade que liberta o sujeito para sentir e descobrir de acordo com o próprio “merecimento”.

O conflito pode ser encarado em contextos ayahuasqueiros como resultado direto de uma manifestação de diferença entre pontos de vista, hábitos ou condutas. Sendo assim, a vontade subjetiva possui independência e personalidade e não fica necessariamente anulada através de uma coerção cognitiva. Podem existir graus pessoais de autopersuasão e é bastante comum a presença de um líder experiente, responsável pelo equilíbrio entre a tradição e as inovações e cujas orientações são seguidas pela maioria. A trajetória pessoal do líder e da igreja também são importantes como acessos que reforçam a identidade e a “firmeza” do grupo. Mas, antes de representarem ofensivos ideais coletivos, os ritos do Santo Daime tendem a uma harmonização coletiva – nesse processo, inevitavelmente, a diferença pode ser encarada como uma afronta e a harmonia do grupo fica condicionada ao compartilhamento social de estilos de vida e visões de mundo semelhantes e ao afastamento do diferente.

Santo Daime em Aracaju

Para estudar o fenômeno ayahuasca em Aracaju, através da consolidação das práticas do Santo Daime, faz-se necessário entender que anterior a isso existe um grande palco, de amplitude nacional, onde os atores que ali representam pouco se entendem. Prova disso pode ser encontrada no imenso hiato entre o discurso do Estado, na forma de leis, das elites profissionais médicas-farmacêuticas, e mesmo dos próprios líderes de grupos ayahuasqueiros. As pesquisas tem servido como mediadoras nos processos de condenação social das práticas, apontando a legitimidade de tradições religiosas nacionais diretamente refletidas nos usos ayahuasqueiros.

A história do Santo Daime em Aracaju já se inicia com uma dissidência. No ano de 2005, o psicólogo clínico Pablito e o fotógrafo Nestor⁵ precisavam fazer viagens a Salvador para comungar a ayahuasca. O primeiro, associado sem farda, tomava *vegetal* na UDV, enquanto o outro, fardado, tomava o daime na igreja Brilho das Águas. O fato de Pablito também realizar trabalhos com jurema, dentro de uma tradição afro-descendente, não se coadunou com os preceitos da estrutura ética do centro da União do Vegetal que ele

⁵ Nomes fictícios.

frequentava. Ele então pediu autorização a Nestor para participar de trabalhos do Santo Daime que este realizava esporadicamente na capital sergipana. Pablito, algum tempo depois, cedeu sua casa para realização dos trabalhos da Luz de Cristal no Bairro Aeroporto, Conjunto Vila Verde II, desta forma tanto as idas para Salvador se tornaram desnecessárias para ambos, posto Pablito haver rompido com a UDV, quanto não haveria uma premência pela escolha de apenas um tipo de comunhão vegetal sob pena de violar preceitos de tradição.

Pablito se tornou fardado do Santo Daime em março de 2006, e a sua casa virou o local dos cultos. Não foram oficialmente os primeiros trabalhos na capital sergipana, mas foi o primeiro local fixo da igreja Luz de Cristal. Como parece comum com relação ao uso ritual da ayahuasca, o grupo cresceu e o espaço passou a não corresponder à demanda. Por vezes, era necessário alugar outro ambiente para que os encontros pudessem se realizar com certos confortos. E desde essa época até a construção da igreja, em 2008, já eram levantadas questões nas reuniões sobre “filiar-se ou não ao Cefluris” ou “cantar os hinos⁶ de acordo ou não com o Alto Santo”.

Conheci a ayahuasca em 27 de fevereiro de 2006 numa igreja do Santo Daime em Lagoa Seca, no Estado da Paraíba, chamada Céu de Campina (ou Centro Eclético da Fluente Luz Universal Alex Polari). Estava acompanhado por um amigo que também iria tomar o *daime* pela primeira vez. Estávamos em Campina Grande participando de um evento conhecido como “Encontro da Nova Consciência”, um grande encontro ecumênico de religiosidade tradicional e alternativa, com inspiração New Age, onde ocorrem palestras, workshops, vivências e festas noturnas. O festival comemorou 20 anos em 2011, acontecendo sempre durante o período do carnaval. Nas segundas-feiras de carnaval, a igreja em Lagoa Seca oferecia um ritual com o sacramento para interessados do encontro em experimentar a vivência com o daime.

Da primeira vez em que conheci o daime, eu pensei estar conhecendo o Santo Daime, quando na verdade era apenas *uma* forma de conceber a doutrina de Mestre Raimundo Irineu Serra. No Céu de Campina, a forma coletiva de lidar com a força e o contexto social da bebida está ligada à figura do Padrinho Sebastião Mota de Melo e à maior tradição daimista, o

⁶ O Santo Daime é essencialmente musical. Cada música, recebida do “Astral” por apenas alguns fardados, é chamada de “hino”. Um conjunto de “hinos” constitui um “hinário”. O “Hinário” fundador do Santo Daime é o do maranhense Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu). A vertente mais tradicional do Santo Daime é conhecida como “Alto Santo” e a dissidência mais notável (pelo seu grande crescimento) é conhecida como Cefluris (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Ambas as “linhas” espirituais, embora cantem hinos comuns (como o Hinário do Mestre Irineu e de seus Companheiros, por exemplo) apresentam

Cefluris, cuja sede se encontra no interior da floresta Amazônica e é conhecida como Céu do Mapiá. Nessas segundas de carnaval destinadas ao encontro da Nova Consciência (eu só descobri quais eram numa visita dois anos depois já como fardado) são cantados os hinários “O Amor Divino”, de Antônio Gomes, todos sentados, e a “Nova Era” do Padrinho Alfredo (filho de Sebastião e, depois da morte do pai, presidente do Cefluris) em forma de bailado⁷. Encontrei nesse trabalho com dois psicólogos que já compunham uma tentativa de realizar os trabalhos em Aracaju e naquela ocasião se encontravam há vários dias participando do feito do sacramento. Isso representou a ponte para que eu tivesse minha segunda experiência com a bebida, a primeira com o grupo Luz de Cristal, em 30 de março do mesmo ano, desta vez já na capital de Sergipe.

Na segunda experiência, entrei em contato pela primeira vez com algumas pessoas importantes no processo que geraria a atual configuração religiosa do Santo Daime em Aracaju. A casa do psicólogo Pablito no Santa Tereza concentrava na época os trabalhos da Luz de Cristal sob orientação do fotógrafo Nestor. Os rituais eram realizados no quintal, em um ambiente repleto de plantas e imagens de divindades cristãs e africanas, com cadeiras plásticas, uma mesa em formato de estrela de cinco pontas e um banheiro para o uso feminino durante os rituais (o masculino fica no interior da residência). Em 2006, os trabalhos do Santo Daime na casa de Pablito dividiam o espaço com a doutrina da Umbanda e do Candomblé. Diversas vezes os calendários chocavam, gerando constrangimento para as práticas que precisavam ser reorientadas para outras datas.

Nesse ponto em que comecei a me relacionar com a Luz de Cristal não havia uma filiação expressa do grupo com o Cefluris, mas os rituais seguiam inspirados nessa linha extensa da doutrina, cantando os hinos, abrindo e fechando os trabalhos conforme o Padrinho Sebastião instruíra na comunidade do Mapiá. De uma maneira geral, é simples associar determinadas características que estão presentes no Santo Daime que se inspira ou está formalmente vinculado ao Cefluris. A característica mais marcante é a execução dos hinos recebidos por Sebastião e sua família. Oficialmente, a primeira dissidência desde que o Santo Daime estava reunido apenas em torno do Mestre Irineu se deu através de Sebastião, que não concordava com aspectos relativos à forma de conduzir os trabalhos depois da morte do fundador.

variações fonológicas e de repetição que são levadas em consideração durante os rituais. A construção da identidade do grupo daimista em Aracaju passou pela escolha de “que linha cantar” ou “a que linha pertencer”.

⁷ O bailado consiste em movimentos coletivos simples para a direita e para a esquerda a depender do ritmo do hino que está sendo executado, sendo possíveis na tradição daimista a marcha, a valsa e a mazurca.

Em 30 de abril de 2006, tomei o daime pela terceira vez, na Luz de Cristal ainda improvisada na casa de Pablito. Depois dessa experiência, me afastei por quase um ano, voltando a participar de outro trabalho em 30 de março de 2007. A partir desse ano, quando oficialmente começaram as mobilizações para a construção da igreja, comecei a participar mais frequentemente dos rituais e a criar um compromisso. Ainda nesse período era muito forte a presença da inspiração do Cefluris no canto e na conduta do trabalho. Embora na época eu não me desse conta, estavam sendo colocados em prática discursos que já revelavam que a característica integradora do Cefluris está condicionada a um estilo de vida que não era idealmente desejado por todos. Em outras palavras, o estilo de vida exercitado pelo Cefluris não inibe a expressão de opinião e o seu contexto diversificado de composição não está livre de questionamentos e incompatibilidades ideológicas. Ao me aproximar mais em 2007 da vida da igreja, tomei conhecimento de que os principais assuntos nas reuniões diziam respeito a diferenças de credo, estilo de vida, compromisso com a doutrina e aspectos da execução do trabalho que precisavam ser aprimorados com maior eficiência para atingir os objetivos propostos pela conduta doutrinária de alguns fardados importantes para o funcionamento da igreja.

Recebi oficialmente a estrela no peito através das mãos do dirigente Nestor e me fardei no Santo Daime, na Luz de Cristal (não no próprio espaço, que ainda estava em construção), em 27 de setembro de 2007, com a “farda azul”, durante um trabalho de São Miguel no qual foi tocado o hinário ofertado ao famoso amigo do Padrinho Sebastião, Manoel Corrente. Confirmei meu fardamento logo em seguida, com a “farda oficial”, em um trabalho comemorativo do aniversário de Sebastião.

À medida que a igreja de Aracaju crescia, questões que evocavam a tradição inicial brotaram no seio do grupo pela necessidade de se estabelecer uma unidade com o culto primordial (ao invés de permanecer com uma prática mestiça, o que, segundo alguns, poderia representar descaso e ausência de ordem, logo, algo perigosamente falso). Alegava-se que, além de facilitar o estudo e a execução do hinário no trabalho (o que, muitas vezes, requer esforço quando a “força” do Santo Daime se apresenta), o pertencimento a uma linha evitaria desentendimentos durante a execução dos hinos.

O uso ritual do *daime* se dá necessariamente entre pares que compartilham de idéias afins e cada ritual instrumentaliza estados alterados de consciência na tarefa de reafirmar a identidade dos fardados, do grupo e da família Juramidam (é o nome, no “Astral”, do chefe dessa família, Raimundo Irineu Serra). Os hinos ainda versam sobre temas da história do

cristianismo e contemplam algumas entidades indígenas e do panteão africano. A categoria ordem ocupa um papel central na concepção acerca da prática ritual daimista – lidar com a “força” requer esforço, persistência e concentração durante o aprendizado espiritual.

Temos então a reificação da paixão cristã estudada e aprendida, como um ABC, através da execução dos hinos, em ensaios e durante os trabalhos, mediada essencialmente pelo ensinamento sensório-motor do “professor dos professores” contido no *daime*, que em tese opera ritualmente transformações significativas no indivíduo durante o trabalho. A idéia de *transformação pessoal* é central, desde os objetivos dos adeptos de maneira geral até seu envolvimento com aspectos terapêuticos. Uma comunicação íntima possibilitada pela bebida – direcionada pela linguagem dos hinos ao contexto social e familiar, a uma reflexão pessoal – é aperfeiçoada pela prática e assimilada como uma realização coletiva, cumprindo a importante função de dar seguimento à linha pela qual o grupo zela. Inevitavelmente, inculca comportamentos e valores às vezes transformadores.

Em Aracaju, no princípio, o perfil profissional dos frequentadores que presenciaram a materialização da casa própria da Luz de Cristal, em um terreno no Bairro Mosqueiro, era bastante diversificado: profissionais liberais, psicólogos, estudantes, professores, editores de vídeo, desempregados, hippies, funcionários públicos, aposentados, donas de casa, um apresentador de TV. O perfil de opções religiosas também era bastante diversificado: católicos, espíritas kardecistas, umbandistas, adeptos de uma linha do candomblé, espiritualistas, rastafáris, xamãs. A faixa etária variava dos recém-nascidos, que já tomavam o daime pela responsabilidade dos pais, à faixa dos sessenta. Predominava um grupo entre 20 e 35 anos. Com relação à antiguidade de pertencimento à doutrina, excepcionando o dirigente Nestor e os casos de visita das igrejas de Salvador e Maceió, estavam todos no máximo há três anos frequentando rituais do Santo Daime.

Com o passar do tempo, a dificuldade de gerenciar diferentes crenças e condutas tomou feição de conflitos no seio do grupo. O resultado foi uma reconfiguração do espaço e o surgimento de três grupos novos. A causa apontada como material pelo rompimento envolve a posse do terreno da igreja, mas os grupos formados pela cisão na Luz de Cristal apresentam tamanha coerência de propósito, características rituais e estilo de vida tão próprios que é difícil atribuir a cisão à qualquer motivo que não contemple as diferentes escolhas de vida e crença. A desintegração do grupo do Santo Daime em Aracaju pode ter sido motivada por causas materiais, como a posse de um terreno ou acusações mútuas (inclusive através de boletins de ocorrência policial). Mas ficar nesse degrau do entendimento não ajuda na

compreensão geral da atual configuração – pelo contrário, o único vislumbre que pode ser abstraído de fatos materiais colocados como geradores de uma relação de causa e efeito que desestrutura relações humanas termina no terreno superficial das polêmicas e sensacionalismos.

Defendemos que os conflitos surgidos no instável espaço da prática ayahuasqueira no decorrer dos anos em Aracaju estejam bastante implicados em processos de identificação. Acreditamos que, em um nível mais amplo, a identificação é o fruto mais direto, ao lado do conflito, das negociações coletivas que delineam espaços a partir de subjetividades “representantes” de um desígnio vegetal. “... o processo identitário, enquanto dependente da relação com os outros (sob a forma de encontros, *conflitos*, alianças etc.) é o que torna problemática a cultura e, no final das contas, a *transforma*.” (Agier, 2001, grifo meu)

O processo identitário efervesce no uso da ayahuasca como um combustível. O desenvolvimento espiritual é um foco comum aos ayahuasqueiros-daimistas, e está implicado numa tarefa maior de adoção de um estilo de vida específico. Isso implica numa nova forma de lidar com o corpo e a vida cotidiana. Bem detrás do polêmico alcalóide que vem sendo usado como bandeira para a criminalização moral da ayahuasca está o verdadeiro barato, o *sentimento* da identificação, do reconhecimento da “irmandade”, da apropriação do passado histórico e simbólico, e tudo o que se exterioriza desse fenômeno identitário – ritual, vestuário, condutas, escolhas, estilos de vida, posições sociais, capitais simbólicos, processos políticos e ideológicos na relação entre Estado e sociedade, políticas públicas de redução de danos, terrorismo midiático/preconceito contra minorias religiosas – deve a razão de existir antes a diversos valores morais implicados na experiência cognitiva vivenciada em uma sessão de aprendizado com a ayahuasca. A transformação pessoal e coletiva é meia escolha. Cada indivíduo, diante da semântica cristã que se reifica, está a cargo de si e do próprio “estudo”.

No caminho do processo identitário, que extrapola os rituais até uma vida social comum, o conflito pode ser encarado também como ligado a uma escolha, ou algo que a inspire, o que nos remete diretamente à ideia de crise. A crise é o arauto da transformação. O conflito é mais profundo que a agitação crônica incentivada pela mídia que faz vender revistas, é uma peça fundamental da própria experiência de vida social. Já a declaração identitária surge como espelho de uma estrutura idealizada, na qual o conflito não aparece. A agência do indivíduo nos rituais do Santo Daime não é anulada definitivamente pela experiência cognitiva, tampouco necessariamente causa escolhas eternas e posturas imutáveis.

Ao contrário, o conflito é inerente à natureza dos processos sociais e das escolhas individuais. Em sua universalidade, e no silêncio de sua “ausência significativa” da visão de mundo daimista, o conflito dialoga num processo íntimo com a própria constituição da identidade do grupo ayahuasqueiro. Essa manifestação de contrariedades intersubjetivas não se transforma em um instrumento acessado pelo processo identitário pelo seu caráter subjetivo. O conflito é elementar, enquanto a identidade é plástica. “Toda (...) declaração identitária, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é então múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca do que como um fato.” (Agier, 2001)

Não obstante na igreja de Aracaju o caráter fonológico na execução dos hinos (a pronúncia de determinadas sílabas como tônicas ou átonas), a execução de determinados hinários em detrimento de outros, a crença e prática concomitante de cultos afro-descendentes e comunhões vegetais diversas, a posse de um terreno, obrigações financeiras para tomar o daime, questões que não se harmonizavam quando diferentes atores buscavam o estabelecimento essencial da prática coletiva, terem importância no fato do rompimento, paradoxalmente a intensidade do processo identitário acionado pelo uso da ayahuasca dentro da estrutura ritual é o que favorece a manutenção da tradição bem como igualmente oferece a chave criativa para transformações nem sempre bem vistas pela tradição estabelecida e pelos demais pares.

O risco de uma experiência coletiva de re-significação pessoal é proporcional à possibilidade de surgirem diferentes formas de pensar (subjetividades) perante a tradição. “As identidades não são singularmente verdadeiras ou falsas, mas múltiplas e contingentes, são da ordem indeterminável dos discursos que os indivíduos ou grupos elaboram e reelaboram constantemente sobre si e sobre os outros.” (Marcon, 2005) Embora concentrados em um espaço próprio de existência, o de exceção, as práticas ayahuasqueiras dialogam na contemporaneidade com o Estado e têm reconhecimento oficial de prática religiosa. Isso implica dizer que a intensidade dos processos de re-significação vivenciada nos trabalhos de grupos como o Santo Daime oferece a real possibilidade de um *sentimento* de identificação que justifica a integridade, a ética e a legitimidade sadia do contexto social construído em torno do chá.

A experiência do Santo Daime em Aracaju apenas reforça o contexto de transformações sociais instrumentalizadas ritualmente cujo controle o Estado teme perder como sucede com as drogas de maneira geral. Diferenças de crença (uma garrafa de cachaça e

um altar para Exu numa casa cristã) e de estilo de vida (qualquer estilo que não contemple especial atenção ao compromisso com a doutrina, com o grupo e com a realização dos trabalhos), além de dificuldades em compreender o consumo de outros psicoativos (religiosamente empregados, como a jurema, ou ilegais, como a maconha) levaram a uma tensão que resultou em um final cheio de desentendimentos entre os mais de quinze fardados e as centenas de visitantes que conheceram a materialização da Luz de Cristal no Mosqueiro, em Aracaju.

A heterogeneidade do grupo que compôs a formação da Luz de Cristal reflete muito das marcas que Sebastião produziu na doutrina de Irineu e que continua em crescimento acelerado pela grande capacidade de absorver a diferença. Diferentemente do cristianismo de inspiração católica tradicional do Alto Santo, no Cefluris o panteão africano possui uma expressão significativa. Essa aparência diversificada da presença de práticas de inspiração da Umbanda e do Candomblé também está refletida no espaço e na linguagem do corpo colocada em ação através do ritual e da bebida produzida pelo Cefluris. Na Luz de Cristal, Orixás e xamãs, cristãos e a Antroposofia construía um espaço de espiritualidade intelectualizada em transformação acelerada pelos impactos psíquicos da experiência com o daime e pela identificação fragmentária que caracteriza o new age. O Cefluris e a visão de mundo do Padrinho Sebastião sempre receberam de braços abertos as influências de religiosidades diversificadas e estilos de vida urbanos. Muitos hippies, artistas e profissionais liberais encontraram abertura e disposição por parte de seu grupo para a difusão de uma forma de Santo Daime pelo mundo. O sucesso da ideologia compartilhada pelo Cefluris de que “o daime é para todos” foi tão imenso que é bastante comum a metonímia que associa a complexidade do Santo Daime unicamente à imagem desse grupo.

Para as três religiões brasileiras, base identitária sobre a qual está colocada a exceção e a diferenciação do religioso e do uso de drogas, o chá daime (Santo Daime, Barquinha) e o chá vegetal (UDV) só podem ser legitimamente elaborados com a fusão da *Psychotria viridis* com o cipó *Banisteriopsis caapi*. O “efeito ayahuasca” pode ser obtido através da infusão de qualquer planta contendo DMT com outra que contenha uma enzima inibidora da monoaminoxidase (IMAO), as possibilidades de misturas são infinitas e bastante exploradas por diversas culturas nacionais (a Jurema, por exemplo, que contém DMT, pode ser adicionada a outra planta que contenha a IMAO para obtenção do “efeito ayahuasca”). Mas o que diferencia o *daime* ou *vegetal* ritualizado nas religiões brasileiras é justamente uma tradição que opera através da transmissão oral de conhecimentos que atendem a preceitos

específicos e, diversas vezes, dogmáticos. A ayahuasca possui diferentes formas (tradicionais) de preparo para a obtenção de um mesmo princípio químico com finalidade divinatória, mas o setting é sempre único pois trata-se de um universo privado dentro do qual são compartilhadas histórias pessoais subjetivas. Os diferentes nomes (daime, vegetal, yagé, nixipae, kamarampi) indicam diferentes roteiros de subjetividades comprometidas com valores e estilos de vida característicos e muitas vezes diversos entre si ao ponto de não coexistirem juntos harmonicamente. A manutenção da união leva um tempo indeterminável, cada ritual com ayahuasca pode remodelar para sempre e de forma abrupta a configuração social do grupo – a depender de como são conduzidos os diferentes pontos de vista.

O espaço ocupado pelo Santo Daime em Aracaju na atualidade está dividido e identificado entre duas tradições: Cefluris e Alto Santo. A primeira, expansionista e híbrida. A segunda, contida e purista. Isso não quer dizer que os grupos estão subordinados aos rótulos. Pela experiência de observação do rumo identitário que os grupos tomaram em Aracaju comparada com as trajetórias dos grupos nos quais se inspiram, encontramos alguns valores que aparecem recorrentemente, como a contestação da legitimidade de qualquer prática nova e ausente de qualquer tradição. O caminho que a ayahuasca, através do Santo Daime, percorre em Aracaju a partir de seu estabelecimento (2005), rompimento (2009) e reconfiguração aponta características próprias e diferentes entre si para cada grupo formado. As quatro igrejas de Aracaju guardam profunda identificação com os ideais de pessoas específicas sem, no entanto, deixarem de surgir posturas individuais que muitas vezes levam ao rompimento. Esses líderes (os dirigentes das igrejas) podem ser muito bem despersonalizados nas figuras ideais do fundador ou de seus mais ilustres seguidores, estes fundadores por sua vez de maneiras ligeiramente diferentes de proceder o ritual. Das quatro igrejas, apenas duas continuam em funcionamento, o CICLUC e a Flor da Rainha, ambas dirigidas respectivamente por Nestor e Pablito.

Igrejas	Linha de Inspiração Ritual	Religiosidade compartilhada	Igrejas amigas
CICLUC*	Alto Santo	Cristianismo/kardecismo	CEFLIMMAVI**
Flor da Rainha	Cefluris	Cristianismo/Umbanda/Candomblé	Flor da Montanha***
Estrela-D'Alva	Cefluris	Cristianismo/Candomblé	-
Luz de São Miguel	Cefluris	Cristianismo/kardecismo	-

O Santo Daime em Aracaju, depois do rompimento da Luz de Cristal.

* Centro de Iluminação Cristã Luz de Cristal

** Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado Maria Marques Vieira, localizado em Rio Branco, no Acre.

*** Centro Espírita Flor da Montanha, dirigido pela Madrinha Baixinha, em Lumiar, no Rio de Janeiro.

A prática ortocristã do Alto Santo: identidade em construção no CICLUC

Nestor é fardado do Santo Daime há mais de dezoito anos. Outrora simpatizante da prática do Cefluris, e o idealizador espiritual da Luz de Cristal, seu grupo em Aracaju segue atualmente os preceitos de uma modesta e tradicional linha daimista que se mistura com a gênese do surgimento da própria doutrina: o Alto Santo.

Nessa linha, de uma maneira geral, é latente o sentimento de proximidade com uma doutrina mais *verdadeira*, livre das impurezas que teriam sido disseminadas pelas dissidências ocorridas após a morte do fundador. Faz-se necessário para os fardados do Alto Santo preservar a tradição do maranhense Irineu da forma mais “pura” possível. Como não existem registros escritos que formem um *corpus* legítimo e fixo da identidade e dos preceitos de qualquer dentre as linhas do Santo Daime, todas seguidoras de Irineu, o Alto Santo (que inclusive ainda possui um centro dirigido pela viúva do maranhense), baseado numa tradição oral recente, arvora-se o fato de ser a linha mais próxima dos verdadeiros preceitos e proscições determinados pelo Mestre antes de sua “passagem” (morte)⁸. Encontramos no Alto Santo, desta forma, práticas que são aceitas como legítimas, posto o próprio Mestre Irineu tê-las instituído e formalizado oralmente, e práticas consideradas inferiores e incorretas.

Poderíamos citar ainda, como características de determinados grupos do Alto Santo, a rigidez na organização do salão durante a realização dos trabalhos com relação ao posicionamento dos fardados, virgens ou não, casados ou não, crianças ou adolescentes, cada um deles (quando não tocando outro instrumento) portador de um maracá⁹ condizível com sua posição dentre as citadas.

Se por um lado notamos uma estrutura aparentemente fixa que espera manter a tradição estabelecida exatamente como propôs o Mestre Irineu, nada impede que fardados do Alto Santo realizem trabalhos (quase sempre com Hinários do Mestre ou de seus companheiros) em igrejas de outras linhas. Em resumo, a construção da identidade do fardado do Alto Santo em Aracaju passa, essencialmente, pela escolha da ayahuasca como único enteógeno de sua prática espiritual, e pela realização dos trabalhos conforme realizados pelo núcleo seguido. Nestor tem se dedicado a diversos desses preceitos, aliados, no final dos

⁸ Existem documentos como o “Estatuto do Fardado” ou as “Normas de Ritual” e o “Calendário Oficial”, praticados e por vezes lidos nos rituais do Cefluris, mas não apontam diretamente para proscições e prescrições deixadas pelo Mestre Irineu. Existe um “Decreto” deixado pelo Mestre, com diversas variações, apenas relativo aos trabalhos de Concentração (versando sobre a postura do fardado diante do trabalho específico).

⁹ O *maracá* é um instrumento musical indígena assimilado pela DSD (e essencial na realização dos trabalhos). A depender do padrão cultural (linha espiritual) seguido, o maracá também muda. Por exemplo: no Alto Santo, valoriza-se o maracá de lata. Seu tamanho depende da posição que o fardado ocupa na comunidade, sexo e idade.

trabalhos, a leituras kardecistas. Na concentração, em 15 e 30 de cada mês, são cantados apenas os Hinos Novos do Mestre Irineu e o trabalho de cura é feito conforme orienta o CEFLIMMAVI.

Outra questão que vem à tona quando analisamos a aparente rigidez ritualística (e de conduta) de linhas doutrinárias tematicamente tradicionalistas como o Alto Santo é sobre a possibilidade de seu desenvolvimento em uma cultura urbana moderna (como acontece em Aracaju). O que possibilita que se coadunem a postura e ética tradicional em outro contexto, diante da velocidade da vida moderna? Para entender a forma como se processa a dinâmica de estilos móveis de vida, da forma como sucede na identificação de indivíduos urbanos com uma tradição voltada para a natureza, voltemos uma vez mais para a problemática da identidade, intensificada nos processos gerados por estados alterados de consciência em estruturas simbólico-rituais. A aprendizagem da linguagem dos hinários e o advindo sentimento subjetivo de pertencimento criam um elo entre o sujeito e a estrutura. Estabilizam “tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis.” (Hall, 2001)

A prática heterocristã do Cefluris: identidade em construção na Flor da Rainha

O grupo que se encontra sob a direção do psicólogo Pablito é mais ligado (embora não filiado) à tradição histórico-ritual do Cefluris. Dentre diversos aspectos, elencamos o caráter mais híbrido em relação à concomitância de práticas afro-descendentes e um estilo normativo com características da prática na sede no coração da floresta amazônica, no Céu do Mapiá.

O Cefluris foi fundado pelo “Padrinho Sebastião” em 1974. Existe uma vasta produção que explora a história de seu surgimento¹⁰. No tocante aos trabalhos que Pablito está realizando, a principal característica que vem sendo seguida é o trabalho de concentração realizado dias 15 e 30 de cada mês conforme fazia Sebastião, com sua estrutura e seleção de hinos. O trabalho se inicia com a “Oração do Padrinho Sebastião”, seguem-se alguns minutos de concentração em silêncio (geralmente o máximo de uma hora), cantam-se os hinos de Concentração e se encerra o trabalho com os Hinos Novos do Mestre Irineu (um pequeno hinário chamado de Cruzeirinho). Constatamos ainda como semelhança entre a Flor da Rainha, dirigida por Pablito, e o Cefluris a forma verbal de abrir e fechar o trabalho e as alterações fonológicas na execução. Enquanto no Alto Santo valores cristãos estão mais

¹⁰ Ver Goulart, 2002.

presentes como referenciais de conduta, a Flor da Rainha é flexível com o uso de outras substâncias sagradas e até simpatiza e divide seu panteão cristão com influências africanas.

Em Aracaju, a casa que abriga os trabalhos do grupo de Pablito, sede da Flor da Rainha, também realiza trabalhos na linha de Umbanda com a jurema¹¹. As substâncias sagradas, reinventadas nos circuitos religiosos contemporâneos, de maneira geral possuem a faculdade de tornar unido o grupo que, em detrimento de normas institucionais verticalizantes, compartilha horizontalmente de valores afins. Cedo ou tarde, no processo de identificação catalisado pelo ritual e, essencialmente, pela bebida e pela disposição individual, abre-se espaço para que a vontade particular se sobreponha ao estabelecido, vindo a questioná-lo. Permanecem unidos aqueles indivíduos cujas práticas e crenças, anteriores às vezes ao conhecimento da própria doutrina, estão afinadas em objetivos comuns e modos de enxergar a vida semelhantes.

O (...) processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse projeto produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (...)... à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (ibid.,1987)

O Cefluris parece ter entendido perfeitamente que a postura flexível do “Centro Livre” aberto pelo Mestre Irineu na década de 30 representa o progresso, a partir do momento em que se alinha com as demandas de diversos setores da sociedade e dialoga abertamente com outras doutrinas. A grande abertura internacional do Santo Daime, bem como a exploração desse turismo religioso que possibilita o encontro com a estrutura familiar e social original do Cefluris, montada no meio da selva amazônica, são iniciativas do Padrinho Sebastião, mantidas pelos seus familiares, que agora dão continuidade à vida comunitária no Céu do Mapiá. Inclusive, é muito comum quando se fala em Santo Daime que seja feita imediata associação com essa comunidade amazônica (não obstante existirem outros grupos menores, representantes do Alto Santo). Isto porque a maioria das igrejas daimistas brasileiras está filiada ao Cefluris.

¹¹ A primeira dissidência do Santo Daime (a do CEFLURIS) envolve, dentre outras questões, o consumo de *cannabis sativa* e a prática de trabalhos de caráter africano com incorporações (umbanda e candomblé). Desenvolver o tema também não cabe nestas páginas, pois a situação de ilegalidade da *maconha* envolve múltiplas questões e influencia a postura das grandes linhas.

Considerações Finais

Existe um projeto em andamento de construção da igreja comandada por Pablito, a ser realizado no município Barra dos Coqueiros¹². Embora esse grupo siga no momento ritualisticamente a forma do Cefluris (o que implica uma certa adoção estrutural), foi decidido no trabalho do São João de 2010 que pensariam em adotar a forma do Alto Santo para o estudo e a execução dos cânticos, o que demonstra que, antes de se encontrarem enredados em questões de que padrão ritual praticar, constroem a identidade do grupo segundo critérios próprios. Pablito, numa conversa informal, no intervalo entre os trabalhos, colocou que a sua casa na atualidade “virou um altar das três doutrinas”. Ao lado dos consagrados símbolos da prática daimista (a cruz de Caravaca, bandeirolas, santos cristãos) encontram-se espalhados ao redor da casa os pontos dos orixás com as respectivas obrigações.

Os aspectos afro-descendentes têm recebido especial atenção nos trabalhos acadêmicos na contemporaneidade¹³. No Santo Daime em Aracaju, questões como o uso da jurema e a adoração de determinadas entidades trouxe à tona conflitos entre os integrantes da primeira igreja daimista. Então, “em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento” (ibid., 1987) O andamento desse processo não cessa de formar diferentes pessoas que encontram afinidades numa prática comum. O universo da ayahuasca (e do Santo Daime) apresenta um terreno fértil onde essa construção/reestruturação da identificação se dá de uma maneira mais orgânica e compreensível, vista pela ótica da ordem social que brota de seu uso – e da aparente contradição nos conflitos e clivagens que acompanham a expansão da ayahuasca pelo mundo.

O Santo Daime representa, na onda de versatilidade da expansão do universo ayahuasqueiro a partir da modernidade, um imenso terreno entrecortado por fronteiras que, antes de fragmentar valores generalistas e sucumbir na velocidade da vida urbana do sujeito inexistente, percorre o caminho inverso: o da legitimação da tradição a partir da própria história. A projeção dos tipos sociais dos rituais do Santo Daime para a sociedade e vice-versa não se dá sem que um alimente a identidade do outro rumo à unidade perdida do sujeito moderno. Encontramos frequentemente o termo “casa”, tanto nos hinários como no discurso daimista. O fardado guarda consigo o sentimento de que reencontrou a casa e a família mais antigas. Por outro lado, pode descobrir em seu caminho que sua casa está em outro lugar e decidir optar por outra ou frequentar duas ou três casas diferentes.

¹² O projeto prevê a contemplação de espaços para as três doutrinas: Santo Daime, Umbanda e Candomblé.

¹³ Ver especialmente o trabalho de Clodomir Monteiro da Silva, 2002.

Longe de esgotar o assunto, espero ter lançado bases para o aprofundamento de teorias que forneçam dados claros sobre o fenômeno do Santo Daime na fronteira entre a tradição e a modernidade através da perspectiva do conflito e do processo identitário em um mundo globalizado multidimensional e pós-colonial cuja compreensão tem despertado um renovado interesse científico e antropológico.

Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. **Distúrbios identitários em tempos de globalização**. *Mana*. vol. 7 n. 2. Rio de Janeiro, out 2001.
- ALMEIDA, Mauro. “Prefácio”. In: **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. LABATE, Beatriz. Mercado das Letras, 2004.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia. “Uma heresia epistemológica: as plantas como sujeitos do saber” Oficina do Centro de Estudos Sociais (CES) nº 328, Universidade de Coimbra, 2009.
- CEMIN, Arneide Bandeira. “Os rituais do Santo Daime: sistemas de montagens simbólicas” In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**.(orgs. Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo) Mercado de Letras, Campinas-SP, 2002. pp. 275-310.
- COUTO, Fernando de La Rocque. “Santo Daime: rito da ordem” In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**.(orgs. Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo) Mercado de Letras, Campinas-SP, 2002. pp. 339-365.
- GEERTZ, Clifford. “A religião como sistema cultural”. In: **A Interpretação das Culturas**. LTC, 1989. pp. 101-141.
- GOULART, Sandra Lúcia. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”. In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**.(orgs. Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo) Mercado de Letras, Campinas-SP, 2002. pp. 313-337.
- GUERRIERO, Silas. “Novas configurações das religiões tradicionais: re-significação e influência do universo Nova Era”. In TOMO, **Revista do Núcleo de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais** – NPPCS/UFS, São-Cristóvão-SE, nº. 14, jan/jun 2009.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 2001.DPeA, 2007.
- LIRA, Wagner Lins. **Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina**. UFPE, 2009.
- MARCON, Frank Nilton. **Diálogos Transatlânticos: identidade e nação entre Brasil e Angola**. Letras Contemporâneas, Florianópolis-SC, 2005.
- SILVA, Clodomir Monteiro da. “O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime” In: **O Uso Ritual da Ayahuasca**.(orgs. Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo) Mercado de Letras, Campinas-SP, 2002. pp. 367-398.
- SIMMEL, Georg **Le Conflit**. Paris, Les editions Circé, 1995, 159 p. Ou: *Conflict: The Web of Group-Affiliations*. New York, The Free Press, 1964, pp. 13-55.