

A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas

Sandra Lucia Goulart*

Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)
Florianópolis, dezembro/2003
Grupo de Trabalho: Fronteiras do Sagrado
Sessão: Religião e Direito

Introdução

Esta comunicação pretende analisar a construção das fronteiras entre os grupos religiosos do *Santo Daime*, da *Barquinha* e da *União do Vegetal*, os quais se caracterizam pela utilização ritual do chá psicoativo ayahuasca. A análise se pauta na idéia de que a delimitação de fronteiras entre estes grupos se dá a partir de um complexo jogo acusatório. Procurarei mostrar que o movimento de construção de fronteiras internas a este campo religioso se relaciona ao debate mais geral sobre o consumo de “drogas” em nossa sociedade.

Ayahuasca¹ é um nome quíchua — cuja tradução implica em vários significados — de uma bebida preparada a partir de um cipó, que é o *Banisteriopsis caapi*, e das folhas de outra espécie vegetal, a qual contém o princípio ativo DMT (N-Dimetiltriptamina), responsável pelo conteúdo propriamente alucinógeno dos efeitos da bebida. Destas últimas, as mais frequentemente utilizadas são a *Psychotria viridis* e a *Diploteris cabrerana*.² Trata-se de um dos psicoativos³ conhecidos mais potentes no que se refere à capacidade de alterar

* Sandra L. Goulart é Mestre em Antropologia Social pela USP (Universidade de São Paulo), doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e pesquisadora do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinar dos Psicoativos).

¹ Uma das etimologias possíveis é: Aya – persona, alma, espírito muerto; Wasca – cuerda, enradadera, parra, liana; sendo uma tradução possível: “corda ou liana dos espíritos ou dos mortos”. O termo, segundo o antropólogo Luis Eduardo Luna, é um dos mais usados para designar a bebida, principalmente na região do Peru. Existem, contudo, várias outras denominações, que tornam-se mais ou menos freqüentes de acordo com as diferentes regiões. Na Colômbia, em geral, a bebida é chamada de yagé. (Luna 1986, pp 73-4).

² Em todos os grupos religiosos aqui discutidos, combina-se o cipó *Banisteriopsis caapi* com as folhas da *Psychotria viridis*. O cipó e as folhas, juntos, são cozidos e fervidos, seguindo um processo ritual complexo. O resultado final é um chá considerado sagrado, o qual será consumido nas cerimônias das linhas religiosas do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, constituindo-se no principal elemento ritual e simbólico das mesmas. Nesta comunicação utilizarei o termo ayahuasca sobretudo quando o objetivo for enfatizar o meu próprio ponto de vista, bem como um contexto mais geral,

a consciência e a percepção humanas, consumido por várias populações do leste dos Andes e da Amazônia Ocidental. Embora a utilização da ayahuasca conte uma longa tradição indígena no Brasil e em outros países da América do Sul, é somente aqui que irão surgir religiões não indígenas e urbanas que fazem uso desta substância. Estas religiões surgem na periferia de cidades da região Amazônica, como Rio Branco, no Acre, e Porto Velho, em Rondônia.

Mas, a partir dos final dos anos setenta estes grupos religiosos começam a sofrer um processo de expansão, passando a contar com centros e igrejas em grandes metrópoles, como São Paulo, Rio de Janeiro etc. No momento em que a ayahuasca deixa de ser uma bebida exótica consumida apenas na “distante” e também “exótica” Amazônia, sua utilização se insere, cada vez mais, numa discussão sobre o tema das “drogas” em nossa sociedade. Um primeiro aspecto que se evidencia, é que o aparecimento de religiões que fazem do uso de uma substância psicoativa o ponto central de seus conjuntos rituais traz à tona novos modos de pensar e de tratar a questão do consumo de substâncias alteradoras da percepção no mundo moderno, e sobretudo daquelas classificadas como drogas ilícitas.

Contudo, para os seguidores dos cultos religiosos aqui considerados a ayahuasca é uma bebida sagrada, cujos significados, como veremos ao longo desta comunicação, se relacionam à constituição de todo um conjunto simbólico, ritualístico, cosmológico etc, associando-se, de uma certa forma, à noção de sacramento. Ao mesmo tempo, a constituição e a permanência dessas religiões na sociedade brasileira representa, se não exatamente uma exceção no tratamento convencionalmente dado à uma determinada classe de substâncias psicoativas, ao menos uma brecha na legislação relativa ao uso das mesmas.

que se sobreponha aos contextos particulares dos diferentes grupos destas três linhas religiosas, nas quais esta bebida recebe, aliás, denominações diversas.

³ É importante dizer que há toda uma discussão teórica bastante complexa relativa à escolha do termo mais apropriado para se referir a este tipo de substância. Aqui optei pela designação psicoativo, que possui um sentido mais geral. Mas, existem diversos outros termos propostos (*enteógenos*, *psicodélicos*, *alucinógenos* etc), cuja utilização pode ser mais adequada segundo o contexto de uso que se deseja enfatizar. Psicoativo refere-se ao conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente. No começo do século XX, o farmacólogo alemão Louis Lewin classificou-as em cinco grandes grupos: *excitantia*, *hypnotica*, *phantastica*, *euphorica* e *inebriantia*. Nos anos cinquenta um grupo de cientistas encabeçado por J. Delay propôs a classificação em três grandes categorias: os psicoanalépticos (excitantes), os psicolépticos (sedativos) e os psicodislépticos (alucinógenos). Ver Seibel e Toscano (2001).

Neste ponto é importante esclarecer que o consumo da ayahuasca, no Brasil, já esteve sob ameaça de proibição legal em diversas ocasiões. Em 1985, ele chegou, inclusive, a ser suspenso, sendo a ayahuasca incluída, pela DIMED, na lista de substâncias psicotrópicas proibidas durante um período de quase um ano. O episódio levou o antigo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) a constituir uma comissão, formada por especialistas de diferentes áreas, para avaliar o uso que diferentes comunidades religiosas faziam da ayahuasca. Após alguns meses de avaliação, que envolveram visitas, observação, entrevistas nestas comunidades, o CONFEN liberou provisoriamente o consumo do chá. A liberação definitiva veio apenas dois anos depois, em 1987, quando a comissão instituída pelo CONFEN concluiu seus trabalhos, com a recomendação de que a ayahuasca fosse consumida para fins religiosos e ritualísticos. Mas, desde então, ocorreram várias outras situações em que as religiões ayahuasqueiras se viram ameaçadas de proibições, suspensões, punições legais etc. Denúncias a órgãos governamentais, com acusações de “uso de tóxicos”, ou da mistura da ayahuasca com substâncias ilícitas diversas, como o LSD, cocaína etc, ou ainda a acusação do consumo desta bebida para fins de lavagem cerebral, sedução de menores, entre outras coisas, são bastante frequentes no cotidiano destes grupos religiosos. Nos anos noventa, a própria expansão destas religiões trouxe novos problemas e questões, fazendo emergir outros tipos de denúncias. Assim, o tema do consumo da ayahuasca fora de um contexto considerado “tradicional”, e em países do primeiro mundo, bem como a problemática relacionada a eventual comercialização de um sacramento ganharam destaque. Em última instância, o crescimento das religiões ayahuasqueiras acentuou, também, os esforços de auto regulamentação, bem como as disputas internas deste campo religioso.⁴

De qualquer forma, é importante registrar que estamos falando, sem dúvida, de um campo religioso sob o qual paira, constantemente, a ameaça da intervenção jurídica, legal, governamental.

⁴ Recentemente, alguns episódios evidenciaram este processo. Este foi caso da polêmica em torno do uso da ayahuasca para menores de idade, bem como do encaminhamento de um questionário, feito pela SENAD (Secretaria Nacional Anti Drogas), aos grupos religiosos que fazem uso da ayahuasca no Brasil, e ainda o processo de fiscalização do IBAMA em relação à coleta do cipó no Estado do Acre. Sobre as tentativas e processos de normatização do uso ayahuasca e dos próprios cultos ayahuasqueiros ver o artigo, ainda inédito, de Beatriz Labate (Labate No Prelo).

História e Desenvolvimento das Religiões Ayahuasqueiras

Considero que os vários cultos ayahuasqueiros que existem no Brasil constituem diferentes linhas de uma mesma tradição religiosa, se inserindo num mesmo campo religioso, o campo das religiões ayahuasqueiras brasileiras.⁵

A primeira destas religiões é aquela que ficou conhecida como Santo Daime. Ela foi criada por Raimundo Irineu Serra — o Mestre Irineu — no início dos anos trinta, na periferia da cidade de Rio Branco, no Acre. Em 1945, surge a Barquinha⁶, também em Rio Branco, criada por Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Nestas duas linhas a bebida recebe o nome de *Daime*.⁷ Finalmente, em 1961, aparece a terceira linha dessa tradição religiosa, denominada UDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal). Ela começa a ser organizada por José Gabriel da Costa, em 1959, numa região de fronteira entre o atual estado de Rondônia e a Bolívia. Em 1965, o Mestre Gabriel — que também será chamado de Mestre — muda-se para a cidade de Porto Velho, e aí consolida o novo culto em torno do uso da ayahuasca. Nesta linha utiliza-se a designação *Vegetal* para se referir à bebida.

Conforme estas três linhas vão crescendo, crescem também as dissidências no interior das mesmas. A partir do falecimento de seus fundadores inicia-se, em cada uma delas, um intenso processo de fragmentação e cisões. Em 1971, com a morte do fundador da linha do Santo Daime, tem início um movimento de rupturas que levaram ao aparecimento de dois segmentos desta linha: O *Alto Santo* e o *CEFLURIS*, cada um destes contendo, também, sub divisões internas, com uma variedade de centros, igrejas etc. A linha conhecida como Barquinha, também a partir do falecimento de seu líder, em 1958, começa a viver um processo de intensas

⁵ Aqui creio que é extremamente adequado o conceito de *campo* de Bourdieu. Para este autor, o campo (seja ele médico, estético, religioso etc) é um espaço onde ocorre uma espécie de jogo, no qual há uma constante disputa no que se refere ao poder de definir as regras desse jogo. Assim, de acordo com esta perspectiva, Santo Daime, Barquinha e UDV são diferentes partes de um mesmo *campo religioso*, que lutam para definir quais são as práticas, ou seja, as formas legitimamente religiosas deste campo. (Bourdieu 1990, pp. 119-120).

⁶ O nome Barquinha (de “barca”) associa-se à missão dos adeptos de *Mestre Daniel*, ex-seringueiro e também ex-piloto fluvial: navegar “nas ondas do mar sagrado”, mar este associado ao próprio chá do daime (Sena Araújo 1999, pp. 75-84.).

⁷ Uma das explicações mais freqüentes, e também uma das mais aceitas, para a designação daime, é que ela refere-se às invocações que são dirigidas à própria bebida — ou melhor, ao ser espiritual presente nesta beberagem —. Assim, por exemplo, ao se ingerir o chá sagrado, seriam feitos pedidos íntimos, como: “Dai-me saúde, Dai-me amor, Dai-me luz etc”. Afirma-se também que o nome daime foi revelado ao Mestre Irineu por uma entidade divina feminina — a qual posteriormente vai ser identificada com a Virgem cristã —, ainda durante suas primeiras experiências com esta

cisões, sendo composta até o momento por seis igrejas distintas, todas elas com organização institucional e funcionamento autônomo, embora todas se identifiquem como pertencentes ao culto religioso criado pelo Mestre Daniel. Estas seis igrejas situam-se em Rio Branco e apenas uma delas possui filiais fora da Acre. Na linha da União do Vegetal, atualmente existem dois centros que se auto intitulam UDV e que reivindicam, igualmente, a posição de “verdadeira UDV” (Rodrigues 1998). Além disso, há ainda cerca de sete grupos que, apesar de não se colocarem como núcleos da UDV, originaram-se desta linha e continuam seguindo basicamente os mesmos conjuntos rituais e princípios estabelecidos pelo o fundador da UDV, sentindo-se ainda bastante ligados a esta origem (Brissac 1999, Anexo I).⁸

De um modo geral, refletindo sobre esse processo de rupturas e dissidências, creio que podemos falar em fases diferentes da história dessa tradição religiosa, visualizando-se, no decorrer dessas fases, um processo de construção de fronteiras e identidades dos grupos em questão. É possível identificar dois momentos cruciais. Inicialmente, pode-se dizer que o culto da ayahuasca como um todo se contrapõe à sociedade mais ampla. Posteriormente, temos o surgimento das diferenças, disputas e conflitos internos a este campo religioso. Com o desenvolvimento e a expansão do grupo original, muitas das acusações que eram lançadas, por diferentes setores sociais, contra as primeiras religiões ayahuasqueiras, passam a se reproduzir no interior desta tradição, sendo acionadas, agora, para demarcar os contrastes entre os vários grupos da mesma.

Por exemplo, ainda na década de 1930, em Rio Branco (Ac), muitas vezes o fundador do Santo Daime era visto pelas pessoas que não aprovavam o novo culto como um “macumbeiro” ou “feiticeiro” perigoso, imagem associada quase sempre ao fato dele ser negro. Hoje em dia, muitos dos grupos da linha do Santo Daime acusam outras linhas ayahuasqueiras de praticarem “macumba”, “feitiçaria”, “magia” etc. Ocorre, nesse sentido, uma reprodução das acusações manifestadas no passado. Mas, enquanto antes estas acusações

bebida. Porém, existem outras explicações para o nome daime. Clodomir Monteiro da Silva aborda mais detalhadamente este ponto em um artigo (Monteiro da Silva 2002, pp. 367-398).

⁸ Das três linhas, a UDV é a que abarca um maior número de adeptos, com cerca de 8 mil; o Santo Daime (com todas as suas sub divisões possui em torno de 4 mil adeptos, enquanto a Barquinha, que praticamente limita-se ao estado do Acre, tem cerca de 500 membros, espalhados em diferentes e autônomos centros.

demarcavam as fronteiras entre a religião da ayahuasca e outros grupos religiosos, atualmente elas constroem as próprias fronteiras internas da tradição religiosa ayahuasqueira.

Ao longo do tempo, alguns tipos de acusações perdem importância, enquanto outros ganham força. Assim, atualmente, uma acusação que tornou-se extremamente recorrente, neste campo religioso, é a de “uso de droga”. No passado, estigmas como ‘macumbeiro’, ‘charlatão’, ‘feiticeiro’ eram mais relevantes, causando um grande receio de perseguição e, sendo, por isso, sempre imputados aos “outros”. No presente as religiões ayahuasqueiras são estigmatizadas conforme remetem ao uso de substâncias psicoativas condenadas socialmente, ou melhor, à ideia de droga.

Fronteiras entre os grupos e relações com a sociedade

Para analisarmos este ponto, é preciso dizer que, no caso das religiões estudadas, não só a ayahuasca, mas outras substâncias psicoativas desempenham um papel crucial na construção das formas rituais, dos conjuntos simbólicos e morais, bem como na delimitação da própria identidade destes grupos. Este é o caso, por exemplo, do tabaco, que é utilizado ritualmente em alguns centros da linha da Barquinha. O seu consumo tem, aliás, um papel importante na justificação do surgimento de grupos dissidentes desta linha, distinguindo-os dos demais e relacionando-se a diferentes práticas e ordenações cosmológicas. O tabaco, nestes grupos, não é utilizado em todas as situações. Não é o adepto do culto que pode fumar tabaco, mas é a entidade, o guia incorporado, e em determinadas cerimônias, que pode fumar. Dentro do espaço ritual o tabaco é sagrado, fora deste contexto ele é “degradação”, “apego à matéria”, “vício”.

Outra substância psicoativa que também tem assumido um papel de destaque na construção das fronteiras entre os diversos grupos das religiões ayahuasqueiras é a *Cannabis sativa*. De fato, hoje em dia, uma das acusações mais frequentes entre estes grupos religiosos é a de “uso de maconha”, nome popular da referida substância. A *Cannabis* foi introduzida no maior segmento da linha do Santo Daime, o CEFLURIS, o qual é responsável por grande parte do processo de expansão destas religiões. Isto se deu, no final dos anos setenta, por meio da influência de hippies que passaram a integrar este grupo da linha do Santo Daime.

Gradualmente, o seu uso foi sendo incorporado às cerimônias rituais dos centros do CEFLURIS, e integrado ao conjunto simbólico dos mesmos. Concebida como uma planta divina, ela foi associada à própria Virgem cristã, passando a ser designada, pelos adeptos deste grupo, como *Santa Maria*. Portanto, a adoção desta nova substância no conjunto ritual das igrejas do CEFLURIS, trouxe também importantes inovações à cosmologia original da linha daimista. Assim, nesta última o chá do daime é relacionado à energia espiritual de Cristo, enquanto nos grupos do CEFLURIS a associação *Daime-Cristo* combina-se à associação, quase tão relevante quanto a primeira, *Erva de Santa Maria-Virgem Maria* (Mortimer 2000, pp.131-138).

Devido a uma série de evidentes problemas causados pelo uso de uma substância considerada ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS, algum tempo depois, se comprometeu publicamente, a abandonar a utilização da *Cannabis Sativa*. Contudo, o fato, deixou este grupo da linha do Santo Daime inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais, dificultando as relações entre o mesmo com outros grupos da tradição religiosa ayahuasqueira e intensificando as acusações e oposições entre as várias partes desta última.

Este caso da utilização da *Cannabis sativa* aponta diretamente para a forma pela qual estes grupos se relacionam com a sociedade mais ampla, e especialmente para o posicionamento dos mesmos diante de temas como a questão das drogas na sociedade contemporânea. O uso da *Cannabis* é, nesse sentido, um elemento que gera acusações internas ao campo religioso ayahuasqueiro, mas também se refere à construção das fronteiras externas deste campo, reportando-se a acusações que vêm de fora do mesmo.

O tema da *Cannabis sativa* remete, igualmente, a uma reflexão mais geral, situando as religiões ayahuasqueiras num debate sobre diferentes tipos de usos de uma substância psicoativa. Assim, observei, diversas vezes, que a distinção entre um uso ritual e religioso e um uso profano da ayahuasca (*daime* ou *vegetal* nos grupos estudados) é bastante recorrente, e parece orientar boa parte das relações de contrastes entre os grupos enfocados. Em várias situações notei que membros de um grupo acusavam um outro grupo de fazer um uso inadequado da ayahuasca, ou seja, de consumi-la fora de um contexto plenamente sagrado. As acusações mais frequentes referem-se aos procedimentos de preparação da ayahuasca. É comum os adeptos de

um grupo ou linha afirmarem que em outros grupos a ayahuasca é misturada a substâncias diferentes, ou então que a bebida não é preparada e consumida da forma indicada pela tradição. A UDV, por exemplo, que das três linhas é a única que utiliza outra denominação para se referir à bebida consumida ritualmente por todos estes grupos religiosos é acusada, algumas vezes, de consumir uma outra substância, que não é o daime e sim o vegetal”, visualizando-se nesta diferença de terminologia uma diferença também no tocante às propriedades.

Por outro lado, os membros da UDV são proibidos de consumir o chá em outros grupos. Há um receio de que o consumo do mesmo em grupos e em contextos estranhos à UDV possa causar problemas ou uma espécie de punição espiritual. Esse tipo de receio é bem generalizado, existindo em praticamente todos os grupos deste campo religioso. Normalmente, os líderes de um grupo, centro ou linha desencorajam seus adeptos a frequentarem os rituais de outros grupos. Há uma desconfiança geral quanto ao tipo de bebida consumido nos outros grupos, questionando-se frequentemente a forma de preparo, bem como a qualidade e a pureza da bebida. Em última instância questiona-se a própria sacralidade do chá quando ele é consumido num contexto diferente. A idéia de pureza é essencial nas oposições construídas e acionadas em todas estas disputas e diferenciações. Assim, comumente, um grupo acusa um outro de misturar substâncias, plantas diferentes, estranhas, danosas na preparação do daime ou do vegetal. A acusação de “mistura” ou impureza pode se referir também a um determinado conjunto de práticas e crenças que são associadas aos diferentes rituais de preparação da ayahuasca existentes nos respectivos grupos; afirma-se, neste último caso, que o que diferencia a bebida é a “doutrina” que cada linha ou grupo fornece à ela.

De uma certa forma, creio que para os grupos dessa tradição religiosa, uma das preocupações principais consiste em afirmar uma distinção total entre um uso religioso que se faz da ayahuasca e o consumo profano de drogas na sociedade atual. Isto porque há um receio constante de que as religiões ayahuasqueiras possam ser associadas ao uso de substâncias ilícitas. Desta perspectiva torna-se mais fácil compreender a dificuldade da maior parte dos grupos dessa tradição religiosa em aceitar o consumo da *Cannabis sativa* ao lado da ayahuasca. O receio de ser associado a um contexto de ilegalidade, em função do consumo de uma

substância psicoativa ilícita em nossa sociedade, dá origem, como vimos, a todo um processo de construção de diferenciações entre os vários grupos das religiões da ayahuasca.

Mas, é importante esclarecer, aqui, que todo este processo é bastante complexo. Assim, embora um grupo possa considerar-se mais autêntico, mais ordenado ou mais evoluído porque não utiliza a *Cannabis sativa*, outro grupo que fez ou defende o uso da *Cannabis* pode entender que suas crenças e práticas rituais são mais evoluídas exatamente devido a este uso. Enquanto alguns grupos procuram evitar ser associados a um contexto de uso de drogas profanas e ilícitas ao recusarem o consumo da *Cannabis sativa*, outros tentam eliminar esta associação ao sacralizarem esta planta. No CEFLURIS, a *Cannabis sativa* passou a ser Santa Maria e o usuário desta substância não era um “maconheiro” e muito menos um “drogado”, mas um “mariano”, em referência à ordem católica da Virgem Maria. (Mortimer 2000: 131-138). De qualquer modo, num caso e no outro, o que percebemos é que o consumo (ou não) da *Cannabis sativa* transforma-se numa espécie de mecanismo capaz de reelaborar crenças, concepções doutrinárias e práticas rituais.

É possível perceber, então, que atualmente o estigma de uso de “droga” ou de “drogado” é extremamente temido, ao mesmo tempo que recusado, por todos os grupos das religiões ayahuasqueiras. Por outro lado, esta acusação é bastante recorrente no interior da tradição religiosa enfocada, parecendo se constituir num importante mecanismo delimitador de fronteiras e diferenças entre as várias partes da mesma. Trata-se de uma acusação da qual cada um dos grupos procura afastar-se e, ao mesmo tempo, a qual se pode recorrer, em casos extremos, para atacar e denegrir a imagem de um outro grupo. Como coloca Edward MacRae, este é um tipo de lógica corriqueira em disputas religiosas, quando representantes de um tipo de culto ou religião tentam desmerecer os sacramentos dos seus rivais (MacRae, no prelo). No caso em questão, um grupo, uma linha ou centro ayahuasqueiro procura legitimar seu próprio uso da ayahuasca como sacramental na medida em que acusa os demais de consumirem ou utilizarem esta mesma substância como “droga”.

Bibliografia

ALVERGA, Alex Polari de. *O Evangelho segundo Sebastião Mota*. Boca do Acre, Ed. CEFLURIS, 1998.

ANDRADE, Afrânio P. de *O Fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

_____. “Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa”, in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Ed. Mercado de Letras, 2002.

_____. “Gênese e estrutura do campo Religioso”, in: MICELI, Sérgio (org.) *A Economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1998.

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, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.

GOULART, Sandra Lucia. *Raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, 1996.

_____. “O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual”, in: LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Campinas, IFCH- Unicamp, 2000.

_____. “A ayahuasca e a legislação nacional e internacional antidrogas”, in: Goulart, Sandra Lucia e Labate, Beatriz C. (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas, Ed, Mercado de Letras, No Prelo.

LUNA, Luís, E. “Ingredientes biodinâmicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca: una farmacopea tradicional no investigada”, in: LUNA, L. E. (org.). *América Indígena*, Cidade do México, Inst. Índg. Interamericano, no. 1, vol. XLVI, janeiro/março de 1986.

_____. “Santo Daime e Santa Maria - usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas”, in: GOULART, Sandra Lucia e LABATE, Beatriz C. (orgs.). *O Uso Ritual das plantas de poder*. Ed. Mercado de Letras, No Prelo.

_____. “O Ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime”, in: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S.(orgs). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2002.

MORTIMER, Lúcio. *Bença padrinho!*. São Paulo, Ed Céu de Maria, 2000.

RODRIGUES, Danielle. *Mistérios e encantos da oaska: Danielle Rodrigues entrevista o mestre da União do Vegetal*. Campinas, Sama. 1998.

SEIBEL, Sérgio Dario e TOSCANO Jr., Alfredo. “Conceitos básicos e classificação geral das substâncias psicoativas”, in: *Dependência de Drogas*. São Paulo, Atheneu, 2001.

SENA ARAÚJO, Wladimir. *Navegando sobre as ondas do daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp/Centro de Memória, 1999.